



## **La importancia del problema del obrar y la utilidad en Platón**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**Miguel Fúquene Cuadrado**

Universidad de Los Andes  
Facultad de Humanidades y Educación  
Doctorado en Filosofía  
Mérida – Venezuela  
2022

# **La importancia del problema del obrar y la utilidad en Platón**

**Miguel Fúquene Cuadrado**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Doctor en Filosofía**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Tutor:

Dr. Leonardo Rujano

Universidad de Los Andes

Facultad de Humanidades y Educación

Doctorado en Filosofía

Mérida – Venezuela

2022

## AGRADECIMIENTOS

Al Doctorado en Filosofía y a la Universidad de Los Andes, por brindarme la oportunidad de culminar mis estudios doctorales y ofrecerme el honor de ser egresado de la ULA.

A mi tutor Dr. Leonardo Rujano por la paciencia y disposición que siempre mantuvo durante la realización de este trabajo.

A mis padres y hermanos.

A mi compañera July Angélica Echeverría.

A mi hijo Bayoán Fúquene Echeverría.

A todos mis colegas y amigos de Venezuela.

## Resumen

El obrar (ποίησις) del hombre griego se puede observar a partir de tres ámbitos: el obrar con relación a las artes (τέχνη), con relación a las excelencias (ἀρετή) y con relación a las creaciones intelectuales, tales como: la poesía y la retórica; sin embargo, las diversas interpretaciones de los especialistas, principalmente filólogos y helenistas, limitan el estudio de la ποίησις a la τέχνη y a la poesía. El objeto de estudio del presente trabajo vincula el obrar a las excelencias políticas y muestra la crítica realizada por Platón a los sofistas en los diálogos aporéticos, el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Hippias*, en ellos se establece una semejanza entre la manera de enseñar el obrar de la τέχνη y el obrar de la ἀρετή. Platón desarrolla una serie de analogías y comparaciones entre estas dos dimensiones del conocimiento que permiten plantear el problema de la utilidad (ὄφελος-ἀγαθός) y la función de las excelencias políticas en la *polis*; expone una serie de ejemplos de la τέχνη para determinar la utilidad del conocimiento, pero en el campo de las excelencias políticas, en las cuales, el asunto de hallar la utilidad se vuelve algo profundamente problemático. Luego se realiza el análisis de la utilidad en Platón que permite establecer un primer sentido del bien, no en un sentido abstracto ni metafísico, sino determinado por un significado material que está estrechamente vinculado a la producción del conocimiento humano.

**Palabras clave:** Platón, República, obrar, *Poieîn*, arte manual, *téchne*, excelencia, *areté*, utilidad, bien.

**Abstract**

The work (ποίησις) of the Greek man can be observed from three different areas: the work regarding the arts (τέχνη), regarding the excellences (ἀρετή) and regarding intellectual creations, such as: poetry and rhetoric; however, the different interpretations of specialists, mainly philologists and Hellenists, limit the study of ποίησις to τέχνη and to poetry. The object of study of this paper links the action to the political excellences and shows the criticism made by Plato to the sophists in the aporetic dialogues, the Protagoras, the Gorgias and the Hippias, in them a similarity is established between the way of teaching the to work of the τέχνη and the work of the ἀρετή. Plato develops a series of analogies and comparisons between these two dimensions of knowledge that allow us to pose the problem of utility (ὄφελος- ἀγαθός) and the role of political excellence in the polis; He also sets up some examples of the τέχνη to determine the usefulness of knowledge, but in the field of political excellences, where the matter of finding the usefulness becomes deeply problematic. Then, the analysis of utility in Plato is carried out, which allows establishing a first sense of the good, not in an abstract or metaphysical sense, but determined by a material meaning that is closely linked to the production of human knowledge.

**Keywords:** Plato, Republic, make, *Poieîn*, craft, *téchne*, excellence, *areté*, utility, good.

## Contenido

<b>Lista de abreviaturas</b> .....	<b>VIII</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>1. El problema del obrar en Homero</b> .....	<b>7</b>
1.1 El significado de la obra manual para la formación del hombre homérico .....	10
1.2 El significado del obrar intelectual para la formación del hombre homérico .....	16
<b>2. El obrar en cuanto una práctica racional en Platón</b> .....	<b>21</b>
2.1 La medicina en cuanto práctica racional que involucra la teoría y el método .....	70
2.2 La política como práctica racional que involucra teoría y método .....	79
<b>3. La comparación entre el obrar de la <i>téchne</i> y la <i>areté</i> plantea el problema de la utilidad</b> .....	<b>90</b>
3.1 Analogías de la obra manual y las excelencias políticas (justicia) .....	120
3.2 Analogías entre <i>téchne</i> y retórica .....	132
3.3 El problema de la utilidad .....	143
3.4 Lo conveniente como una variación de lo útil .....	153
<b>4. El problema de lo útil como el primer sentido del bien</b> .....	<b>167</b>
4.1 El bien como práctica de la inmortalidad .....	167
4.2 El bien como conocimiento.....	176
<b>5. Conclusiones</b> .....	<b>190</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>203</b>

### Lista de abreviaturas

El presente trabajo doctoral utiliza, para las referencias de los textos griegos, la forma de citación clásica. De ahí que, en cada pasaje se cita la obra, el número y letra de la línea referida. Por su parte, las abreviaturas son las de las obras en español, para mayor comprensión.

### Obras de Platón citadas

<i>Apol.</i>	<i>Apología</i>
<i>Cárm.</i>	<i>Cármides</i>
<i>Crát.</i>	<i>Crátilo</i>
<i>Crit.</i>	<i>Critón</i>
<i>Fed.</i>	<i>Fedón</i>
<i>Fedr.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Fil.</i>	<i>Filebo</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Hip. Men.</i>	<i>Hipias Menor</i>
<i>Hip. May.</i>	<i>Hipias Mayor</i>
<i>Laq.</i>	<i>Laques</i>
<i>Men.</i>	<i>Menón</i>
<i>Pol.</i>	<i>Político</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	<i>República</i>
<i>Simp.</i>	<i>Simposio</i>
<i>Sof.</i>	<i>Sofista</i>
<i>Teet.</i>	<i>Teeteto</i>

www.bdigital.ula.ve

## Introducción

La importancia de la obra de Platón no se limita exclusivamente a la historia de la filosofía, antes bien, sus aportes se pueden observar en la religión, la ciencia y la política de la cultura occidental. En el ámbito de la religión, aunque la propuesta de la inmortalidad del alma se remonta a los pitagóricos y la concepción de que el cuerpo es una especie de cárcel para el alma, a los círculos órficos; Platón, en el *Fedón*<sup>1</sup>, demuestra la inmortalidad del alma como principio para la explicación de todo lo real. También en la *República*<sup>2</sup>, como actividad crítica para desacralizar la política, destruye el politeísmo, el antropomorfismo y demuestra la imposibilidad de la metamorfosis de los dioses. Estos cuestionamientos junto al crisol filosófico, cultural y religioso desarrollado en el Imperio Romano, constituyen las bases del cristianismo primitivo.

www.bdigital.ula.ve

Los aportes al pensamiento científico se encuentran en dudar de los sentidos como única fuente del conocimiento humano y establecer que las Ideas son la verdadera realidad. Las características de inmutables, imperecederas y eternas, aplicadas a las Ideas; así como, la aplicación del principio de identidad y el principio de no contradicción, introduce a la cultura occidental en una búsqueda de principios universales para la construcción del pensamiento científico. A lo anterior se suma, uno de los desafíos más grandes en la historia del pensamiento: la aplicación de principios universales al conocimiento ético-político.

---

<sup>1</sup> Primeros argumentos sobre la inmortalidad del alma: proceso de los contrarios y planteamiento de la reminiscencia (69e-84b). Defensa de la trascendencia del alma (91c-95a). La idea de alma excluye la idea de la muerte (102a-107b).

<sup>2</sup> Principalmente la crítica realizada en libro II, en el pasaje que señala las pautas para hablar de Dios (379a).

La mayor contribución de Platón a la cultura occidental se encuentra en la política. Al advertir que los grandes males de la *polis* se hallan en los malos gobiernos, con ello, no sólo muestra el comienzo de la teoría política realizando una crítica a las diferentes formas de gobierno (timocracia, oligarquía, democracia y tiranía), sino que considera a la educación como la única posibilidad y medio para la transformación política y propone una forma de gobierno basada en el conocimiento: la aristocracia o el gobierno de los mejores.

La presente investigación se ubica en estos campos del conocimiento, principalmente en pensar la ciencia y la política a partir de los conceptos de Platón en la Grecia clásica. Los diálogos de Platón empleados para el análisis son los llamados aporéticos: *Eutifrón, Hippias Mayor, Hippias Menor, Menón, Laques, Cármides, Gorgias y Protágoras*; Los diálogos socráticos, *Apología de Sócrates y Critón*. El libro I de la *República* que se estudia como un diálogo aporético y, los restantes libros de esta, se muestra el análisis a diversos pasajes para mostrar el avance del pensamiento de Platón.

La elección del concepto obrar ( $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ )<sup>3</sup> como objeto de estudio en los diálogos aporéticos pone de manifiesto la relevancia de la filosofía práctica de Platón. Generalmente, diversos especialistas en la obra de Platón tratan el problema ético y político sin hacer mención a la  $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  o, cuando mencionan el término, lo relacionan exclusivamente con la producción manual o la creación literaria; pero omiten aclarar el vínculo entre  $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  con las

---

<sup>3</sup> El sustantivo  $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  en griego generalmente se traduce como la obra, la producción o la creación, sin embargo, en español por contener significado de acción generalmente se traduce como un verbo en infinitivo tal como obrar o hacer. Para la presente tesis, unas veces se utiliza el sustantivo  $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  o el verbo en infinitivo *poieîn* para resaltar la fuerza de la acción, así, la  $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$  se emplea en dos significados: como obra y producción que se realiza manualmente y como la acción del ser humano que se realiza intelectualmente.

excelencias políticas y su función como conocimiento (Guthrie, 1962; Jaeger, 1933; Crombie, 1962; Taylor, 1926; Irwin, 1995). Este vínculo no se puede omitir porque permite realizar una comparación entre el modo de obrar del artesano que tiene implicaciones sobre el modo de obrar del político; por consiguiente, Platón emprende un análisis de los diversos conocimientos manuales y a los nuevos conocimientos intelectuales. El examen a los conocimientos es de vital importancia, ya que, con el aprendizaje de estos saberes el ciudadano ateniense ocupa un lugar en la sociedad, bien sea como artesano, como militar o como político. Con la clasificación de la *téchne*, Platón precisa la función de los expertos y la relación maestro-discípulo; además, define qué es un arte manual a partir de explicar la utilidad de cada saber. Pero al realizar la analogía y comparación con los conocimientos ético-políticos como la justicia, la templanza, la valentía, etc., enseñados por los sofistas, no encuentra su utilidad, capacidad o finalidad como conocimientos. La promoción de la enseñanza de las excelencias como se enseña la *téchne*, desencadena en una rigurosa crítica emprendida por Sócrates y desarrollada ampliamente por Platón en sus diferentes diálogos.

La búsqueda de la utilidad de las excelencias políticas plantea un primer sentido del bien vinculado a la utilidad concreta de los conocimientos, semejante a la establecida por la *téchne*. Esto coloca al bien de Platón en una primera fase material, pero el fracaso de su búsqueda obliga al filósofo ateniense a emprender la investigación en un plano eminentemente metafísico y ontológico. El plano metafísico es un proceso de maduración del pensamiento de Platón que alcanza su plenitud con lo establecido en el libro V de la *República* y el libro VII, en donde el bien es la suprema entidad que es causa de todo. Como el sol que ilumina y da vida a todos los seres.

En el capítulo primero, se presentan los antecedentes del problema del obrar o hacer (ποιεῖν) en Homero, señalando que, en la *Ilíada* y la *Odisea*, cuando se refiere a la práctica de la τέχνη se emplea el término ποιήσις para denominar el sentido de la obra manual. El significado de ποιήσις hace referencia en su gran mayoría de veces a las actividades manuales y se expresa en las diversas formas verbales acompañando a la τέχνη. El verbo hacer (ποιέω) en Homero no aparece en ninguna forma verbal expresando algún significado de ἀρετή, no obstante, hace referencia a actividades intelectuales. La ποιήσις en los cantos homéricos tiene como función resaltar las artes manuales y de manera sucinta, menciona actividades intelectuales, ambos sentidos del término tienen como finalidad la formación del hombre griego.

En el capítulo segundo, se presentan los diversos sentidos de ποιήσις en Platón que no hacen referencia a la obra manual, sino que en su gran mayoría aluden a significados propios de actividades intelectuales. El ποιεῖν conserva su sentido de producción manual en Platón, pero a la vez se abre a diversas connotaciones como la producción de un discurso oral o escrito<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> La *poiesis* en Platón como creación oral o escrita puede relacionarse con el debate acerca de los *ágrapha dógmata*. No se pueden rechazar las doctrinas no escritas de Platón o asumir el hecho de que los temas más relevantes de su filosofía no se hallan por escrito en las obras que conservamos bajo el nombre de *Diálogos*, sin dominar completamente los problemas filosóficos de la obra escrita de Platón, de lo contrario la crítica realizada por Aristóteles en la *Metafísica* a la teoría de las Ideas es ininteligible. No sólo es suficiente hallar pasajes como los del *Fedro* (278d-e) y la *Carta VII* (341b-342a), en los que Platón cuestiona una función de la escritura, sino además, contextualizar los problemas según la evolución de su pensamiento. Difícilmente se puede asumir una postura crítica acerca de los *ágrapha dógmata*, sin conocer la reseña realizada por Gregory Vlastos a la interpretación de Krämer (Review Gnomon 35, 1963); Tampoco se puede realizar una valoración apropiada sin tener en cuenta los argumentos de W. K. C. Guthrie, los cuales señalan que las interpretaciones de una filosofía de Platón tan sólo comunicada a sus discípulos es una simple opinión personal de los especialistas. Guthrie analiza el pasaje del *Fedro*, señalando que un hombre que produce obras escritas puede ser filósofo en la medida que conozca la verdad y sustente lo argumentado por escrito. Además, añade que la Academia de Platón podía ampliar los temas sobre lo escrito, pero esto no significa haber creado una teoría filosófica diferente. Para Guthrie, Platón no hizo tratados de sus temas filosóficos, más bien plasmó la *mimesis* de la dialéctica misma (*Historia de la filosofía IV*,

y se relaciona principalmente a la ἀρετή que los sofistas dicen enseñar. Además, el ποιεῖν se interpreta como una actividad del pensamiento que, en cuanto reflexión sobre el conocimiento humano, se denomina teoría y, en cuanto ejercicio inductivo o deductivo, se conoce como método.

En el capítulo tercero, se compara la ποίησις de las artes manuales y la ποίησις de las excelencias políticas para mostrar el surgimiento del problema de la utilidad de los conocimientos. Los sofistas establecen una identidad del ποιεῖν entre ambos saberes y exponen una multiplicidad de utilidades, asunto que desencadena una fuerte eclosión del pensamiento y suscita una rigurosa crítica por parte de Sócrates. Platón elabora el debate realizando una clasificación de la τέχνη, precisando el nombre de los artesanos que las practican, estableciendo la definición y, principalmente, determinando la utilidad de cada τέχνη. En el campo de las artes manuales se halla la función y se ubica su lugar en la *polis*, pero en la esfera de los conocimientos ético-políticos no se encuentra una utilidad, generando la mayor incertidumbre en los diálogos aporéticos.

En el capítulo cuarto, se analiza el bien (ἀγαθός) como adjetivo en Homero, para mostrar el devenir de un concepto que posteriormente aparece como utilidad en el debate entre los sofistas y Sócrates. El ἀγαθός es un adjetivo adjudicado a la aristocracia de los guerreros y

---

69-71). Y lo más importante, no se puede postular un criterio propio frente a la disputa sin conocer rigurosamente las obras de los representantes de la escuela de Tubinga, principalmente, el trabajo de K. Gaiser, *Platons ungeschriebene lehre* 1968 y el trabajo de H. J. Krämer, *Die grundsatzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, 1968. La interpretación de los *ágrapha dógmata* en este trabajo está en focada en mostrar que Platón realiza una reforma a la *poíesis* tradicional que involucra cuestionar tanto la producción intelectual oral como la escrita.

se aplica al valiente que, con el ejercicio de su práctica, alcanza la inmortalidad. En Homero, la práctica de la τέχνη y la ἀρετή está regulada por un mundo dirigido por dioses y reyes. Para Platón, el ἀγαθός es un problema del conocimiento humano, se realiza el ποιεῖν en cuanto practicamos una ocupación. Los diferentes saberes manuales responden a la pregunta por la utilidad, Platón los clasifica en que son bienes por lo que producen, en cambio, las excelencias políticas son bienes en sí mismos y por lo que producen. El ἀγαθός que inicialmente contiene el significado de la utilidad o lo que produce, derivado de las artes, se transforma en el principio ontológico como causa del todo y que se desea por sí mismo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## 1. El problema del obrar en Homero

El término *poíesis* en los cantos denominados homéricos aparece de manera abundante, tanto como sustantivo, como en las diversas formas verbales; su significado está estrechamente vinculado a la *téchne* y expresa la actividad y elaboración de la obra manual, sin embargo, denota también algunas breves referencias de actividades noéticas que se realizan mediante el discurso y el pensamiento del guerrero. La *poíesis*, como una actividad manual en la construcción de barcos, tejidos, palacios y armas, ayuda en la formación del hombre homérico. Como inspiración divina al servicio del rey es una creación de instrumentos materiales que sirven para sostener una sociedad jerárquica y palacial; y en tanto acción noética, la *poíesis* ayuda a ordenar mediante el discurso, el lugar de los que mandan y de los que obedecen. Especialistas como Werner Jaeger y Emilio Lledó Íñigo omiten la importancia de la *poíesis* en la formación del hombre homérico y, en el diccionario *A Greek-English Lexicon* “LSJ” (1889) se reduce su significado tan sólo a la obra manual, omitiendo el sentido de actividad intelectual, indispensable en la comprensión de la *paideia* griega.

Todo especialista de la filosofía griega y en especial, de la filosofía de Platón, necesita comprender el significado de la poesía homérica, particularmente, la manera como el mundo homérico construyó e interpretó su ideal de ser humano. Desde Jenófanes de Colofón hasta el final de la filosofía helenística, la influencia de Homero en la educación y formación de los griegos es contundente y abrumadora. En gran parte de los diálogos, Platón mantiene un constante debate con la espiritualidad de la tradición que representa Homero. Por ejemplo,

en la *Apología de Sócrates*, resalta el valor de Aquiles para defender a su amigo Patroclo (28c-d). En el diálogo *Hippias Menor*, la discusión se centra sobre a quién hizo mejor Homero, si a Aquiles o a Odiseo (364b). Y en la *República*, todo el libro II está destinado a realizar una de las más profundas críticas a la poesía homérica. Por ello, los antecedentes del presente trabajo se ubican en uno de los fenómenos culturales de la antigüedad más difíciles de entender, por lo remoto del tiempo y lo problemático de las fuentes para reconstruir una tradición oral.<sup>5</sup>

La *poiesis* es una creación divina representada de manera categórica en las diversas fases de la religión griega. Inicialmente, en las narraciones de la Titanomaquia se percibe cuando los cíclopes fraguan el rayo como ofrenda y ayudan a Zeus a equilibrar las fuerzas de la batalla. Posteriormente, aparece simbolizada en Prometeo, quien como fuerza previsor de la naturaleza comprende la situación indefensa en la que ha quedado el hombre y decide robar el fuego para otorgarlo a la raza de los efímeros mortales. Hefesto construye las pulimentadas habitaciones de los dioses y forja las armas con las que el héroe Aquiles ingresa de nuevo en la batalla para cumplir su destino. Atenea posee las armas que inspiran el valor en el combate, pero también representa labores delicadas como el téjido y la fabricación del aceite de oliva.

---

<sup>5</sup> El problema de la tradición oral en Grecia ha sido ampliamente desarrollado por Erick Havelock en *Prefacio a Platón* (1963), Walter Ong en *Oralidad y Escritura* (1982). Ambos especialistas lograron consolidar una nueva interpretación de la cultura oral en Grecia, gracias a los trabajos de Milman Parry, editados por su hijo Adam Parry con el título de *The Making of Homeric Verse* (1971); el desciframiento de las tablillas del lineal B (1956), realizado por Michael Ventris y John Chadwick y la propuesta de interpretación de Homero expuesta por Friedrich August Wolf en *Prolegomena to Homer* (1795).

El pensamiento y la acción en el mundo homérico están determinados por los reyes y los dioses. Los guerreros micénicos viven en constantes campañas militares de saqueos contra otros pueblos, los ideales están vinculados a la riqueza y el honor, pero la acción militar está determinada por unos códigos de comportamiento bien establecidos por el rey (ἄναξ) y un compendio de mitos (μῦθος) que componen sus creencias religiosas. En la *Ilíada* y la *Odisea*, los términos más usados para denominar pensamiento son νόος y ψυχή, ambos muy marcados por significados religiosos. El término relacionado con las cualidades éticas e intelectuales del guerrero es la excelencia (ἀρετή), y la palabra para denominar una destreza física y de conocimiento manual es la τέχνη. Cada sustantivo tiene su correspondiente verbo que denota la acción del guerrero, bien sea, cuando está en el campo de batalla demostrando su valor y esforzándose por prosperar (ἀρετάω) o cuando realiza una actividad física que demuestre las habilidades y el dominio de un conocimiento manual (τεχνάομαι). El verbo obrar (ποιέω), tiene un carácter problemático en su significación, por un lado, está completamente relacionado con la aplicación del conocimiento manual, y por otro, hace breves relaciones a actividades de pensamiento. Aunque en Homero, literalmente, no se encuentra el ποιεῖν vinculado a la excelencia, sí hace referencia a funciones intelectuales que permiten determinar un campo semántico de suprema importancia en la problemática de la filosofía griega, a saber, el pensamiento y la creación intelectual como un obrar. En los poemas homéricos, el *poieîn* aparece múltiples veces vinculado al conocimiento manual, y muy pocas relacionadas con las excelencias, sin embargo, esta semilla del término permite que posteriormente los sofistas identifiquen a la *téchne* con la *areté* y que Sócrates y Platón, emprendan una fuerte crítica a los sofistas por establecer una identidad entre ambos términos

y determinar lo problemático de las excelencias como fundamento del conocimiento político.<sup>6</sup>

### 1.1 El significado de la obra manual para la formación del hombre homérico

En los cantos de la *Ilíada* y la *Odisea* se puede observar que la *poíesis* es una actividad de los dioses y de los héroes que produce grandes obras como vestidos, palacios e instrumentos para la guerra. Con la narración sobre la elaboración de túnicas y hermosos bordados, la creación de obsequios para las alianzas políticas y con el relato sobre la producción de armas, se transmite a la tradición la manera como se produce instrumentos que permiten a la aristocracia guerrera alcanzar la inmortalidad. Werner Jaeger (1992), en los capítulos de la *Paideia* dedicados a Homero, omite el significado de *poíesis* y su función relevante en la formación del hombre griego.

En el universo interpretativo de lo que se considera como la poesía homérica, la obra del alemán Werner Jaeger, sigue siendo vigente por su enfoque filológico, filosófico y cultural de Grecia, específicamente, los capítulos dedicados a Homero en la *Paideia* (1992). No obstante, las interpretaciones deben estar sujetas a constante revisión y análisis para intentar trazar nuevos derroteros interpretativos que ayuden en la comprensión del mundo griego, fundamento de la cultura occidental. En el caso de Jaeger, se pretende analizar la omisión del término *ποίησις*, aspecto significativo, ya que, la producción constituye una

---

<sup>6</sup> La crítica a los sofistas por considerar que las excelencias políticas son un arte manual se puede observar principalmente en *diálogos* como el *Menón*, el *Gorgias* y el *Protágoras*.

parte importante en la interpretación de conceptos tan relevantes como *téchne* y *areté* en la formación del hombre homérico. Por otro lado, el *Lexicón* (*A Greek-English Lexicon* “LSJ”, 1889), obra monumental realizada por Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, no presenta en sus diversas clasificaciones el *ποιέω* en su función de las excelencias humanas. Ambas omisiones son relevantes de explicar para comprender las dos funciones del *poieîn* y su lugar en el pensamiento homérico y, posteriormente, en la filosofía griega.

La interpretación de Werner Jaeger (1992) sobre Homero, en su obra *Paideia*, está delimitada por el análisis de los términos nobleza y *areté*.<sup>7</sup> Estos términos son interpretados a la luz de una concepción estética del mundo y como principio formador de la historia del pensamiento occidental. Con respecto a el término *παιδεία*, Jaeger (1992), resalta la imposibilidad de realizar el análisis en la *Iliada* y la *Odisea*, ya que, el uso del término *paideia* aparece tan solo hasta el siglo V a. C.

No es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar el origen de la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo V. Ello es, sin duda, sólo un azar de la tradición. Es posible que si descubriéramos nuevas fuentes pudiéramos comprobar usos más antiguos. Pero, evidentemente, no ganaríamos nada con ello, pues los ejemplos más antiguos muestran claramente que todavía al principio del siglo V

---

<sup>7</sup> Para Jaeger (1992), el tema que reúne los problemas más significativos de la *paideia* griega es la *areté*. La *areté* representa los más elevados ideales de una aristocracia guerrera, manifestados en una conducta de vida cuyo comportamiento es el heroísmo guerrero. La *areté* es la excelencia humana, pero también las cualidades atribuidas a los dioses, como el valor y la nobleza. La *areté* es una característica exclusiva de la aristocracia, ambos términos son indisolubles, tanto que provienen de la misma raíz (*areté* y *aristós*). La *areté*, como cualidad moral, no sólo hace referencia a la valentía, también significa prudencia y astucia, otras cualidades relevantes del guerrero (p. 20-22).

significaba la “crianza de los niños”; nada parecido al alto sentido que tomó más tarde y que es el único que nos interesa aquí. El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos (1992, p. 20).

Azar o no, ya casi un siglo después de la publicación de *Paideia*, todavía no se encuentran usos más antiguos del concepto, por lo menos los arrojados por medios digitales, tales como el *Thesaurus Linguae Graecae* y el *Greek Word Study Tool*. El uso más antiguo es el señalado por Jaeger en Esquilo,<sup>8</sup> en donde se señala que la madre tierra de Tebas, asumió la crianza y alimento de sus pobladores, por ello deben defenderla: “de nuestros hijos y de la tierra, nuestra madre y nodriza amadísima, pues ella trata con benevolencia a los niños que gatean por el suelo, y, asumiendo toda la carga de nuestra crianza, alimentó ciudadanos portadores de escudo, para que fuerais fieles en lo que ahora nos urge.” (*Siete contra Tebas*, v. 18).<sup>9</sup> También la referencia al término *paideia* se encuentra en Eurípides, donde se señala que los barcos poseían cuerdas entrelazadas hechas por la *paideia* de los egipcios (*Troyanas*, 129). En Lisias, se distingue entre la *paideia* de los hombres pobres y hombres ricos. Los pobres no poseían educación y sus labores las realizaban en el campo; las personas acomodadas se educaban en la ciudad (*Discursos* 20, 11). En Aristófanes, el argumento justo describe la educación antigua (*Nubes*, 961).<sup>10</sup> Por ello, Jaeger (1992) se ve obligado a realizar

<sup>8</sup> En la nota al pie de página número 1, Jaeger (1992) muestra la similitud entre el uso de *paideia* como crianza de niños y alimento (τρέφω) (p. 20).

<sup>9</sup> ἡ γὰρ νέους ἔρποντας εὐμενεῖ πέδῳ, ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον, ἐθρέψατ' οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους πιστοὺς ὅπως γένοιθε πρὸς χρέος τότε (*Siete contra Tebas*, v. 18).

<sup>10</sup> La educación antigua descrita por Aristófanes y defendida por el argumento justo, contiene una diversidad de preceptos de la mentalidad tradicional griega. Los niños debían guardar silencio y caminar por las calles ordenadamente. En invierno debían ir desnudos. En las clases debían cantar armoniosamente, y si realizaban bromas, los castigos eran severos. Los ejercicios físicos, los debían

un seguimiento al término excelencia (ἀρετή), estrechamente vinculado con el mejor (ἄριστος), y que se encuentra reiteradas veces en los poemas homéricos. Para Jaeger, el término *areté* es el testimonio que encarna los ideales más representativos de la aristocracia guerrera. La *areté* expresa el fragor de la mentalidad de los guerreros, sus hazañas, y transmite a los hombres de linaje, las prácticas para alcanzar la inmortalidad por heroicas batallas. No obstante, Jaeger (1992) deja de lado el término *poieîn*, que propiamente expresa un sentido concreto de la educación griega, en cuanto que, es en la práctica de conocimientos manuales donde se desarrollan las habilidades físicas que le permiten al hombre homérico construir conceptos similares en habilidades intelectuales, que posteriormente serán denominadas como *areté*.

La diferencia que establece Jaeger entre educación (παιδεία) y crianza es incuestionable, entendiendo por educación, la construcción de los ideales más altos a los cuales puede aspirar un ser humano en una cultura; y por crianza, la dedicación y cuidado de los aspectos más vitales de la supervivencia del niño. Sin embargo, no se puede dejar de lado el papel de la *poiesis* en el proceso de transformación y alcance de los ideales más excelsos de una sociedad. En la cultura griega, la *téchne* juega un papel determinante en la configuración del poder político y en la construcción del pensamiento. Zeus tiene que liberar a los Cíclopes y Hecatónquiros para restaurar el orden y equilibrio en el cosmos. Los Cíclopes representan, de algún modo, la alianza con una clase social especializada dedicada a la forja de los metales, ya que, son ellos quienes le construyen el rayo<sup>11</sup> a Zeus, quien, junto con la

---

practicar con mucho pudor. El comportamiento en la mesa debía ser ejemplar, sin mostrar glotonería por los alimentos (*Nubes*, 961-980).

<sup>11</sup> Según Hesíodo (2000), los cíclopes Brontes, Estéropes y Arges le fabricaron y regalaron el rayo a Zeus (Teogonía, v. 140-141)

fuerza bruta, representada por los gigantes, logra equilibrar las fuerzas contra los Titanes. También, el benefactor Prometeo representa a la sabiduría manual caracterizada como astucia (μητις).<sup>12</sup> La astucia no es una cualidad innata del ser humano, es el desarrollo de una sabiduría cultivada a partir de la práctica manual. La diosa Atenea es el cenit de la caracterización del pensamiento artesanal en la vida del hombre griego. Patrona de las artes,<sup>13</sup> siempre vinculada a los trabajos manuales en el pensamiento homérico:

Por su parte, Atenea, hija de Zeus, portador de la égida, dejó resbalar sobre el umbral de su padre el delicado vestido bordado, fabricado con la labor de sus propias manos, y vistiéndose con la túnica de Zeus, que las nubes acumula, se fue equipando con las armas para el lacrimógeno combate (*Ilíada*, 5,733-737).<sup>14</sup>

Atenea teje, de manera rigurosa y fina, sus propias túnicas. Las acciones de los dioses griegos revelan la mentalidad y el obrar de la élite griega.<sup>15</sup> La labor practicada por una diosa muestra una actividad característica de las mujeres de la aristocracia palacial. La *téchne* del tejer tiene un lugar preponderante en la vida palacial, no sólo para dar estatus y ornamento a

<sup>12</sup> Diodoro, el historiador, fue el primer escritor que señaló a Prometeo como el inventor de la técnica del fuego. Wilamowitz propone la división de dos prometeos: el Prometeo jonio-ático es el dios de la técnica del fuego, alfarero y metalúrgico. El Prometeo Beocio es el dios que representa el conflicto de los dioses (Vernant, 1973, p. 242-243).

<sup>13</sup> Atenea es considerada la diosa de la razón, pero también preside las artes, la literatura y la filosofía. Protege a las tejedoras, bordadoras e hilanderas, también se le atribuye la invención del aceite de oliva. (Grimal, 1965, p. 60).

<sup>14</sup> αὐτὰρ Ἀθηναίη κούρη Διὸς αἰγιόχοιο  
πέπλον μὲν κατέχευεν ἑάνον πατρὸς ἐπ' οὔδει  
ποικίλον, ὃν ῥ' αὐτὴ ποιήσατο καὶ κάμε χερσίν:  
ἦ δὲ χιτῶν' ἐνδῦσα Διὸς νεφεληγερέταο  
τεύχεσιν ἐς πόλεμον θωρήσσετο δακρυόεντα (*Ilíada*, 5, 733-737).

<sup>15</sup> Para Jaeger (1992), la aparición de Atenea en forma de Mentos, quien era amigo de Odiseo, guía la acción y gloria de Telémaco.

los guerreros, sino para ofrecer presentes y obsequios que permitan entablar alianzas.<sup>16</sup> La práctica de la *téchne* requiere el dominio de un conocimiento especializado en el tema de tejidos y bordados, así como, de mujeres expertas en el arte de tejer que transmitan los conocimientos aprendidos. La labor no sólo es una práctica sencillamente artesanal, también es política, en cuanto muestra el esplendor de las riquezas del palacio y permite entablar alianzas por medio de regalos. Además, en el dominio de conocimientos especializados, de la transmisión, difusión y aprendizaje de saberes se configuran dinámicas materiales que ayudan en la formación de un conocimiento más complejo como lo es la *areté*.

En la fabricación de escudos, el obrar del artesano se constituye en el dominio de un conocimiento y su transmisión.<sup>17</sup> En la *Ilíada*, Áyax, antes de enfrentarse a Héctor, aparece con un escudo cuidadosamente forjado, fabricado con siete pieles de los mejores bueyes y una lámina de bronce. El escudo fue obra de un gran artesano llamado Tiquio (*Ilíada*, 7, 222). El dominio del conocimiento de los metales, que marca el desarrollo de una gran época y el progreso de civilizaciones como los minoicos y micenas, contiene una vasta tradición en la fabricación de utensilios de bronce, principalmente, de armas como escudos y lanzas hechas para la guerra. El artesano, aunque no puede poseer la *areté*, ayuda a que la aristocracia guerrera la alcance y de esta manera logra participar de la gloria de ella; ya que, sin las armas rigurosamente elaboradas por los artesanos, el guerrero quedaría indefenso. Tiquio, era el mejor en el arte de hacer escudos y esta condición le permite ser nombrado por los poetas y

---

<sup>16</sup> En la *Ilíada* (v. 215-220), Diomedes le recuerda a Glauco que tienen antigua hospitalidad. Eneo, abuelo de Diomedes hospedó a Belerofontes, abuelo de Glauco. Ellos se obsequiaron presentes de hospitalidad, Eneo obsequió un cinturón de reluciente púrpura y Belerofonte entregó una copa de doble asa. Dicha alianza y pacto impidió el combate entre ambos guerreros.

<sup>17</sup> Los griegos no desarrollaron la técnica al nivel de otras civilizaciones antiguas, sin embargo, transmitieron a sus sucesores inventos de gran importancia como la pieza de fundición de bronce (M.I. Finley, 1984, p. 200).

participar un poco de la inmortalidad de los héroes. El experto era un *aristos*, pero no alcanzaba la *areté*, característica exclusiva de la aristocracia guerrera.

## 1.2 El significado del obrar intelectual para la formación del hombre homérico

El lenguaje como *poíesis* es una creación por medio del cual los dioses y los héroes expresan palabras inmortales y está relacionado con la acción y la política del hombre homérico, en cuanto el guerrero se interroga por la realización de lo mejor o de los males, y convoca a la asamblea para producir decisiones políticas que marcan el destino del poder de los seres humanos. El diccionario LSJ (1843) omite el significado noético del *poieîn* en Homero, limitándolo a su función de obra manual, aspecto que no permite observar las diversas nociones del significado referentes a las excelencias humanas.

El diccionario LSJ (1843), establece varias clasificaciones de los significados del hacer (*ποιεῖν*). Uno es el obrar en cuanto hacer manual y producir,<sup>18</sup> otro en cuanto traer a la existencia o crear.<sup>19</sup> El obrar como producir, también tiene el sentido de producción de la naturaleza. El producir, en la matemática, tiene el sentido de resultado. En la poesía y la literatura está relacionado con la composición y la escritura. El obrar tiene un sentido lógico

<sup>18</sup> “make, *produce*, first of something material, as manufactures, works of art, etc. (opp. *πράττειν*, Pl. Chrm.163b), in *Hom. freq. of building*, π. δῶμα, τύμβον, *Il.* 1.608, 7.435; “εἶδωλον” *Od.* 4.796; π. πύλας ἐν [πύργοις] *Il.* 7.339; of smith’s work, π. σάκος *ib.* 222; “ἐν [σάκει] ποίει δαίδαλα πολλά” 18.482” (Liddell y Scott, 1843, p. 3131).

<sup>19</sup> “create, *bring into existence*, “γένος ἀνθρώπων χρύσειον” Hes. Op. 110, cf. Th.161, 579, etc.; “ὁ ποιῶν” *the creator*, Pl. Ti. 76c” (Liddell y Scott, 1843, p. 3131).

en cuanto posee el sentido de causa. En la religión, el *poiêîn* está vinculado a las prácticas rituales y celebraciones del culto. Predicar o interpretar oráculos también son un hacer. El obrar está estrechamente vinculado al tiempo y la *téchne*, específicamente, se resalta el obrar en la guerra y en la medicina. Sin embargo, y a pesar de ser una clasificación muy exhaustiva, se omiten diversos sentidos del *poiêîn* en Homero relacionados con las capacidades intelectuales y la *areté*. La única referencia en concreto que hace el LSJ (1843) es el uso de intención o considerar, pero este significado no se halla en Homero, sino en autores posteriores.

Como bien lo señala el diccionario LSJ (1843), en la *Ilíada* y la *Odisea*, el sentido del verbo *ποιέω* está orientado a la producción manual. En la *Ilíada* se puede observar cómo Homero emplea el sentido del *poiêîn* al señalar que el dios Hefesto fabricaba casas para los dioses: “Mas al ponerse la refulgente luz del sol, se marcharon a acostarse cada uno a su casa, donde a cada cuál una morada el muy ilustre cojitranco, Hefesto, había fabricado con su mañoso talento” (*Ilíada*, 1, v. 608). El obrar es el resultado de una sabiduría manual cuya finalidad es la realización de un objeto concreto, como un palacio o una casa. En el hacer manual, la educación manifiesta su sentido más primordial, tanto en el dominio de una *téchne* como en la transmisión de los conocimientos a las posteriores generaciones. Un Pasaje similar del obrar en su función manual, se encuentra en el canto VII de la *Ilíada*, cuando se describe un rito funerario realizado por los Aqueos, que reunidos alrededor de una pira hacen un túmulo mortuorio y construyen altas torres para su refugio (*Ilíada*, 7, v. 435). Cuando no se realizaba la exhibición de la valentía del guerrero, el poeta narraba las funciones del *poiêîn* con respecto a la cremación de los cuerpos caídos en combate, así como, la realización de altas torres para la defensa. El obrar está en función del respeto a las tradiciones sagradas de

honrar al compañero de batalla y en prepararse para un nuevo combate. La *téchne* y la *areté*, sólo es posible percibir las en el obrar.<sup>20</sup>

Pero el obrar de la *téchne*, no se limita exclusivamente a una función inconsciente y manual, también incluye, naturalmente, a la inteligencia y a un tipo de dinámicas que configuran el pensamiento ético y racional. La creación de fortificaciones, barcos, armas etc., exige habilidades intelectuales que desarrollan el proceso del conocimiento, el aprendizaje y la enseñanza, principalmente expresados a través del lenguaje.

El diccionario LSJ (1843), no registra el análisis del adjetivo *ποιός* como una expresión del obrar en el lenguaje, y aunque caracterizado como un término para introducir una pregunta, también hace referencia al verbo *poieîn*.<sup>21</sup> En la *Ilíada*, Hera le pregunta a Zeus por la palabra que ha expresado y Zeus advierte a Hera de no inmiscuirse en los asuntos que no quiere expresarles a los dioses (*Ilíada*, 1- v. 552). La expresión muestra la posibilidad de entender el lenguaje como un obrar, como un actuar que tiene similitud con el obrar manual, pero que está vinculado a una naturaleza distinta. La pregunta ¿qué palabra haz dicho?<sup>22</sup> Es la comprensión del decir como un obrar. En otros versos, nuevamente Hera pregunta a Zeus por las palabras que ha proferido. El obrar está relacionado, en plena deliberación de los

<sup>20</sup> Emilio Lledó Iñigo (1988) señala que el *ethos* no surge de una reflexión sobre la experiencia, sino que se condensa en las obras y actividades de los hombres (p. 17).

<sup>21</sup> Ἀτρεΐδη ποιόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; (*Ilíada*, 4, v. 350).

<sup>22</sup> En el canto I de la *Ilíada*, verso 552, el término empleado es *mithos*, que en este sentido no tiene el significado de narración de una historia épica; sin embargo, tiene el contexto de palabra sagrada, porque la expresó Zeus. Por otra parte, también designa algo oculto, ya que, Zeus no revela su pensamiento. En el canto IV, verso 26, el mito no es una palabra, sino una deliberación y una propuesta planteada por Zeus para acabar la guerra. Mito contiene características de la justicia, en cuanto, Zeus propone acabar la guerra para que la ciudad de los troyanos no sea destruida y los argivos puedan recuperar a Helena. El mito es un razonamiento y una deliberación de los dioses, pero es algo oculto, porque no revela lo que ocurrirá.

dioses, con una propuesta de Zeus de acabar con la guerra (*Ilíada*, 4, v. 26). El lenguaje como acción contiene elementos de pensamiento que permiten discutir y deliberar. El pensamiento es una actuar. Pero la pregunta para increpar por algo dicho, no sólo se queda en el ámbito de los dioses, también se expresa en el mundo de los hombres. La expresa Odiseo para reclamar a Agamenón por sus señalamientos de cobardía, aclarando sobre su indiscutible disposición para el combate (*Ilíada*, 4, v. 350). La recriminación de Odiseo por las palabras que Agamenón ha dejado escapar de su boca, está sustentada en la acción frente a la batalla. Odiseo no permite que las palabras contradigan sus actos. La palabra como un obrar ratifica o pone en tela de juicio la inmortalidad del guerrero.

Por otra parte, no sólo las anteriores expresiones son prueba de que el *poieîn* se remite a un actuar que no se limita a lo manual, sino a un obrar que vincula a la inteligencia y la *aretê*; también expresiones como hacer lo mejor o el bien, lo demuestran. En el canto VI de la *Ilíada*, verso 56, Agamenón reprende a Menelao por no matar a un renombrado guerrero troyano, preguntado si los troyanos hicieron lo mejor cuando estuvieron en su palacio. El hacer lo mejor, no se refiere a un obrar manual, sino a un comportamiento determinado por pactos establecidos previamente. Los troyanos no realizaron lo mejor en su actuar, y por ello, Agamenón ordena el castigo. En el canto XIII, verso 120, Poseidón reprende a las huestes aqueas, exhortando al combate, de lo contrario se agravarán los males. El obrar está relacionado con el mal, pues la negligencia o apatía del guerrero conllevan a la derrota. El obrar claramente está relacionado con una conducta que puede producir males.

Otra función del *poieîn* está relacionada con la realización de la asamblea. En el canto VIII de la *Ilíada*, verso 2, se puede observar a Zeus realizando una asamblea de dioses. El obrar de Zeus, hacer una asamblea, es un acto de poder, una facultad de convocar a los dioses

para discutir el destino de los seres humanos. Nuevamente, aunque el *poieîn* está configurado a partir de un obrar manual, en la realización de la asamblea de los dioses, el obrar se refiere a la inteligencia y al poder. Pero no sólo los dioses realizan asambleas, también los príncipes realizan sus reuniones para tomar decisiones acerca del combate. Héctor también convoca a su asamblea (*Ilíada*, VIII, 489).

El sentido de la obra manual, descrito en los diversos pasajes poéticos de la tradición homérica y delimitado en un aspecto bajo el nombre de τέχνη, influyó profundamente las diversas capas del lenguaje y del pensamiento griego. En Hesíodo se ordena a los esclavos construir cabañas, ya que no siempre será verano (*Hesíodo*, 503). El obrar en la construcción está mediado por el conocimiento de la τέχνη; y aunque la orden está dirigida hacia los esclavos, la exhortación moral está destinada al pueblo griego a tener una inteligencia previsor. En Heródoto, el obrar se encuentra descrito en la construcción de templos, principalmente en edificaciones fastuosas realizadas en piedra toba y mármol (Libro 5, 62). También aparece la primera referencia de *poíesis* en el sentido de poesía, cuando señala que los egipcios organizaron una especie de calendario en el que cada mes y día corresponde a un dios específico, determinando así el destino y muerte de los hombres según el día de su nacimiento, invenciones de las cuales se han valido los poetas griegos (Libro 2, 82).

El obrar está mediado por una sabiduría más sofisticada en el empleo de conocimientos y materiales de construcción, pero la práctica depende de su dominio. La construcción del templo, no sólo tenía una exhibición de sabiduría y estética, la finalidad de este obrar estaba encaminada a la acción religiosa de una familia.

Los sentidos del *poieîn* permiten observar los campos semánticos a partir del cual se configuran los divergentes aspectos del pensamiento griego que serán determinantes en la comprensión de las problemáticas del siglo V a. C. y posteriormente, en la comprensión de la filosofía de Platón. Jaeger (1992), al omitir el término, cohibe la posibilidad de entender el papel de la *téchne* en la configuración de la inteligencia, así como, limita la educación del guerrero a la práctica de la *areté*. El trabajo manual ayuda a formar la inteligencia y sus dinámicas son la base para construir significados mucho más complejos. La mayoría de las acepciones del diccionario LSJ (1889), limitan el término al significado manual, el empleo de otros usos, principalmente en la *Ilíada*, permiten observar el desplazamiento semántico de un significado eminentemente manual a un sentido más complejo que involucra las facultades más profundas de la inteligencia humana.

www.bdigital.ula.ve

## 2. El obrar en cuanto una práctica racional en Platón

El concepto de *poíesis* en Platón rompe el molde de significados vinculados con la obra material y con las excelencias, y se convierte en un pensar sobre la creación misma. La *poíesis* de medicina, que no se reduce tan sólo a una práctica manual, obliga a pensar metodológicamente en cuanto en un pasaje del diálogo el *Fedro*, sobre la medicina hipocrática, se plantea que para conocer la naturaleza de las cosas es necesario analizar su naturaleza simple o compuesta. Si es compuesta se debe descomponer en sus partes simples y, si es simple, se debe analizar la capacidad de cada parte. A la vez, la *poíesis* obliga a pensar teóricamente en cuanto se debe definir su objeto de conocimiento y finalidad para la

comunidad política. En el libro I de la *República*, a manera de método, Sócrates propone observar la justicia en la *polis* y posteriormente en el alma; y de manera teórica propone contemplar la génesis de la *polis* desde la *polis* bucólica hasta la *polis* hedonista, para hallar el origen de la justicia y de la injusticia.

Con la aparición de la *polis*, el pensamiento creador, libre de las ataduras establecidas por la jerarquía de un rey, interpreta el mundo a partir de una racionalidad que tiene como bienestar la comunidad política. En la literatura griega de los siglos V y IV a. C., los significados de ποιήσις relacionados con las actividades intelectuales se vuelven numerosos, la acción debe estar mediada por el logos, y este tanto en su expresión oral como escrita es un constructo que determina el comportamiento de los jóvenes. En los aforismos de Heráclito<sup>23</sup>, en el poema de Parménides, en la comedia de Aristófanes<sup>24</sup>, en la historia de Heródoto<sup>25</sup> y Jenofonte<sup>26</sup>, en la oratoria de Demóstenes y Esquines, y en la filosofía de Aristóteles, entre otros autores, el *poieîn* se refiere a múltiples significados diferentes al obrar manual que contribuyen en el proceso de la desacralización de la *physis*, el desarrollo de la *téchne*, la aparición de la democracia y la consolidación de la filosofía.

En los primeros diálogos de Platón, se observa a la *poíesis* de los poetas y los sofistas construir argumentos en la asamblea y defender causas justas o injustas, persuadir a la multitud sobre las decisiones políticas, exhibir conocimientos y cobrar por la enseñanza; y a

---

<sup>23</sup> En Heráclito el término ποιέω aparece 6 veces según la edición de M. Marcovich (1965), respectivamente en los fragmentos 1, 17, 29, 44, 50 y 51.

<sup>24</sup> En *Las aves* el término ποιέω y sus acepciones aparecen 25 veces, en *Las ranas* 51 veces, en *Las nubes* 29, en *Las avispas* 33, en *Los caballeros* 33 veces, en *Lisístrata* 33, en *La paz* 41 y en *Pluto* 42 (Perseus Digital Library, 1995).

<sup>25</sup> En *Los Nueve libros de Historia* de Heródoto el ποιέω aparece aproximadamente 752 veces (Perseus Digital Library, 1995).

<sup>26</sup> La estadística de la frecuencia de la palabra ποιέω en Jenofonte muestra en *Helénicas* 37 veces, en *Anábasis* 50, en la *Apología de Sócrates* 6 y en el *Simposio* 9 (Perseus Digital Library, 1995).

la *poíesis* socrático-platónica, se observa en su propuesta de reformar la religión con nuevos mitos que expresen un ideal pleno de ciudadano y transformar a la poesía en un conocimiento que promueva la excelencia, y no la discordia y la injusticia. Esta profunda evolución de la escritura convierte al obrar del ser humano en centro de debate del pensamiento griego, y aunque persisten las explicaciones religiosas del origen del hombre, se presentan nuevas alternativas de interpretar el mundo y la acción humana, principalmente su actividad racional, que ya no está exclusivamente regida por dioses y reyes, sino por leyes y argumentos. En el caso de Platón, el ποιεῖν alcanza el nivel más alto de la racionalidad griega, ya que emplea el término para determinar qué tipo de obrar es la excelencia política; y en la búsqueda de una teoría y un método para plantear la excelencia como conocimiento, postula al pensamiento como un obrar. En los diálogos de madurez define a la *poíesis* como una creación múltiple y señala que toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices son denominados creadores (*Simp.*, 205b-c).

Las apariciones de ποιέω en la filosofía presocrática<sup>27</sup> son menos frecuentes, sin embargo, permiten detallar significados e interpretaciones que contribuyen al desarrollo histórico del concepto. En los fragmentos de Heráclito de Éfeso, el significado del *poieîn*, ya no está vinculado con el sentido homérico de producir bienes materiales, sino relacionado a la acción del ser humano con su actividad intelectual. En el fragmento 1,<sup>28</sup> Heráclito cuestiona a los hombres por no comprender el λόγος, ellos olvidan tanto lo que hacen

---

<sup>27</sup> Para una ubicación más exacta de la aparición de ποιέω en la filosofía presocrática consultar el *Wortindex* de Diels (1960, p. 360).

<sup>28</sup> El fragmento 1 de Heráclito, se puede encontrar en la obra de Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 132. En la obra de Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, IX, 9, 3. Clemens, *Stromateis*, V, 111, 7.

(ποιοῦσι) estando despiertos como lo que hacen estando dormidos<sup>29</sup>. Para Heráclito, el obrar no se realiza inconscientemente, sino que la acción está mediada por el *logos*. El hombre olvida sus actos, su *poieîn*, porque no piensa y cuando no piensa el *logos* olvida la experiencia de la vida cotidiana. Heráclito emplea términos para mostrar al pensamiento como una actividad. Razonar (λόγος), exponer (διηγέομαι), dividir (διαίρέω) y mostrar (φράζω) son verbos utilizados para manifestar la actividad de la inteligencia. El *logos* es un devenir racional vinculado con lo real y donde todas las cosas llegan a ser, sin embargo, no es escuchado por la mayoría de los hombres. La explicación es una actividad racional que permite entender las cosas, la división conocer su naturaleza y el mostrar revela las cosas como son. Pero también, Heráclito muestra términos de la acción humana vinculados al *logos*. El ensayar, el obrar y el hacer son verbos vinculados a una práctica racional, además identifica al hacer (ποιεῖν) como sinónimo de obrar (ἔργον).

En Aristófanes, el uso del *poieîn* está más vinculado a un comportamiento ético y político que produce la vergüenza o el honor. Se realiza una similitud entre la acción material y la acción intelectual sin el mayor inconveniente. El término se emplea en el sentido de producir actos vergonzosos. En las *Nubes*, el argumento justo exhorta a los jóvenes a obrar correctamente, a odiar el ágora y alejarse de los baños públicos, a molestarse con las burlas de los demás, a ofrecer el asiento a los mayores de edad, a no portarse mal con los padres y a no hacer actos vergonzosos. La personificación del argumento justo que invita a obrar correctamente es posible, porque la escritura se ha convertido en una nueva *téchne* que entre otras funciones sirve para la formación de la juventud. Para Jaeger, la nueva técnica es una

---

<sup>29</sup>τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλαυθάνονται (Perseus Digital Library, 1995).

expresión metódica de la formación espiritual que se deriva del lenguaje, el discurso y el pensamiento (1992, p. 64). El argumento, bien sea escrito o elaborado oralmente es un invento que produce un comportamiento. En la época homérica no se podía considerar una creación, sino una verdad revelada por los dioses y reyes para la organización del mundo social y político, en cambio, en la época de Aristófanes, la escritura es un medio de difusión y crítica del pensamiento. Para Vernant (1992), la palabra es un instrumento de la vida política. La escritura permite la divulgación de conocimientos, es un bien común de los ciudadanos y es el invento más fundamental de la *paideia* (p. 64).

En otro pasaje de *Las Nubes*, Aristófanes narra el encuentro entre Estrepsiades y Sócrates. Estrepsiades lleva a Filípides donde Sócrates para que aprenda a defenderse en el tribunal. Sócrates se retira y aparecen la personificación del argumento justo y del injusto. El argumento justo desafía al argumento injusto y éste promete destruirlo. El argumento justo pregunta qué hace de inteligente el argumento injusto para derrotarlo y éste responde que cosas novedosas. El argumento justo pregunta por lo que produce. Los argumentos deben producir algo, no solamente instrumentos materiales, sino comportamientos de la educación humana que están destinados a la vida política. El objetivo de la nueva *téchne* argumentativa es la defensa en el Tribunal, por ello el argumento justo pregunta por el efecto que produce el *logos* injusto, pero esta producción es cuestionable, como señala Jaeger, el *logos* injusto con su retórica se ufana de ser el primer arte en contradecir las leyes ante los tribunales y defender las peores causas para salir vencedor (1992, p. 110). Por otro lado, el argumento justo produce el carácter férreo de los guerreros que defendieron a Grecia en la batalla de Maratón. El *logos* justo produce acciones justas, en cambio el argumento injusto produce estratagemas retóricas. A lo anterior nuevamente Jaeger señala que la educación antigua

representa al *logos* justo. Una educación se debe recomendar por lo que produce, con el ejemplo de la *paideia* antigua se observa una conducta virtuosa. El orden y la disciplina, tanto en la calle como en la escuela, representan el comportamiento del niño. De este modo se educaba a la generación que venció en la batalla de Maratón. El Coro exalta a los hombres que vivieron en aquellos tiempos hermosos en los que reinaba la *sofrosyne*.

En el plano de la historia, el *poiêin* mantiene el significado de producción manual, como en Heródoto, pero en Jenofonte se observa que la acción intelectual del ser humano puede producir la justicia o la injusticia. En un pasaje de la *Anábasis* se narra la rebelión de los soldados griegos pagados por Ciro. Su jefe Clearco los persuadió con una astuta estrategia para tranquilizarlos, así, entre lágrimas y un dramatismo de arrepentimiento expresa su dilema: traicionar a sus soldados y mantener la amistad con Ciro o traicionar a Ciro y mantener la amistad con sus soldados griegos. Opta por traicionar a Ciro sin saber si está realizando lo justo. Pero, posteriormente le envía un mensajero a Ciro a comunicarle la estrategia. Independientemente de la astucia de Clearco para engañar a sus compañeros, utiliza el verbo en futuro exponiendo que no sabe si obrará o producirá lo justo. De una decisión se puede producir una acción justa o injusta que determina el destino de los seres humanos. En Jenofonte el significado del *poiêin* establece que se puede hacer, realizar o producir un comportamiento, una decisión o una acción justa. Lo anterior anticipa la pregunta de Platón ¿cómo se produce lo justo?, ¿es posible producir lo justo de la misma manera como se produce un barco? La actuación de Clearco plantea diversas interpretaciones que impiden determinar lo justo: 1) Si obra justamente con los mercenarios griegos amigos, entonces obra injustamente con Ciro. 2) Si obra injustamente con los mercenarios griegos, entonces obra justamente con Ciro. 3) Si obra injustamente con los mercenarios griegos, entonces obra

injustamente con Ciro. 4) Si obra justamente con los mercenarios griegos, entonces obra justamente con Ciro. A las anteriores posibilidades se suma la dificultad socrática de cómo saber cuál es el amigo y cuál el enemigo, porque se puede obrar mal con un amigo creyéndolo enemigo y bien con un enemigo creyéndolo amigo (*Rép.*, 334c).

El campo semántico del *poiên* en Platón es muy amplio, el obrar no se delimita exclusivamente a las artes y oficios cuya finalidad es una producción concreta, antes bien, la mayor amplitud de sus significados se encuentra fuera de la utilidad de la *téchne*, y éstos se hallan vinculados a las excelencias humanas. En los diálogos de Platón, el *poiên* está vinculado a lo político, la educación, la poesía, la religión y, naturalmente, a las artes y los oficios.

En la época homérica, la palabra estaba al servicio del rey. La función del *epos* y del mito era organizar la vida social y establecer las relaciones de poder entre los que gobiernan y los que obedecen. No se podía concebir el *logos* como una producción o invención humana, ya que, desestabilizaría el orden jerárquico y la vida palacial. La palabra era otorgada por los dioses a la aristocracia guerrera para sustentar el cosmos. En la época de Platón y su síntesis de la tradición intelectual griega, expuesta en los diálogos, los argumentos se producen como se construye una edificación o un barco, el discurso es un *poiên*. La aparición y consolidación de las *polis* como la alternativa política y de organización social más importante en la historia de la humanidad, diferente a la estructura palacial, además, la elaboración de discursos para participar en la asamblea, así como, la consolidación de la literatura en todas sus formas de expresión (tragedia, poesía, historia, filosofía, etc.), convierten a la acción humana en centro de debate político y social.

La *Apología de Sócrates*<sup>30</sup> es la defensa de la acción coherente de un filósofo con argumentos y con hechos. En primer lugar, contra los primeros acusadores: el rumor; en segundo lugar, contra la acusación escrita entablada por Ánito, Meleto y Licón. La *Apología de Sócrates* es la defensa de la justicia en la que el filósofo justifica su ocupación. La filosofía es una práctica de la justicia cuya defensa está por encima del temor a la muerte. La filosofía es el reconocimiento de la ignorancia y una indagación crítica hacia los que creen conocer. Además, Sócrates justifica por qué su acción es privada y no pública (28a-35d).

Cuando Sócrates se defiende frente a los primeros acusadores, cuestiona el rumor de los atenienses por su mala fama y advierte las dificultades de cambiar las tergiversaciones, ya que, no se puede modificar una opinión arraigada en las personas durante tanto tiempo y tampoco refutar a acusadores que son como sombras, pues quien rumora nunca está presente (19a-24b). Sócrates hace su defensa para arrancar la mala opinión que tienen los atenienses de él, y también obedecer a la ley. Los tergiversadores calumnian a Sócrates atribuyéndole tres delitos: primero, investigar cosas subterráneas y celestes; segundo, hacer más fuerte el

---

<sup>30</sup> La *Apología* pone en evidencia dos manifestaciones del poder como instrumento de control político: el miedo al rumor y el miedo a la muerte. La *Apología* se puede dividir en cuatro partes: La primera parte, una preparación de la defensa en la que a manera de preludio se presenta el esquema de los elementos con que Platón sustenta la defensa del obrar de Sócrates (17a-18c). La segunda parte desarrolla la defensa ante los primeros acusadores y segundos acusadores, en la cual, hay que tener en cuenta el énfasis de Platón por diferenciar los primeros acusadores de los segundos (18e-28a). La tercera parte es la justificación de la ocupación de Sócrates, importante para plantear el lugar, el papel del filósofo y el conocimiento en la *Polis* ateniense (28a-35d). Y finalmente, la asamblea declara culpable a Sócrates y posteriormente lo condena a muerte, aspectos de gran relevancia para evidenciar la crítica a las prácticas judiciales del momento y las reflexiones socráticas acerca de la muerte (35d-42a).

argumento más débil (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν) y tercero, enseñar estas cosas a otros (19b-c).<sup>31</sup>

La acusación<sup>32</sup> tiene dos partes, en la primera parte, se emplean los verbos defender y hacer para expresar la actividad intelectual y práctica de Sócrates. Con el empleo del verbo ἀπολογέομαι que se traduce como defenderse o hablar en defensa propia, Sócrates muestra su actividad, en cuanto la defensa busca en palabras como en hechos demostrar la verdad. El discurso de la defensa está sustentado en hechos como el respeto a la ley y a la justicia, no está basado en hermosas palabras adornadas con efectos retóricos. También, la acción de defenderse a sí mismo es una evolución de la civilización occidental. En la época de los mitos narrados por Homero la justicia se resolvía de manera ordálica, dependía de los dioses y del criterio del rey. En el siglo V a. C., ya existían mecanismos y medios para desarrollar una defensa apropiada. Señala Taylor, que el caso de impiedad por parte de Sócrates lo asumió el arconte rey, ya que este funcionario asumía los asuntos religiosos; su misión era verificar que la acusación tuviera forma legal, anotar la contestación, tomar la declaración de los testigos y hacer las disposiciones legales para llevar el caso ante un jurado popular. El arconte

---

<sup>31</sup>Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτὰ ταῦτα διδάσκων.

<sup>32</sup> Según Diógenes Laercio, Ánito odiaba las burlas de Sócrates e incitó en su contra a Aristófanes, indujo a Meleto a acusarlo de impiedad y corruptor de la juventud. Polieucto dictaminó la sentencia, según Favorino. Hermipio señala que el argumento de acusación lo realizó el sofista Polícrates y el orador Licón organizó toda la acusación. Antístenes en las *Sucesiones de los filósofos* y Platón en la *Apología* dicen que los acusadores fueron Ánito, Meleto y Licón. Favorino en libro II de sus *Comentarios* dice que el argumento de la acusación no pudo ser de Polícrates, ya que, éste hace mención a los muros de Atenas que restauró Conón seis años después de la muerte de Sócrates, prueba que resulta verdadera para Diógenes (*Perseus Digital Library*, 1995). E. Taylor señala que la referencia a la acusación se encuentra en Diógenes Laercio, que parece ser una transcripción del documento auténtico que se conservaba en el siglo II d. C., la supuesta autoridad es de Favorino Arlés, erudito del reinado del emperador Adriano (p. 88).

rey presidía las sesiones en el juicio, pero no tomaba parte en las decisiones finales del proceso, para ello estaban los jurados. Los jurados eran jueces, formaban un grupo numeroso, designados únicamente para tratar el caso, debían decidir por sorteo y votar en secreto. Un proceso con un tribunal constituido de tal manera era una asamblea pública (2004, p. 87). La polis tiene leyes y tribunales en las que se construye discursos para la defensa en caso de acusación de delito. El uso del verbo *poieo* está empleado para señalar que se construyen argumentos para una defensa. El lenguaje se hace, se construye para la vida social y política. El lenguaje es un artificio, un constructo. Para Sócrates y Platón el lenguaje no debe ser un aparataje de argumentos retóricos, sino debe tener pruebas basados en la verdad y en los hechos. Sócrates estructura de manera lógica su defensa. El objetivo contra los primeros acusadores es cumplir la ley y arrancar la mala opinión de la mentalidad de los atenienses, pero también está disfrutando del derecho fundamental a la defensa ante una acusación probando su inocencia.

En la segunda parte, Sócrates expone las calumnias sobre las que los tergiversadores sustentan su acusación:

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole crédito también, ha presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada. «*Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros*». Es así, poco más o menos (19a-c).

Señalar que Sócrates hace el argumento débil más fuerte es confundirlo con un sofista. Los sofistas producen argumentos y discursos para defender causas en el tribunal. Este aspecto está en el programa de enseñanza de los sofistas, sin embargo, hay que entender que la sofística tiene varias etapas y en el momento del juicio contra Sócrates, los sofistas se parecen más a Eutidemo, quien ha degradado la retórica y defiende causas independientemente de si son justas o injustas, y no a baluartes de la retórica como Gorgias, Protágoras y el mismo Hippias de Élida. Así, la argumentación se desarrolla como una *téchne*, se produce y esa producción tiene un fin social. El lugar principal de la retórica es el tribunal y su objetivo es ganar causas y defenderse contra los enemigos. Al comienzo del *Hippias Menor*, el joven Éudico, sorprendido, pregunta a Sócrates el porqué del silencio después de la exposición de Hippias y por qué no alaba o refuta, sobre todo después de quedarse los que les gusta emplear el tiempo en filosofía. Sócrates responde que naturalmente le interesa discutir sobre el tema tratado por Hippias acerca de la *Ilíada* y la *Odisea* (363a-c).<sup>33</sup> Hippias responde que evidentemente aclarará cualquier inquietud de Sócrates, ya que lo ha hecho en múltiples ocasiones en las olimpiadas, cuando le preguntan después de una exposición (363d).<sup>34</sup> En el pasaje inicial del diálogo *Hippias Menor*, Platón, nuevamente presenta las diferencias a nivel metodológico y educativo entre los sofistas y Sócrates. Los sofistas exponen temas que agradan a la multitud, su objetivo principal es realizar una exhibición de

<sup>33</sup> Ἰππίου ὦν νυνδὴ ἔλεγεν περὶ Ὀμήρου. καὶ γὰρ τοῦ σοῦ πατρὸς Ἀπημάντου ἤκουον ὅτι ἡ Ἰλιάς κάλλιον εἶη ποίημα τῷ Ὀμήρῳ ἢ ἡ Ὀδύσεια, τοσοῦτῳ δὲ κάλλιον, ὅσῳ ἀμείνων Ἀχιλλεὺς Ὀδυσσεύς εἶη: ἐκάτερον γὰρ τούτων τὸ μὲν εἰς Ὀδυσσεά εἶπε πεποιηθῆναι, τὸ δ' εἰς Ἀχιλλέα. περὶ ἐκείνου οὖν ἡδέως ἂν, εἰ βουλομένῳ ἐστὶν Ἰππία, ἀναπυθοίμην ὅπως αὐτῷ δοκεῖ περὶ τῶν ἀνδρῶν τούτων, πότερον ἀμείνω φησὶν εἶναι, ἐπειδὴ καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ παντοδαπὰ ἡμῖν ἐπιδέδεικται καὶ περὶ ποιητῶν τε ἄλλων καὶ περὶ Ὀμήρου.

<sup>34</sup> καὶ γὰρ ἂν δεινὰ ποιήην, ὦ Εὐδিকে, εἰ Ὀλυμπίαζε μὲν εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν, ὅταν τὰ Ὀλύμπια ἦ, ἀεὶ ἐπανίων οἴκοθεν ἐξ Ἥλιδος εἰς τὸ ἱερὸν παρέχω ἑμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἂν τις βούληται ὦν ἂν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ἦ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις ἐρωτᾷ, νῦν δὲ τὴν Σωκράτους ἐρώτησιν φύγοιμι.

sus conocimientos y adquirir renombre para que los jóvenes adquirieran sus enseñanzas, no obstante, el programa de enseñanza de los sofistas no es baldío y sin sentido. Al plantear como tema Hippias qué héroe griego es mejor, si Aquiles u Odiseo, no está comparando dos guerreros a partir de sus destrezas bélicas, Hippias está planteando un problema del actuar social y político. A Aquiles se le caracteriza como el más veraz y a Odiseo como el más mentiroso. Aparece la verdad y la mentira como modelos de comportamientos encarnados en dos grandes héroes. Por otra parte, el filósofo no exhibe el conocimiento, sino que dialoga. La filosofía es una actividad crítica, en la que, mediante preguntas, respuestas y refutaciones, se busca corroborar que los que pretenden saber, realmente saben.

El diálogo *Hippias Menor* muestra la imposibilidad de identificar de la misma manera el obrar de la *téchne* y el obrar de la *areté*, ya que, en la *téchne*, el artesano en tanto que conocedor es el más capaz de decir la verdad y la mentira, por ello, es el mejor; en cambio, en las excelencias no puede ser el mejor el más mentiroso, el hombre bueno y justo en tanto conocedor y experto no puede ser el más mentiroso (363a-376c). En la introducción al diálogo se presenta la diferencia entre el obrar del sofista, basado en un discurso narrativo mediante la exposición y la acción, del socrático caracterizado por el diálogo mediante preguntas (363a-376c). La pregunta central del diálogo versa alrededor de a quién hizo o compuso mejor Homero, si a Aquiles o a Odiseo. El término *poiêîn* no hace referencia a una composición escrita, sino a una creación literaria por parte del poeta. Sócrates pregunta a Hippias por a quién hizo mejor Homero, si a Aquiles o a Odiseo, ya que, cuando estaba haciendo su exposición, no entendió sus argumentos, y no se atrevió a preguntar para no interrumpir el discurso:

Pero, por otra parte, ¿qué nos dices de Aquiles y de Odiseo? ¿Quién de los dos dices que es mejor y por qué? Cuando estábamos ahí dentro muchos y tú estabas haciendo tu exposición, perdí un poco tus palabras. No me atreví a preguntar porque había mucha gente y para no interrumpir tu discurso preguntando. Ahora, puesto que somos unos pocos y me invita Éudico a preguntarte, dinos y explícanos con claridad qué decías acerca de estos dos hombres. ¿Cómo los juzgas? (364b).<sup>35</sup>

Para Hippias, Homero creó mejor a Aquiles, en tanto que este héroe representa la verdad en su expresión y en los hechos, en cambio hizo peor a Odiseo, en cuanto su acción representa el artificio de las palabras y las mentiras. El discurso de Hippias resulta contradictorio, en cuanto su creación argumentativa afirma que una cosa es el hombre veraz y otra el hombre mentiroso: “Sóc. -Luego, según parece, para Homero una cosa era el hombre veraz, y otra distinta, pero no la misma, el hombre mentiroso. Hip. - ¿Cómo no va a ser así, Sócrates? Sóc. - ¿Piensas tú lo mismo, Hippias? Hip. -Sin ninguna duda. Sería extraño que no lo pensara” (365c),<sup>36</sup> y posteriormente afirma que el experto es capaz de decir la verdad y la mentira, de lo cual resulta que un mismo hombre tiene la capacidad de mentir y decir la

<sup>35</sup> Σωκράτης. καλόν γε λέγεις, ὦ Ἰππία, καὶ τῇ Ἡλείων πόλει τῆς σοφίας ἀνάθημα τὴν δόξαν εἶναι τὴν σὴν καὶ τοῖς γονεῦσι τοῖς σοῖς. ἀτὰρ τί δὴ λέγεις ἡμῖν περὶ τοῦ Ἀχιλλέως τε καὶ τοῦ Ὀδυσσέως; πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῆς εἶναι; ἡνίκα μὲν γὰρ πολλοὶ ἔνδον ἦμεν καὶ σὺ τὴν ἐπίδειξιν ἐποιοῦ, ἀπελείφθην σου τῶν λεγομένων—ὥκνουν γὰρ ἐπανερέσθαι, διότι ὄχλος τε πολὺς ἔνδον ἦν, καὶ μὴ σοὶ ἐμποδῶν εἶην ἐρωτῶν τῇ ἐπιδείξει—νυνὶ δὲ ἐπειδὴ ἐλάττους τέ ἐσμεν καὶ Εὐδικὸς ὅδε κελεύει ἐρέσθαι, εἰπέ τε καί.

<sup>36</sup> Σωκράτης. ἐδόκει ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ὀμήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός.

Ἰππίας. πῶς γὰρ οὐ μέλλει, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης. ἦ καὶ σοὶ δοκεῖ αὐτῷ, ὦ Ἰππία;

Ἰππίας. πάντων μάλιστα: καὶ γὰρ ἂν δεινὸν εἶη εἰ μὴ.

verdad: “Sóc. - ¿Luego un mismo hombre es capaz de decir la mentira y la verdad respecto a cuentas? Éste es el apto con respecto a ello, es el experto en cálculo. Hip. – Sí.” (367c).<sup>37</sup>

Platón da por sentado, por medio de la afirmación de Hippias, que la *Ilíada* es un poema (363b)<sup>38</sup> y es mejor que la *Odisea*. El poema se establece como una creación y la utilización del *poieîn* determina a Aquiles y a Odiseo como resultado, como un producto de dicha creación. Esto tiene aspectos que determinan la filosofía griega. Cuando se establece a la poesía como creación humana, y no como inspiración divina, los poemas como la *Ilíada* y la *Odisea* se despojan de su carácter sagrado y divino, y se acercan a una creación similar a la *téchne*. Este aspecto va a ser el eje problemático de Platón, determinar si conocimientos como la poesía y las excelencias se pueden identificar con un conocimiento técnico o no. Para los sofistas, la *Ilíada* y la *Odisea* no son obras sagradas, sino creaciones hechas por los hombres. Los mitos se crean y componen como los artesanos construyen sus barcos y utensilios para la vida práctica.

Cuando Sócrates expresa que Hippias realizó una exposición ante la multitud y no pudo seguir sus palabras o argumentos, se puede entrever la *paideia* de los sofistas. El lenguaje y los argumentos se construyen, no son producto de una inspiración divina, sino fruto del rigor y la inteligencia; aunque parezca espontáneo, el lenguaje retórico del sofista es supremamente elaborado y busca crear una afección en la multitud de asistentes que lo escuchan. Exponer la inteligencia ante la multitud requiere un esfuerzo de preparación, las

<sup>37</sup> οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος: οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός.

<sup>38</sup> καὶ γὰρ τοῦ σοῦ πατρὸς Ἀπημάντου ἤκουον ὅτι ἡ Ἰλιάς κάλλιον εἶη ποίημα τῷ Ὀμήρῳ ἢ ἡ Ὀδύσεια, τοσοῦτ' δὲ κάλλιον, ὅσ' ἁμείνων Ἀχιλλεύς Ὀδυσσεύς εἶη: ἐκάτερον γὰρ τούτων τὸ μὲν εἰς Ὀδυσσεά εἶπε πεποιῆσθαι, τὸ δ' εἰς Ἀχιλλέα.

exposiciones se crean y su función es presentar un modelo de educación para los jóvenes. También el lenguaje de la contraparte del sofista es un constructo. Para Platón el diálogo es una profunda elaboración intelectual que sirve para la instrucción de la juventud. Por medio de las preguntas y la refutación, el joven adquiere el hábito de la crítica y la discusión, no se deja afectar por la exhibición de conocimientos, sino que debe preguntar por la veracidad del contenido de los saberes expuestos. Los argumentos de Hippias no tienen coherencia, su *poieîn* verbal tiene falencias en cuanto afirma algo sobre un tema y después se contradice, Platón exige una coherencia en el constructo argumentativo, una identidad en el discurso. La elaboración del discurso que comenzó como una producción para defenderse ante acusaciones en la asamblea, inicia su camino de profundidad del lenguaje que será considerado como lógica. En la consideración del diálogo como un constructo humano empleado para la transformación social y política de los ciudadanos, Platón eleva el lenguaje filosófico al nivel más portentoso del pensamiento antiguo.

En los diversos diálogos de Platón, principalmente aporéticos, se puede observar con mayor precisión su construcción argumentativa. En el diálogo *Eutifrón* que trata sobre la naturaleza de la piedad (5c-9e), la acción de Eutifrón está determinada por la tradición religiosa griega, la justificación de la acusación a su padre por impiedad está sostenida en la definición que lo pío es acusar al que comete delito y peca, bien sea por homicidio o por robo de templos (5d-6e). Sin embargo, la argumentación de Eutifrón no precisa la naturaleza de la piedad, como tampoco establece el carácter por el cual todas las cosas son pías, lo que hace Eutifrón es describir las acciones que considera pías. También el segundo intento argumentativo de Eutifrón es desafortunado. Eutifrón señala que lo pío es lo que agrada a los dioses y lo que no les agrada es impío (7a-9e). Pero ante la refutación socrática se observa

que los dioses también disienten acerca de lo pío e impío, lo que para unos dioses es pío, para otros no lo es, asunto que tampoco define la esencia de la piedad. Esto lleva a Eutifrón de tildar a Sócrates de Dédalo de la argumentación, en la medida que hace cambiar y modificar los argumentos. Sócrates señala a Eutifrón, que no debe causarle extrañeza que sus razonamientos sobre la piedad no permanezcan fijos, sino que parezca que caminan. De esta manera, Eutifrón acusaría a Sócrates de ser un Dédalo y hacerlos caminar, siendo Eutifrón más diestro que el propio Dédalo, pues hace andar los argumentos en círculo:

¿Diciendo tú estas cosas, te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos, sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues los haces andar en círculo? ¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto lo uno de lo otro? ¿No te acuerdas? (15b-c).<sup>39</sup>

Cuando Eutifrón señala que Sócrates hace caminar los argumentos, el *poiēin* del discurso se divide en un *logos* cambiante y un *logos* permanente. Los argumentos de Eutifrón le pueden parecer que no permanezcan, ya que el constructo del *logos* en el fluir de la conversación es cambiante y móvil, independientemente si es un discurso oral o es puesto mediante la escritura; cuando se busca convencer, el objetivo de la argumentación no es la

<sup>39</sup> θαυμάση οὖν ταῦτα λέγων ἐάν σοι οἱ λόγοι φαίνονται μὴ μένοντες ἀλλὰ βαδίζοντες, καὶ ἐμὲ αἰτιάση τὸν Δαίδαλον βαδίζοντας αὐτοὺς ποιεῖν, αὐτὸς ὢν πολὺ γε τεχνικώτερος τοῦ Δαιδάλου καὶ κύκλῳ περιμόντα ποιῶν; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅτι ὁ λόγος ἡμῖν περιελθὼν πάλιν εἰς ταῦτόν ἔκει; μέμνησαι γάρ που ὅτι ἐν τῷ πρόσθεν τό τε ὄσιον καὶ τὸ θεοφιλὲς οὐ ταῦτόν ἡμῖν ἐφάνη ἀλλ' ἕτερα ἀλλήλων; ἢ οὐ μέμνησαι;

identidad del discurso, sino la persuasión. El *logos* cambiante se asemeja a las esculturas de Dédalo que parece que tiene movimiento propio. La argumentación del *logos* permanente, del diálogo mismo, obliga a una identidad lógica, esto es, construir y sostener el discurso y la argumentación sobre el principio de identidad que no permita destruir la argumentación ni el diálogo.

Se ha insistido que en Platón el mito no es una revelación divina, sino una creación humana profundamente racional para ayudar a la explicación de temas metafísicos; sin embargo, con el empleo del *poieîn* en el diálogo *Fedón* se puede apreciar mejor la explicación del mito como producción humana. Cebes pregunta a Sócrates acerca de la intención de haber realizado en verso las fábulas de Esopo y un proemio dedicado a Apolo, ya que Eveno de Paros tiene la curiosidad de saber el motivo:

Que acerca de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno, que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. Por tanto, si te importa algo que yo pueda responder a Eveno cuando de nuevo me pregunte –porque sé bien que me preguntará– dime qué he de decirle (60d).<sup>40</sup>

Sócrates responde que por cumplir la orden que en sueños le recordaba componer música y purificarse: “Dile entonces a él –dijo– la verdad. Cebes. Que no los compuse pretendiendo ser rival de él ni de sus poemas –pues ya sé que no sería fácil–, sino por

<sup>40</sup> ποιημάτων ὧν πεποίηκας ἐντείννας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον καὶ ἄλλοι τινὲς με ἤδη ἤροντο, ἀτὰρ καὶ Εὐθηνοῦ πρόην, ὅτι ποτὲ διανοηθεῖς, ἐπειδὴ δεῦρο ἦλθες, ἐποίησας αὐτά, πρότερον οὐδὲν πώποτε ποιήσας. εἰ οὖν τί Σοὶ μέλει τοῦ ἔξειν ἐμὲ εὐνῶ ἀποκρίνασθαι ὅταν με αὐθις ἐρωτᾷ - εὖ οἶδα ἀρ ὅτι ἐρήσεται - εἰπὲ τί χρῆ λέγειν.

experimentar qué significaban ciertos sueños y por purificarme, por si acaso ésa era la música que muchas veces me ordenaban componer” (60c-e).<sup>41</sup>

A Sócrates constantemente en sueños se le ordenaba componer música, él creía cumplir la orden del sueño realizando filosofía, pero después de su condena a muerte, al persistir el sueño, decide componer poemas como una música y considera que debe componer mitos y no razonamientos; pero al no ser diestro en mitologías, decide crear los poemas a partir de las fábulas de Esopo. Sócrates solicita a Cebes transmitirle su explicación a Eveno y, además, recordarle que si es sensato lo siga en el camino hacia la muerte: “Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile que, si es sensato, me siga lo antes posible. Me marchó hoy, según parece. Pues lo ordenan los atenienses” (61b-c).<sup>42</sup> Simmias se sorprende del consejo de Sócrates y advierte que Eveno no lo seguirá, sin embargo, Sócrates agrega que el filósofo no se debe suicidar, pero sí estar dispuesto para la muerte: “Le preguntó entonces Cebes: - ¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?” (61d).<sup>43</sup> Además, señala que lo más conveniente para quien va a emigrar a otro lugar después de morir es ponerse a examinar (διασκοπεῖν) y relatar mitos (μυθολογεῖν), pues qué otra cosa se podría hacer antes de ponerse el sol: “Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos acerca del viaje hacia

<sup>41</sup> λέγε τοῖνον, ἔφη, Αὐτῷ, ὃ Κέβης, τάληθῃ, ὅτι ὑὸν ἐκείνῳ βουλόμενος ὑὸν ὑὲ τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ ἀντίτεχνος εἶναι ἐποίησα ταῦτα—ἤδη γὰρ ὡς οὐ ράδιον εἶη—ἀλλ’ ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγοι, καὶ ἀφοσιούμενος εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν.

<sup>42</sup> ταῦτα οὖν, ὃ Κέβης, Εὐήνῳ φράζε, καὶ ἐρρῶσθαι καί, ἂν σωφρονῆ, ἐμὲ διώκειν ὡς τάχιστα. ἄπειμι δέ, ὡς ἔοικε, τήμερον: κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι.

<sup>43</sup> ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης: πῶς τοῦτο λέγεις, ὃ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ’ ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι;

ese lugar, de qué clase suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?” (61e).<sup>44</sup>

De este modo se puede ver que la *ποίησις* es una actividad intelectual que involucra el análisis y la imaginación. La actividad del filósofo está en examinar, indagar, escudriñar y en narrar nuevos mitos. En la Grecia clásica el mito no es una manera de iluminación divina, en la cual los reyes organizan el cosmos social. El mito es una creación y producción humana que ofrece nuevas interpretaciones del mundo humano y político. Como señala Brochard, las teorías de dios, del alma, de la inmortalidad y la explicación de la génesis del mundo son mitos, pero no por ello son teorías sospechosas y deben ser rechazadas (Brochard, 1940, p. 29). Platón utiliza el mito para explicar los temas más significativos de su metafísica y para idealizar un modelo de la acción humana que esté determinada por la excelencia política, principalmente la justicia y el bien. El mito es un medio educativo para transmitir las verdades más complejas de la metafísica a la mentalidad común. Con Platón, el mito adquiere su significado más racional, bien sea expresado de manera irónica o con una plena función educativa, el mito es adaptado a la filosofía para corregir las alucinantes explicaciones homéricas de la realidad que pervertían la formación de la juventud. Pero la construcción de mitos no es la parte más relevante de la filosofía de Platón, no le interesaba demostrar, por ejemplo, la inmortalidad del alma a partir de toda una escatología cósmica, lo fundamental del trasfondo es demostrar la inmortalidad de las ideas.

---

<sup>44</sup> καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποῖαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι: τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιῶ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;

El mito como creación humana en Platón se puede entender a partir de dos aspectos, una crítica a los poetas como forjadores de mitos que destruyen la educación de los jóvenes y los mitos que hacen referencia a la explicación del cosmos y la vida de ultratumba. En el diálogo *Eutifrón*, el fanático religioso Eutifrón afirma que lo pío es acusar al que comete delito y peca, bien sea cometiendo homicidio o robando templos, por ello hay que denunciar ante la autoridad en temas religiosos a los ciudadanos sacrílegos, independientemente que sean familiares como el padre y la madre:

Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia (4b-c).<sup>45</sup>

Eutifrón da prueba del cumplimiento a la ley sagrada acusando a su padre por ser responsable del homicidio de un esclavo, sin embargo, sus familiares, que reconocen a Zeus –el cual encadenó a su padre– como el mejor de los dioses, se indignan y son contradictorios en su obrar religioso:

En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí

---

<sup>45</sup> γελοῖον, ὃ Σώκρατες, ὅτι οἶει τι διαφέρειν εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκεῖος ὁ τεθνεώς, ἀλλ' οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, εἴδαν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, ἐάνπερ ὁ κτείνας συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ἦ: ἴσον γὰρ τὸ μίασμα γίγνεται ἐὰν συνῆς τῷ τοιούτῳ συνειδῶς καὶ μὴ ἀφοσιοῖς σεαυτὸν τε καὶ ἐκεῖνον τῇ δίκῃ ἐπεξιῶν.

porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí (5e-6a).<sup>46</sup>

Sócrates expresa su indignación frente a estas interpretaciones de los dioses, cuestiona las creencias de la mentalidad común infundadas por las descripciones de los poetas que presentan a los dioses en constantes guerras y pugnas a causa de sus enemistades:

- ¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón? (6b-c).<sup>47</sup>

www.bdigital.ula.ve

Para Platón, el mito es una creación del pensamiento que tiene una trascendencia en la vida social de los seres humanos, forma un ideal de ciudadano y determina la concepción de justicia de los habitantes de la *polis*. Platón y Sócrates no dudan de un ente divino, cuestionan las creaciones de los poetas que destruye la excelencia política de los jóvenes y la credulidad dogmática que generan estos versos en los ciudadanos. En la *República*, el mito, al organizar la vida social de los ciudadanos, hace parte de la educación tradicional de Grecia, pero para Platón los grandes poemas de la tradición no elogian la excelencia política, antes

<sup>46</sup> αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δεῖν εἶναι ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ, κάκεινόν γε αὖ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα: ἐμοὶ δὲ χαλεπαίνουσιν ὅτι τῷ πατρὶ ἐπεξέρχομαι ἀδικοῦντι, καὶ οὕτως αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περὶ τε τῶν θεῶν καὶ περὶ ἐμοῦ.

<sup>47</sup> καὶ πόλεμον ἄρα ἡγήσῃ σὺ εἶναι τῷ ὄντι ἐν τοῖς θεοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἔχθρας γε δεινὰς καὶ μάχας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά, οἷα λέγεται τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν γραφέων τά τε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποικιλται, καὶ δὴ καὶ τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις ὁ πέπλος μεστὸς τῶν τοιούτων ποικιλμάτων ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρόπολιν; ταῦτα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι, ὦ Εὐθύφρων;

bien son nocivos para la educación de los jóvenes, por ello se deben prohibir las creaciones de Homero y Hesíodo:

- Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres.
- ¿A qué mitos te refieres y qué es lo que censuras en ellos?
- Lo que en primer lugar hay que censurar —y más que cualquier otra cosa— es sobre todo el caso de las mentiras innobles (377d).<sup>48</sup>

Por el contrario, se debe motivar las creaciones de los poetas que elogian la excelencia y que resalten a dios como causa del buen obrar: “Si dijera, por el contrario, que los malos son infortunados porque necesitaban de un castigo, y que se han beneficiado por obra del dios al expiar sus delitos, eso sí se lo permitiremos” (380b),<sup>49</sup> nunca como dador de males, como lo resalta Esquilo. Tampoco se deben aceptar poemas que narren las transformaciones de dios, la metamorfosis es imposible en dios, pues él contiene la perfección y el movimiento es imperfecto:

Veamos ahora la segunda: ¿crees que el dios es un hechicero capaz de mostrarse, por medio de artificios, en momentos distintos con aspectos distintos, de manera tal que a veces él mismo aparece y altera su propio aspecto de muchas Formas, en tanto o tras veces nos engaña, haciéndonos creer tales cosas acerca de él? ¿No crees, por el

---

<sup>48</sup> οὓς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γὰρ πού μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι. ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρή καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται. <sup>49</sup> ἀλλ' εἰ μὲν ὅτι ἐδεήθησαν κολάσεως λέγοιεν ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί, διδόντες δὲ δίκην ὠφελοῦντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐατέον:

contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto? (380d).<sup>50</sup>

De esta manera, la educación tradicional representada en composiciones poéticas es nociva para la formación de los gobernantes.

La composición de mitos para la educación de los gobernantes debe estar bajo una estricta vigilancia, no se debe inducir el temor a la muerte, ya que debilita el carácter de los guardianes de la *polis*. Se deben vigilar los mitos que describan el Hades y suprimir los versos que lo describen como un lugar tenebroso.<sup>51</sup> No se debe admitir que los dioses hagan la guerra a los dioses pues los guardianes del Estado deben considerar como vergonzoso luchar entre sí. No se deben narrar gigantomaquias ni enfrentamientos entre los dioses y héroes y parientes próximos, se debe persuadir que no se debe disputar entre ciudadanos porque es un sacrilegio. Tales temas son los que los ancianos deben contar a los niños y los poetas componer mitos de estas características:

Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto: al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí. Y con menor razón aún han de narrarse -o representarse en bordados- gigantomaquias y muchos otros enfrentamientos de toda clase de dioses y héroes con sus parientes y

<sup>50</sup> τί δὲ δὴ ὁ δεύτερος ὄδε; ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶει εἶναι καὶ οἶον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ιδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γινόμενον, καὶ ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιῶντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν;

<sup>51</sup> Entre otras prohibiciones que se resaltan están componer versos de héroes dominados por la risa (390b), versos que alaban la molición (390b), versos que presentan a héroes como Aquiles despreciando a los dioses (391a), y versos que muestran al hombre justo con un destino desafortunado y a los héroes como malvados (391d), y ditirambos

prójimos. Antes bien, si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano ha disputado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aun llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afín a aquella (378b-d).<sup>52</sup>

En Platón existe una clara conciencia de que los poetas a partir de composiciones crean a los dioses y proporcionan el material de interpretación de las creencias de los pueblos. Los mitos tienen una función vital en la formación de los ciudadanos, y por ello la importancia de observar rigurosamente las creaciones de los poetas. Si la tradición sigue las narraciones de los poetas que muestran a los dioses, héroes y familias en constante guerra y enemistad, se siembra el odio y la injusticia en los ciudadanos. Platón propone una creación de leyes que controlen al poeta para que la fuerza de la acción discursiva de los versos no determine y justifique las malas acciones de los ciudadanos.

En la *Apología de Sócrates* ya había una fuerte crítica a la poesía. Sócrates señala que indagaba a los poetas (ποιητής), los de las tragedias (τραγωδῶν) y ditirambos (διθύραμβος). Analizaba sus poemas (ποίημα) y les preguntaba qué querían decir, para él mismo aprender. Los presentes hablaban mejor que ellos sobre los poemas que habían compuesto. Sócrates

---

<sup>52</sup> οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται—οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ—εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξιν αἰσχιστον νομίζειν τὸ ραδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι—πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν—ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς τὰ παιδιά εὐθύς καὶ γέρουσι καὶ γραυσί, καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν.

con respecto a los poetas, se dio cuenta que no hacían nada por sabiduría (οὐ σοφία ποιοῖεν), sino por estado de inspiración (ἐνθουσιασμός) (22b).

Sócrates propone un obrar basado en la indagación, búsqueda y examen a los conocimientos producidos por los ciudadanos atenienses. La acción del pensamiento socrático parte de la indagación a partir de la pregunta. El poeta realiza o compone su poema, pero no puede explicar suficientemente el contenido de su poema, no explica en qué consiste su obra. Por ello, para Sócrates el obrar del poeta no es por sabiduría, sino por una especie de inspiración, similar a la de los adivinos. En la *República* se halla una continuidad de la crítica, Platón advierte que si el buen poeta quiere componer obras bellamente debe crearlas con conocimiento. Sócrates establece que se debe examinar a los poetas como Homero y los trágicos, si poseen conocimiento de las artes, las excelencias y los asuntos divinos, ya que los poetas deben componer con conocimiento. Se debe analizar si las obras de estos engañan y si están lejos del ser o lo real. El conocimiento es indispensable en la composición de la poesía, pues es fácil engañar cuando las demás personas no conocen la verdad. Los poetas que imitan el conocimiento crean cosas aparentes e irreales:

Después de esto debemos examinar la tragedia y a su adalid, Homero, puesto que hemos oído a algunos decir que éstos conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos. Porque dicen que es necesario que un buen poeta, si va a componer debidamente lo que compone, componga con conocimiento; de otro modo no será capaz de componer. Hay que examinar, pues, si estos comentaristas, al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados, y al ver sus obras no se percatan de que están alejadas en tres veces de lo real, y de que es fácil componer cuando no se

conoce la verdad; pues estos poetas componen cosas aparentes e irreales. O bien, si tiene algo de peso lo que afirman tales comentaristas, los buenos poetas conocen realmente las cosas que a la mayoría le parece que dicen bien (598e-599a).<sup>53</sup>

El obrar intelectual de Platón exige un examen riguroso a quienes se creen portadores del conocimiento. Si los poetas obran a partir de la inspiración, sus creaciones son imitaciones engañosas que aparentan conocimiento. La actividad intelectual en Platón exige estar en función del conocimiento, esto permite distinguir al que posee un saber del que lo aparenta. Engañar con apariencias de conocimiento destruye la vida política de los ciudadanos y pervierte la *paideia* que configura los ideales más plenos de la construcción del ser humano. Por eso componer con conocimiento es componer una obra con belleza y esta finalidad permite acercar más a la inteligencia a lo real, el conocimiento aparente aleja al pensamiento del ser.

Por otra parte, Platón interviene directamente en la manera de componer los poemas, específicamente proponiendo una ley que no trasgreda la religión y se establezca a la divinidad como autora de cosas buenas. Para Platón, en la composición de poemas no se debe promover la violación de juramentos como en el caso de Pándaro instigado por Zeus y Atenea, tampoco señalar a Zeus como un promotor de discordias, ya que el obrar de los dioses debe ser justo. Dios no es causa del mal:

<sup>53</sup> οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγωδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινῶν ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα: ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητὴν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῆ καλῶς ποιῆσειν, εἰδότα ἄρα ποιεῖν, ἢ μὴ οἷόν τε εἶναι ποιεῖν. δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τούτοις οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὀρῶντες οὐκ αἰσθάνονται τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος καὶ ῥάδια ποιεῖν μὴ εἰδότι τὴν ἀλήθειαν—φαντάσματα γὰρ ἄλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν—ἢ τι καὶ λέγουσιν καὶ τῷ ὄντι οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἴσασιν περὶ ὧν δοκοῦσιν τοῖς πολλοῖς εὖ λέγειν.

Ni admitiremos tampoco que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males. En cuanto a la violación de los juramentos y pactos en que ha incurrido Pándaro, si alguien afirma que se ha producido por causa de Palas Atenea y de Zeus no lo aprobaremos, como tampoco que haya tenido lugar una discordia y un juicio de los dioses por obra de Temis y de Zeus (379e-380a).<sup>54</sup>

Para Platón la raíz de la justicia o injusticia se encuentra en el ideal de educación compuesto en los versos de la poesía. Por ello se debe componer de acuerdo a principios lógicos claramente establecidos. Del bien no se puede predicar ningún mal, a todo A no le conviene B, el hombre bueno no puede realizar el mal, y según el principio lógico, la divinidad es causa sólo de cosas buenas. Para Platón la religión es una creación racional y debe ser regulada por la *polis*, debe tener principios lógicos y coherentes sin contradicciones, además, la crítica al antropomorfismo está sostenida en una ética basada en un ideal de perfección que exalte los valores más significativos de los dioses para que el ser humano imite este actuar con su actividad en la *polis*.

La poesía cumple una función vital en la *paideia* griega, por ello la insistencia de Platón en delimitar la naturaleza del conocimiento y los expertos que los transmiten. En la *Apología de Sócrates*, Sócrates le pregunta al rico Calias, quien ha contratado a muchos sofistas para la educación de los hijos, si sus hijos fueran potros, y tuviera que contratar a un experto y pagarle para hacerlos buenos y bellos en la excelencia (καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν), se pagaría a un cuidador (ἐπιστάτης) de caballos; pero, como son hombres (ἄνθρωπος), a quién se buscaría para educarlos en la perfección humana

<sup>54</sup> τὴν δὲ τῶν ὄρκων καὶ σπονδῶν σύγχυσιν, ἣν ὁ Πάνδαρος συνέχεεν, ἐάν τις φῆ δι' Ἀθηνᾶς τε καὶ Διὸς γεγονέναι, οὐκ ἐπαινεσόμεθα, οὐδὲ θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν διὰ Θέμιτός τε καὶ Διός.

(ἀρετῆς, τῆς ἀνθρώπινος) y política (πολιτικός). Calias responde que a Eveno de Paros por cinco minas. Sócrates considera feliz a Eveno de Paros por enseñar ese arte (τέχνη) (20b). La ποιήσις está en función de la educación, el arte, la utilidad, la belleza, la excelencia y la política. El obrar del cuidador de potros está en función de mantener a los animales bellos y útiles, esto es, el experto debe lograr la excelencia del objeto cuidado. La actividad de cuidar animales se realiza de acuerdo a un conocimiento particular. Pero en el caso del ser humano, el obrar adquiere aspectos mucho más complejos. Sócrates pregunta por los expertos en la excelencia humana y en la política, y felicita a Eveno de Paros por dominar tal *téchne*. Sócrates muestra dos características indispensables en la formación del ser humano. La excelencia, que traza el camino de la formación del sí mismo, del ocuparse de uno mismo, y la formación política como conocimiento indispensable para la vida en comunidad. Sin embargo, Sócrates duda de la posibilidad de educar al ser humano de la misma manera que se cuida a un potro o de la manera como se construye una edificación. Duda que el obrar de la *téchne* sea el mismo que el obrar de la excelencia política, mientras que, para los sofistas y la conciencia común, la educación es una *téchne* y se transmite como cualquier arte, asunto que origina las aporías más relevantes de Platón en sus diálogos de juventud.

La relación entre la ποιήσις y la *paideia* se observa en el uso del verbo hacer para establecer la posibilidad de educar seres humanos, sin embargo, se remarca la diferencia, la cual consiste en señalar que no es lo mismo hacer excelentes a los animales, y hacer excelentes a los jóvenes. Pero el obrar no se queda en una sencilla posibilidad de formar ciudadanos, también se emplea para resaltar el hecho de hacerlos mejores, así como para plantear si el obrar humano justo o injusto se realiza voluntaria o involuntariamente. Las ocupaciones y la transmisión de los conocimientos a la juventud se convierten en motivo de

preocupación de los ciudadanos atenienses. Por ello la insistencia de Sócrates y Platón por averiguar en qué consiste la excelencia, su enseñanza y la posibilidad de hacer gobernantes que dirijan plenamente el destino de la *polis*.

En la *Apología de Sócrates*, Platón emplea el término *poieîn* para preguntar acerca de quién hace mejores a los hombres y mostrar que, según Meleto, todos los ciudadanos atenienses hacen mejores a los jóvenes menos Sócrates; además identifica el término trabajo con el obrar, para señalar que los ciudadanos malvados hacen daño, en cambio los ciudadanos útiles hacen el bien. Sócrates expone la acusación jurada: Sócrates corrompe a los jóvenes y no cree en los dioses de la ciudad. Sócrates pregunta quién hace mejor a los jóvenes. Meleto responde que todos los atenienses hacen mejor a los jóvenes menos Sócrates. Si todos los atenienses hacen mejores a los caballos y solo uno los daña, sería un gran beneficio. Por otro lado, Sócrates señala, que si los malvados (πονηρός) hacen (ἐργάζομαι) daño y los buenos (χρηστός) hacen bien, cuando se hace malvado a alguien se recibe daño de él, y por lo tanto el mal es involuntario (ἄέκων) (24b-25d).

El obrar de Sócrates es incomprendido, se le acusa de corromper a los jóvenes, su actividad intelectual y su ocupación filosófica entran en conflicto con una sociedad ateniense en crisis política. La acusación jurada se limita a señalar que destruye a la juventud con su obrar filosófico, motivándola a no creer en los dioses de la ciudad y construyendo nuevas divinidades o *daimon* que ponen en riesgo las bases mismas de la *polis* ateniense. Por ello Sócrates realiza su defensa ante los denominados segundos acusadores, indagando a Meleto por quiénes hacen mejores a los jóvenes, pregunta de vital importancia, ya que el verdadero sentido de la educación está en la preocupación y formación de la juventud. Si la mayoría de ciudadanos se preocupa por la juventud, se proporciona un gran beneficio para la *polis* y se

determina como objetivo cuidar los nuevos brotes de la inteligencia humana, aspecto que facilita alcanzar el mayor horizonte de los ideales políticos. Pero en la realidad se advierte más bien lo contrario, la supuesta preocupación por la juventud no es más sino vanidad personal o una simulación política para manipular el poder. Con la afirmación de Meleto que todos los ciudadanos hacen mejores a los jóvenes excepto Sócrates, la acusación se convierte en un absurdo.<sup>55</sup>

Por otra parte, no es posible que el supuesto obrar injusto de Sócrates sea realizado voluntariamente, ya que, si Sócrates tiene conciencia de su actuar, comprende que los malvados hacen daño y que posteriormente recibirán un daño de parte de ellos, por consiguiente, si Sócrates comete daño y corrompe a los jóvenes lo hace involuntariamente:

-¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre. En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes (25d-e).<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Con la afirmación de Meleto que todos los ciudadanos, los jueces, los integrantes de la asamblea y del consejo hacen mejores a los jóvenes (25a), se introduce el problema del cuantificador universal. No se puede afirmar que todos los hombres hacen mejor a los jóvenes y posteriormente afirmar que todos menos uno, Sócrates. La afirmación incurre en evidente contradicción lógica.

<sup>56</sup> τί δῆτα, ὦ Μέλητε; τοσοῦτον σὺ ἐμοῦ σοφώτερος εἶ τηλικούτου ὄντος τηλικόσδε ὄν, ὥστε σὺ μὲν ἔγνωκας ὅτι οἱ μὲν κακοὶ κακὸν τι ἐργάζονται ἀεὶ τοὺς μάλιστα πλησίον ἑαυτῶν, οἱ δὲ ἀγαθοὶ ἀγαθόν, ἐγὼ δὲ δὴ εἰς τοσοῦτον ἀμαθίας ἦκω ὥστε καὶ τοῦτ' ἀγνοῶ, ὅτι ἐάν τινα μοχθηρὸν ποιήσω τῶν συνόντων, κινδυνεύσω κακὸν τι λαβεῖν ὑπ' αὐτοῦ, ὥστε τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἐκὼν ποιῶ, ὡς

En este pasaje se debe tener en cuenta que los traductores traducen el verbo trabajar como hacer, lo inútil se traducen como malo y lo útil como bueno. Los términos *poiêîn* y *ergazomai* se usan como sinónimos, pues en una actividad específica, que hace más referencia al verbo *ergazomai*, si el experto es inútil, el aprendiz será inútil, su conocimiento perjudicial dañará al discípulo, y viceversa, si el experto es conocedor de su arte y sabe su utilidad, transmitirá este conocimiento al discípulo y esta utilidad le será devuelta en un bien. Lo mismo funciona para las excelencias, si se hace mal al discípulo, el mal será devuelto; en cambio, si se hace el bien será devuelto un bien. Además, en la *Apología de Sócrates*, también se podría encontrar una diferencia entre *ergazomai* y *poiêîn*, el primer término se emplea para las ocupaciones técnicas y el segundo, tiene un sentido más amplio vinculado al conocimiento y práctica de las excelencias. En la *Apología de Sócrates*, el sentido del *poiêîn* no está claramente delimitado, ya que con el ejemplo de la *téchne* se deriva la conclusión de que el obrar se realiza involuntariamente. En diálogos posteriores, Platón no deriva principios de la *téchne* para aplicárselos a las excelencias. En la práctica del conocimiento el experto o artesano puede obrar involuntariamente y ser el mejor, en cambio, en el campo de las excelencias, al hombre justo le es imposible practicar el mal. El principio socrático de que el mal se hace involuntariamente (25d), muestra que en el plano del conocimiento, quien conoce y domina un saber es útil y realiza el bien, en cambio, quien ignora un saber es inútil y realiza el mal. El obrar de Sócrates es un obrar voluntario, con conocimiento y conciencia de sus actos, por ello su obrar se caracteriza por tener una finalidad educativa, política y filosófica.

---

φῆς σύ; ταῦτα ἐγώ σοι οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε, οἶμαι δὲ οὐδὲ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα: ἀλλ' ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων, ὥστε σύ γε κατ' ἀμφότερα ψεύδη.

En el *Eutifrón*, el *poieîn* vinculado a la educación tiene un sentido político. Cuando Eutifrón pregunta qué hace Sócrates para que Meleto lo acuse de impiedad, Sócrates responde que corromper a la juventud. Eutifrón pregunta a Sócrates sobre qué dice Meleto que hace Sócrates para corromper a los jóvenes. Sócrates responde que lo consideran hacedor de dioses, señalando que hace nuevos dioses y no cree en los antiguos (3a-b). El *poieîn* se convierte en objeto de estudio de los ciudadanos y por prácticas de conocimientos considerados peligrosos se puede llevar a juicio a un ciudadano. La actividad intelectual de Sócrates, según Meleto, es peligrosa porque destruye a la juventud, el obrar socrático corrompe. El *poieîn* se aplica a la formación o destrucción del ser humano, en el caso de Sócrates, es una ocupación que consiste en crear divinidades y no creer en los dioses producidos por los poetas tradicionales, que son la base de la *polis* ateniense. Los ciudadanos atenienses asumen su compromiso político y se convierten en reguladores de la enseñanza pública, pero sin un conocimiento claro en la materia, aspecto que no sólo conlleva a la muerte de Sócrates, sino a la decadencia de la política ateniense.

La preocupación política de los ciudadanos atenienses por la educación está en la transmisión del conocimiento. Sócrates señala que a los atenienses no les importa mucho si alguien es experto o no en algo, lo que importa es que no enseñe su sabiduría. Si alguien intenta hacer a otros lo que él es, se irritan (3c-d). La *ποιήσις* se configura en la posibilidad de transmitir conocimientos que transformen a los seres humanos, los griegos adquieren conciencia de que los jóvenes se pueden educar como se construyen barcos o edificaciones. El objeto de la preocupación de los ciudadanos no es la práctica de la *téchne*, pues naturalmente y de manera tradicional se transmitían conocimientos de padres a hijos o de maestros a discípulos; la preocupación de los ciudadanos son las enseñanzas de Sócrates que

ponían en tela de juicio las bases de la democracia. Pero el obrar intelectual de Sócrates representado en la crítica no socavaba las bases de la *polis*, sino que plantea la necesidad de precisar un conocimiento político, que corrija los obstáculos de la democracia y lleve a plenitud el gobierno de la *polis*.

En la *República* el uso del *poieîn* tiene un sentido profundamente político, vinculado a la creación de gobernantes. La aporía socrática entre el contraste *téchne* y *areté* presenta grandes avances en el desarrollo del problema. Nuevamente Platón prohíbe para la educación de los gobernantes hacer varones de renombre lamentándose. Sócrates señala que se deben eliminar los lamentos de los varones de renombre y no señalar que las mujeres son valiosas y los hombres viles, de manera que, a quienes se va a educar para la vigilancia del país, les desagrada parecerse a éstos (387e-388a). Platón plantea la posibilidad de ser un hacedor de gobernantes, la posibilidad de formar a la juventud para dirigir los destinos políticos de la *polis*. Él adquiere la plena conciencia de que la única manera de transformación política es la educación, primero con la poesía como sustancia civilizadora de una comunidad, naturalmente reformada bajo ejercicios de crítica e indagación, y posteriormente con la implementación de conocimientos como la música y la matemática. Para Platón, los grandes males de una sociedad radican en los malos gobernantes, por ello los ciudadanos deben crear nuevos gobernantes bajo el criterio de una educación política basada en la excelencia.

Platón emplea la *ποίησις* para plantear el problema de la educación humana, pero no sólo se plantea la pregunta de cómo formar a los jóvenes, sino cómo hacerlos lo mejor posibles en los conocimientos que practiquen. Además, cuestiona la supuesta preocupación de los ciudadanos y propone al obrar filosófico como centro de reflexión, postulando a la filosofía como el supremo conocimiento para gobernar legítimamente a los ciudadanos.

Platón establece que el obrar de la mayoría o la conciencia común no practica la excelencia, en cambio, la ocupación de Sócrates se rige bajo principios de un conocimiento ético-político que constituye la plenitud de la acción humana. El obrar de la mayoría no sólo es una práctica sin conocimiento, sino una actividad sin límites que recae en la injusticia. El obrar injusto le suscita a Platón establecer claramente unos límites del obrar, una educación que determine los rumbos de la acción y establezca como fin del obrar la excelencia. Así, la justicia en la *polis* debe ser una práctica del conocimiento y no una actividad de simples opiniones. La relación del *poieîn* y las excelencias permite describir la ocupación de los gobernantes, postular el obrar como norma universal y determinar la función de la acción humana y las implicaciones en la felicidad.

En el *Critón* se critica la incapacidad del hacer de la mayoría. Sócrates cuestiona la opinión de la mayoría, los más capaces saben que Sócrates no quiso huir de la cárcel, y eso es suficiente; para Sócrates la mayoría no es capaz de hacer ni los mayores males ni los mayores bienes. La mayoría obra por casualidad: “Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda” (44c-d).<sup>57</sup> El obrar de Sócrates crítica la opinión de la mayoría, la actividad intelectual de la filosofía consiste en examinar y cuestionar las diversas opiniones que circundan. La mayoría actúa sin conocimiento y, sin embargo, tiene la creencia de estar en posesión del saber ético y político, en ello radica la incapacidad de realizar los mayores bienes o los mayores males, pues su obrar es mediocre y sin sentido. Para Platón, el obrar de la mayoría carece de capacidad de

<sup>57</sup> ἀλλὰ τί ἡμῖν, ὦ μακάριε Κρίτων, οὕτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει; οἱ γὰρ ἐπιεικέστατοι, ὧν μᾶλλον ἄξιον φροντίζειν, ἠγήσονται αὐτὰ οὕτω πεπραχθαι ὥσπερ ἂν πραχθῆ.

hacer, es trivial e inconsciente, un obrar por obrar, determinado por la opinión y el azar. Por otra parte, el *poieîn* del filósofo se rige por unos principios que determinan su ocupación. No es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con injusticia, como tampoco, responder haciendo mal cuando se recibe un mal (49c-d).<sup>58</sup> Platón comienza a matizar la identidad lógica de la idea que proporciona la coherencia del obrar. Del bien no se puede derivar, no se puede implicar o inferir ningún mal, como tampoco, ninguna injusticia. El bien contiene una identidad lógica que permite al bueno no cometer injusticias. Pero la acción no sólo se realiza, sino también se padece. En circunstancias específicas, a la acción injusta no se debe responder con una injusticia, porque el obrar bien excluye la injusticia. El ciudadano justo respeta la ley. En circunstancias generales, al mal no se puede responder con un mal. El obrar del hombre bueno tiene imposibilidades, no debe cometer injusticias y no debe obrar mal en ningún momento. Pero el obrar recibe el efecto de otro obrar, padece a otro hacer. Por ello en la vida de la comunidad se deben padecer los efectos de otro obrar, en muchos casos injusticias. El obrar injusto de algunos habitantes de la *polis* no puede determinar el obrar del ciudadano bueno. Hay que padecer los males y el obrar del ciudadano malo no puede afectar el obrar del ciudadano justo.

En el *Eutifrón* se observa al *poieîn* vinculado con la injusticia, aspecto que muestra otras dimensiones del obrar y la necesidad de la excelencia. Sócrates pregunta a Eutifrón si ha oído a algún hombre discrepar diciendo que no debe pagar su culpa el que mate injustamente, o hace injustamente otra cosa. Eutifrón responde que no cesan de discutir sobre este punto, cometen toda clase de injusticias, pero lo hacen y dicen evitando castigo (8c).<sup>59</sup>

<sup>58</sup> οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν.

<sup>59</sup> Σωκ. -τί δέ; ἀνθρώπων, ὃ Εὐθύφρων, ἤδη τινὸς ἤκουσας ἀμφισβητοῦντος ὡς τὸν ἀδίκως ἀποκτείναντα ἢ ἄλλο ἀδίκως ποιοῦντα ὅτιοῦν οὐ δεῖ δίκην δίδοναι;

Platón muestra un *poieîn* que debe ser castigado, el obrar del asesino. El obrar injusto destruye el tejido social de la *polis* y corrompe las bases mismas de la comunidad. Las injusticias de los ciudadanos y los crímenes le plantean a Platón la urgencia de colocarle límites al obrar con leyes claramente establecidas, transformarlo a través del conocimiento de la *areté* para alcanzar la plenitud de la acción humana. La anterior perspectiva prepara el campo conceptual para la construcción social del gobernante.

En la *República* se vincula el *poieîn* a la justicia para determinar los diferentes alcances de la Idea, y de esta manera postular la elección de la vida justa como el máximo ideal del obrar humano. Sócrates pregunta a Céfalo con respecto a la justicia, si en todos los casos consiste en decir la verdad y devolver lo que se recibe, o estas características unas veces se hacen justamente y otras injustamente (331c).<sup>60</sup> La opinión de Céfalo sobre la justicia no abarca todos los casos, pero la definición debe abarcar la totalidad de acciones justas que constituyan la Idea. No siempre en todos los casos es justo devolver lo que se debe, como tampoco decir la verdad, por ello, la opinión de Céfalo incurre en un relativismo que no permite un actuar coherentemente en las decisiones cotidianas. Si la justicia es decir la verdad, el obrar a través de la palabra debe practicarse en todas las formas del lenguaje, tanto lógico y argumentativo, como retórico y persuasivo. El conocimiento profundo de los matices semánticos de la Idea permite elegir y practicar la vida justa, de lo contrario, la ignorancia convierte al obrar a una elección de vida basada en meras opiniones.

---

Εὐθ. -οὐδὲν μὲν οὖν παύονται ταῦτα ἀμφισβητοῦντες καὶ ἄλλοθι καὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις: ἀδικοῦντες γὰρ πάμπολλα, πάντα ποιοῦσι καὶ λέγουσι φεύγοντες τὴν δίκην.

<sup>60</sup> παγκάλως, ἣν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἂν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγω: πᾶς ἂν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὄπλα, εἰ μανεῖς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τάληθῃ λέγειν.

En la *República* de Platón, el obrar mediado por el conocimiento de la *areté* se configura en una ocupación filosófica practicada por los gobernantes. Sócrates señala que hay que seleccionar a los guardianes, entre los que parezcan más inclinados a hacer toda la vida lo que consideran que le conviene al Estado y de ningún modo, obren en sentido opuesto (412d-e).<sup>61</sup> La acción de los mejores o de los filósofos guardianes debe ser rigurosamente observado para realizar una selección entre quienes obran mejor según lo que le conviene a la *polis*. Las acciones que vayan en contravía de la conveniencia de la comunidad política deben ser rechazadas. El *poieîn* de los gobernantes debe tener una exacta medida de lo que conviene al bienestar de todos los ciudadanos. La excelencia política devela el destino de toda acción humana, la cual debe tener como finalidad el beneficio y la felicidad de la *polis*.

El obrar en función de la felicidad es el tópico más relevante de la filosofía antigua y la piedra angular de la filosofía de Platón. En la *República* se relaciona con la actividad del gobernante. Adimanto refuta a Sócrates, preguntándole cómo se defendería si alguien afirmara que no hace felices a los guardianes, pues la *polis* es en realidad de ellos, y no disfrutan de ningún bien (419a).<sup>62</sup> El gobernante que no tiene un conocimiento de la excelencia política y su obrar está determinado por el obrar mal, tiene una concepción tergiversada de felicidad. Si el mal gobernante considera que poseer bastantes tierras, haciendas, plata y oro es la finalidad de su ocupación, está destruyendo la función de la

<sup>61</sup> ἐκλεκτέον ἄρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνονται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν, πάση προθυμία ποιεῖν, ὃ δ' ἂν μὴ, μηδενὶ τρόπῳ πράξαι ἂν ἐθέλειν.

<sup>62</sup> καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβὼν, τί οὖν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἀπολογήσῃ, εἴαν τις σε φῆ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, καὶ ταῦτα δι' ἑαυτοῦς, ὧν ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ, οἳ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἀγροῦς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομοῦμενοι καλὰς καὶ μεγάλας, καὶ ταύταις πρέπουσαν κατασκευῆν κτώμενοι, καὶ θυσίας θεοῖς ἰδίας θύοντες, καὶ ξενοδοκοῦντες, καὶ δὴ καὶ ἂ νυνδὴ σὺ ἔλεγες, χρυσὸν τε καὶ ἄργυρον κεκτημένοι καὶ πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίους εἶναι; ἀλλ' ἄτεχνῶς, φαίη ἂν, ὥσπερ ἐπίκουροι μισθωτοὶ ἐν τῇ πόλει φαίνονται καθῆσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ φρουροῦντες.

política para la cual fue destinado y a la vez está creando una apariencia de felicidad que termina cuando le sobrevengan todos los males. La función del buen gobernante no debe ser aspirar a viajes de placer, ni a gastos en lujos o cortesanas, no debe caer en felicidades ficticias que no corresponden a su gran cargo. Tampoco su obrar debe estar en la felicidad de una clase social, pues siembra la injusticia que destruye la vida en comunidad, el objetivo de su obrar debe ser la totalidad de la sociedad, en la que reine la armonía y la justicia. El obrar del gobernante adquiere una plenitud mayor que otras ocupaciones, ya que el fin de todas sus acciones es el bienestar de toda la *polis*, una gran responsabilidad y el cumplimiento de una ocupación que determina el destino de la mayoría de los ciudadanos.

Para Platón, el obrar se constituye como axioma o norma universal cuando el ciudadano conoce y entiende su lugar en la *polis*. Sócrates señala que desde el comienzo se ha establecido qué debe hacerse en cada circunstancia, cuando se fundó la *polis*, con respecto a la justicia, y es que cada uno debe ocuparse de una sola cosa. La justicia consiste en hacer u ocuparse de lo que es propio de cada uno:

-Bueno, te lo contaré, para ver si lo que pienso tiene sentido. Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor (433a).<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> ἀλλ', ἣν δ' ἐγώ, ἄκουε εἴ τι ἄρα λέγω. ὁ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατακίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἧτοι τοῦτου τι εἶδος ἢ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδαιοτάτη πεφυκυῖα εἶη.

El obrar mediado por la excelencia se debe realizar en todo momento, en toda circunstancia y frente a toda adversidad, esto es lo que constituye a la acción humana en un verdadero principio universal. No un obrar relativo y circunstancial, determinado por el azar que destruye la esencia misma de la ciencia y del conocimiento ético-político. El obrar ocupándose de lo propio, según la naturaleza para lo cual el ciudadano se formó, constituye una clara preocupación por la educación del alma y por el destino político de la comunidad, es un claro desarrollo de la autoconciencia y un profundo compromiso con la responsabilidad de educarse a sí mismo.

En el libro IV de la *República*, Platón define la justicia (δικαιοσύνη) como “hacer cada uno lo suyo” y tanto en la ciudad, como en la vida del individuo. En la *polis*, el hacer cada uno lo suyo es el principio organizador de la comunidad política. Cada clase debe hacer lo suyo, es decir, debe realizar el trabajo para el que por naturaleza se educó. La *dikaioyne*, entonces, para cada una de estas clases es la elección de su función natural en la ciudad. En el individuo la *dikaioyne* consistirá, por analogía, en que cada parte del alma realice la función para la cual está educada por naturaleza. La parte racional de ella debe gobernar; la parte irascible debe actuar como auxiliar de la parte racional, y la parte apetitiva debe llevar al alma a la realización de objetivos deseables. Platón afirma que hay una *dikaioyne* en la ciudad y una en el alma y, recuerda que, por corresponder a un mismo concepto, la justicia en la ciudad y la justicia en el alma son la misma. Por ello bastaría reconocer el concepto en una y en otra para encontrar qué es la *dikaioyne*. Platón considera que el estudio de la justicia en la ciudad resulta más fácil que el estudio de la justicia en el alma, pues la ciudad ofrece en una escala mayor el concepto de justicia de la que puede encontrarse en el alma. La ciudad tiene dimensiones mayores que el alma, por ello ofrece lo que se estudia en dimensiones

mayores y más fáciles de observar. La Idea de *dikaiosyne* en la ciudad es metodológicamente transferible al estudio del alma. Así, en el presente capítulo se presentará la manera en que Platón precisa la naturaleza de la *dikaiosyne* como un ocuparse de lo propio.

Con respecto al origen de la ciudad y el origen de la injusticia y su desarrollo, señala Gómez Robledo, que Platón comprende lo difícil de mostrar a la conciencia común que la justicia es un estado interior del alma; por ello concentra su análisis en la *polis* (1963, p. 25). El desafío propuesto por Glaucón, realizar una defensa de la justicia en sí, introduce un nuevo esfuerzo de Platón por precisar las definiciones. El método de pasar de lo general a lo particular, de lo grande a lo pequeño, es aplicado a la investigación de los temas políticos. Este método, observar la justicia en la *polis* y después en el individuo, lleva a describir el origen de la *polis* para comprender el desarrollo de la *dikaiosyne*: “Sóc.: – En tal caso - proseguí-, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?” (*Rep.*, 369a).<sup>64</sup> El asunto ya había sido tratado en el *Protágoras*, cuando este sofista sostiene que existe la técnica política y lo explica a través de la narración de un mito. Para Protágoras, los hombres dominaban las técnicas manuales, pero aún no existían las ciudades, vivían dispersos y por ello eran presa fácil de las fieras. Aún reunidos se destruían entre ellos mismos por carecer de la técnica política. Para evitar la desaparición de los hombres, Zeus envió a Hermes a repartir por igual el sentido moral y la justicia (322a-d):

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y

---

<sup>64</sup> ἄρ' οὖν, ἣν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.» (322c-d).<sup>65</sup>

En el libro II de la *República* hay una variación con respecto al tema del origen de la *polis*. Platón, a partir de la necesidad como origen y fundamento de la *polis*, y de postular que nadie se basta a sí mismo, inicia la descripción de la *polis*. Con la sola organización y distribución del trabajo se funda la *polis*, y la justicia ya no es dada por los dioses o innata en la naturaleza del hombre, sino que se construye en la organización social, en la distribución del trabajo y en la formación del alma. Como señala Guthrie, la justicia es semejante al principio de la división del trabajo, y el principio en sí es una imagen de la justicia (1998, p. 456). En la *polis* bucólica, el principio de la división del trabajo es sencillo, tan sólo se necesitan labradores, albañiles, tejedores y zapateros. Por ello al organizarse socialmente para satisfacer las necesidades primarias, la justicia se establece de manera

<sup>65</sup> Ζεὺς οὖν δεῖσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις: 'πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμνηται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμνηται δὲ ὧδε: εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί: καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ ' οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;' 'ἐπὶ πάντας,' ἔφη ὁ Ζεὺς, 'καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν: καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.'

elemental y el hombre se encuentra en comunión con la naturaleza. Para Platón, esta *polis*, que Glaucón denomina como la ciudad de los cerdos, es la verdadera y sana *polis* (*Rep.* 372e)<sup>66</sup>. Sin embargo, es necesario continuar con la descripción de la *polis* que permita observar la *dikaiosyne*, en este caso la *polis* hedonista. Una nueva *polis* que incluye los lujos y una variedad de artes y artesanos, en especial el arte de la guerra.

En la *polis* hedonista, con la ruptura del hombre y su naturaleza bucólica y pastoril, se puede observar mejor el desarrollo de la *dikaiosyne*, sobre todo con el examen de la educación del guardián: “(...) Ahora bien, ¿de qué modo debemos criarlos y educarlos? Y ¿no nos será útil ese examen para divisar aquello en vista de lo cual examinamos todo: cómo nace en el Estado la justicia y la injusticia? (376c-d)<sup>67</sup>. El tema de la educación de los guardianes es de vital importancia, ya que como señala Jaeger, el ejercicio del poder se subordina al hecho de poseer mejor educación (1992, p. 629) y es la única posibilidad para que los guardianes no se conviertan en lobos (1992, p. 630). Con el estudio de la educación de los guardianes, Platón profundiza en el conocimiento de la justicia, por ello al establecer la meta de la verdadera educación se alcanzará la verdadera justicia (1992, p. 634). Igualmente se realiza una crítica a la educación tradicional como causa principal del desarrollo de la injusticia. En este aspecto la singularidad de Platón es muy importante. La educación tradicional de la aristocracia es sometida a crítica por sus representantes más notables. Primero por Glaucón y Adimanto, y después por Platón. Como ya se había señalado en la exposición del tema, los grandes mitos de la poesía de Homero y Hesíodo son causas

<sup>66</sup> ἢ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις: εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαινούσαν πόλιν θεωρήσωμεν: οὐδὲν ἀποκωλύει.

<sup>67</sup> Θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; καὶ ἄρα τι προὔργου ἡμῖν ἐστὶν αὐτὸ σκοποῦσι πρὸς τὸ κατιδεῖν οὐπὲρ ἕνεκα πάντα σκοποῦμεν, δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται; ἵνα μὴ ἐῶμεν ἰκανὸν λόγον ἢ συχρὸν διεξίωμεν.

de la injusticia, en cuanto señalan que los dioses son dadores de males, hablan de metamorfosis, inculcan el miedo a la muerte y presentan a dioses que se lamentan. Para Platón la tradición poética exalta la mentira, la molicie y la *hybris*. La crítica de Platón a la mentalidad aristocrática como generadora de injusticias, no sólo busca una reforma moral, también establece las bases de un conocimiento epistemológico, es decir, de un conocimiento fundado en el principio de no contradicción. Si los dioses son buenos no se les puede atribuir males, si son perfectos no se les puede atribuir imperfección o movimiento, y las metamorfosis son transformaciones o movimientos. La depuración de la noción de dios, la búsqueda de lo uno e idéntico, la crítica a la mala educación del guardián, devendrá en la idea del bien que se trata en el libro VI con las alegorías del sol y de la línea.

La definición de la *dikaisoyne* como hacer cada uno lo suyo, generalmente se analiza a partir del principio de la división del trabajo, primero en la *polis* y después en un individuo. No obstante, en el análisis de los géneros de narrativa para la adecuada educación del guardián, también se encuentran aspectos como la necesidad de dedicarse a un oficio que permite comprender esta definición. En el libro III de la *República*, Platón realiza un examen a las formas de la narrativa. La forma imitativa se la adjudica a la tragedia y la comedia, la simple a los ditirambos y la mixta a la epopeya. En esta clasificación vuelve a insistir en la necesidad de dedicarse a un solo oficio para ser el más experto y el mejor, ya que no se puede ser trágico, cómico y rapsoda al mismo tiempo. Por ello el guardián debe dedicarse a una sola ocupación y ésta es cuidar la libertad del Estado. El llamado a permanecer en una sola ocupación es la comprensión de las capacidades de la naturaleza humana, en la medida de emprender una especialización que permite dominar mejor el arte al cual se dedica. La crítica

a los poetas griegos, aquellos que mezclan los géneros, es la recomendación de uno de los mejores escritores de la historia de la humanidad y la insistencia en el dominio de un estilo.

El método de la investigación política continúa su desarrollo. La *polis* bien fundada, la *polis* sana e ideal debe tener como base las cuatro excelencias humanas más importantes: prudencia, valentía, moderación y justicia. La prudencia es importante para dirigir la *polis*, el valor para defenderla y la templanza para sostener la armonía y el orden. La *dikaiosyne* siendo la máxima virtud tiene también el carácter unificador de las demás virtudes. Ella da vigor y conserva a las demás sus excelencias. Hacer cada uno lo que le corresponde es lo justo, lo contrario es injusto. Esta definición tan compleja tiene múltiples dificultades y problemas que ameritan una dilucidación.

La equiparación de las excelencias a las clases sociales es problemática, no sólo en el análisis de la *polis* sino posteriormente en el análisis del alma del ciudadano. Platón habla principalmente de los guardianes y los artesanos, de la educación de los guardianes surgirán los gobernantes. Al final del libro III se realiza una equiparación de las clases sociales a los metales. Los gobernantes son de oro, los guardianes de bronce y los artesanos de hierro. En el libro IV, la equiparación es a las excelencias políticas. La prudencia se debe encontrar en los gobernantes y la valentía en los guardianes. No obstante, la equiparación no es tan exacta como con los metales. La templanza no es la excelencia propia de los artesanos, sino de toda la *polis*. Pero si la templanza debe estar en todos los ciudadanos ¿Acaso la prudencia y la valentía también no deberían estar en todos los ciudadanos? ¿Acaso una *polis* de artesanos ineptos políticamente y cobardes no sería muy pobre? Platón no llevaría la argumentación a tal extremo, sencillamente todos los ciudadanos deben poseer las cuatro excelencias, pero sólo se debe desarrollar una a plenitud. Los gobernantes deben desarrollar plenamente la

prudencia y la templanza, los guardianes la valentía y la templanza, y los artesanos la templanza solamente. Sólo cuando cada clase intenta llevar su naturaleza a plenitud y se ocupa de lo suyo, aparece la *dikaiosyne*. Como señala Jaeger, el verdadero Estado no vela por la felicidad de la clase dominante sino por la felicidad de todos, pero ésta depende de que cada ciudadano cumpla su función específica (1992, p. 631). O como señala Guthrie, la ciudad justa es aquella en la que cada uno realiza el trabajo que le es propio, esto es la esencia y fuente de la verdadera justicia en sí (1998, p. 554).

Después de sostener que la *dikaiosyne* es el fundamento de la *polis*, Platón pasa a señalar que la *dikaiosyne* es el fundamento del alma. Para Platón el ciudadano justo se asemeja a la *polis* justa, es decir, debe ser temperante, valeroso y prudente: “—Por consiguiente, amigo mío, estimaremos que el individuo que cuente en su alma con estos mismos tres géneros, en cuanto tengan las mismas afecciones que aquellos, con todo derecho se hace acreedor a los mismos calificativos que se confieren al Estado” (*Rep.*, 435b-c)<sup>68</sup>.

Estas características plantean un nuevo problema.

Hay que determinar si el alma en sí misma tiene esas tres virtudes y si en cada individuo se dan las mismas especies y modos de ser de la *polis*. El problema lleva a Platón a dividir el alma en racional e irracional, y añadir un tercer elemento que es lo irascible como auxiliar de la razón. La tripartición del alma plantea una variedad de dificultades que ayudarán a la comprensión de la inmortalidad del alma, a observar avances y relaciones del pensamiento de Platón con respecto a esta teoría. Por ejemplo, la similitud entre el alma tripartita en la *República* y la metáfora del auriga y los dos caballos en el *Fedro*, distinta a la

---

<sup>68</sup> καὶ τὸν ἓνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιόσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.

división y avance de la concepción unitaria del alma desarrollada en el *Fedón*. Otro problema significativo es la dificultad de si al obrar se utiliza una parte del alma o todas en su conjunto. Aunque estas dificultades conducen el tema de la justicia por otros caminos, su reflexión es de vital importancia no sólo para entender la profundidad del postulado de la inmortalidad del alma, sino para realizar una aproximación a lo que se denomina como la teoría de las Ideas.

Para Platón, en el alma existen las mismas especies y excelencias que en la *polis*, por ello el ciudadano justo es justo en el mismo sentido que lo es la *polis*. Cuando el ciudadano realice lo propio, lo suyo, será justo. En este sentido la justicia no sólo es un reflejo exterior sino una armonía interior, la del hombre consigo mismo, con la unidad. Como señalar Jaeger, la justicia es una cualidad inherente al alma humana (1992, p. 634), la investigación política es la búsqueda de la justicia en el interior del hombre, una armonía entre las partes del alma, esto es, una concepción orgánica del cosmos (1992, p. 636). La justicia deja de ser un problema exterior, algo fuera del ciudadano, pasa a convertirse en un problema interior que transforma las concepciones tradicionales. Según Guthrie, desde Protágoras hasta Calicles buscaban la justicia en el comportamiento externo, por ello sus interpretaciones fueron incompletas (1998, p. 456). O como lo señala Cassirer, en el lenguaje de Platón el término justicia no significa lo mismo que para la conciencia común. La justicia es un principio exterior de orden, unidad y legalidad. En la vida individual se observa en la armonía de las distintas potencias del alma (1947, p. 82).

Platón al delimitar el tema de la *República* en el estudio de la justicia en sí permite establecer una unidad problemática, que concentra la investigación en la búsqueda de la naturaleza de la justicia. También orienta la investigación a partir de un método en el cual

existe una identidad entre la *polis* ideal y el alma del ciudadano, y se puede observar la compleja relación entre la definición de *dikaiosyne* como una organización social y la naturaleza del alma humana y la teoría de las Ideas.

Así pues, en la *Apología de Sócrates*, Platón abre la significación del obrar a partir de la justificación socrática del sentido de la ocupación filosófica frente a la acusación de impiedad y corrupción de la juventud. Para los acusadores, Sócrates delinque por producir argumentos -de débiles a fuertes- y transmitir esta habilidad a los más jóvenes (19b)<sup>69</sup>. En el diálogo *Eutifrón*, se insiste en el problema de la educación. Sócrates advierte a *Eutifrón* que para los atenienses el problema no es tener experiencia en un conocimiento, sino intentar transmitirlo:

Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio, yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente. Si, ciertamente, según ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que se ríen de ti, no sería desagradable pasar el tiempo en el tribunal bromeando y riendo. Pero, si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará esto, excepto para vosotros, los adivinos (3d-e).<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων.

<sup>70</sup> ἴσως γὰρ σὺ μὲν δοκεῖς σπάνιον σεαυτὸν παρέχειν καὶ διδάσκειν οὐκ ἐθέλειν τὴν σεαυτοῦ σοφίαν: ἐγὼ δὲ φοβοῦμαι μὴ ὑπὸ φιλανθρωπίας δοκῶ αὐτοῖς ὅτιπερ ἔχω ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν, οὐ μόνον ἄνευ μισθοῦ, ἀλλὰ καὶ προστιθεὶς ἂν ἠδέως εἴ τις μου ἐθέλει ἀκούειν. εἰ μὲν οὖν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, μέλλοιέν μου καταγελαῖν ὥσπερσὺ φῆς σαυτοῦ, οὐδὲν ἂν εἴη ἀηδὲς παίζοντας καὶ γελῶντας ἐν τῷ δικαστηρίῳ διαγαγεῖν: εἰ δὲ σπουδάσονται, τοῦτ' ἤδη ὅπη ἀποβήσεται ἄδηλον πλὴν ὑμῖν τοῖς μάντεσιν.

Sócrates se refiere al conocimiento filosófico que permite desacralizar el mundo religioso y político. En este diálogo, también se acusa a Sócrates de impiedad al señalar que realiza o crea nuevos dioses (3b)<sup>71</sup>. En el comienzo del *Fedón*, el hacer está relacionado con la construcción y elaboración de composiciones poéticas y musicales. Por petición del poeta Eveno de Paros, Cebes pregunta a Sócrates por la intención con la cual compuso un poema (60d). Sócrates responde que hizo su poema en honor al dios:

Así que, en primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razona mientos, y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé (61b).<sup>72</sup>

En la *República*, el verbo ποιέω se encuentra relacionado con la acción política,<sup>73</sup> la satisfacción de un deseo, con los asuntos religiosos,<sup>74</sup> la educación,<sup>75</sup> las artes y los oficios,<sup>76</sup> la creación de poemas, discursos y escritos literarios.<sup>77</sup> En la poesía y la religión, el *poiēîn* está profundamente vinculado a la formación de las tradiciones de la *polis*. El poeta no sólo organiza y transmite la estructura de los mitos que justifican el poder, además educa y señala

<sup>71</sup> ἄτοπα, ὃ θαυμάσιε, ὡς οὕτω γ' ἀκοῦσαι. φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράφατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὡς φησιν.

<sup>72</sup> ποιήσαντα ποιήματα καὶ πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. οὕτω δὲ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία: μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δεοί, εἶπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὲ οὐς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον.

<sup>73</sup> (331c, 332d, 334d, 335a, 339d, 339c, 339e, 340a, 340b, 341b, 344c, 359b).

<sup>74</sup> (363b, 381c, 383a, 388b).

<sup>75</sup> (365a, 388a, 367c).

<sup>76</sup> Medicina (332d), música (335c).

<sup>77</sup> (378d, 380c, 390a, 395c, 401d).

el rumbo de las acciones justas e injustas.<sup>78</sup> En la *República* (362a-c), Adimanto cita a Esquilo para señalar que los dioses hacen que los injustos (en apariencia de justos) posean en abundancia: “Así dicen, Sócrates, que el hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar una vida mejor que la del justo” (362c).<sup>79</sup> Platón emprende una fuerte crítica a la poesía tradicional,<sup>80</sup> en especial a Homero. La crítica no sólo es estética, sino, moral y lógica. El cuestionamiento se emprende señalando los excesos de las narraciones poéticas y estableciendo cómo se deben componer poemas:

Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto: al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí.

Y con menor razón aún han de narrarse -o representarse en bordados- gigantomaquias y muchos otros enfrentamientos de toda clase de dioses y héroes con sus parientes y prójimos (378b-c).<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Al respecto, el artículo “El Mundo Homérico” de Emilio Lledó (2002), que hace parte del primer tomo de la *Historia de la ética* de Victoria Camps, recuerda el importante papel que la tradición homérica, expresada en los poemas la *Ilíada* y la *Odisea*, representa para el análisis del *ethos* griego, al señalar que no se puede iniciar “una historia de las formas de relacionarse los hombres, en función de palabras como el bien, el mal, la justicia, sin una referencia a esos poemas”, los cuales, además de tener una función pedagógica, también son los primeros “documentos literarios” que expresan la cultura occidental (p.15-16).

<sup>79</sup> οὕτω φασίν, ὧν Σώκρατες, παρὰ θεῶν καὶ παρ’ ἀνθρώπων τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷ δίκαιῳ.

<sup>80</sup> Emilio Lledó (2002), recuerda que la “presencia de Homero en la «mentalidad» de los griegos” había sido criticada por Platón y por Heráclito, entre otros; y que dicha crítica pone de “manifiesto un hecho indudable, que expresaba el monopolio intelectual de aquellos poemas” (p. 15).

<sup>81</sup> τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται—οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ— εἴ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξιν αἰσχιστον νομίζειν τὸ ῥαδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι—πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν—ἀλλ’ εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἐτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ’ ἔστιν τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς.

Narrar en cambio, los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeará a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero, no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él (378d).<sup>82</sup>

En otros pasajes se advierte el peligro de señalar que los dioses hacen peores a los hombres (381c), y que el poeta no debe hablar negativamente de los dioses (383a), como tampoco debe hacer a los héroes débiles (388a).

## 2.1 La medicina en cuanto práctica racional que involucra la teoría y el método

En los diálogos de Platón, el significado del *poiēin*, también indica un obrar manual, pero principalmente se usa para acompañar explicaciones más racionales, por ejemplo, en el caso de la medicina y la política. Estos conocimientos involucran nuevas dinámicas del pensamiento, que actualmente denominamos teoría y método, y aunque los términos del conocimiento científico distan enormemente de la construcción de la sabiduría antigua, ya en Grecia, y principalmente en la filosofía de Platón, se puede observar un inicio de esta elaboración conceptual. En el caso del análisis de la medicina, Platón no se limita a considerar el obrar como una práctica exclusivamente manual, sino como un proceso que involucra una compleja elaboración racional que responde a la pregunta por la definición, el

---

<sup>82</sup> Ἡρας δὲ δεσμὸς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά

objeto y la finalidad. Estas últimas características se pueden denominar como propias de la elaboración teórica y se observan en la discusión con la medicina hipocrática que plantea el problema de un método para la búsqueda del conocimiento, ya sea por vía deductiva o inductiva. La teoría, como una exhaustiva elaboración conceptual y el método como la búsqueda rigurosa de un camino para pensar adecuadamente, es lo que permite interpretar al pensamiento como el más profundo obrar.

En el caso concreto de la medicina griega, Platón expone una especie de teoría médica a partir de precisar la definición, finalidad y objeto de la misma. La medicina es el arte de curar las enfermedades, su función es producir la salud, debe ser provechosa para la *polis* y generar buena vida para los ciudadanos (*Rep.*, 405a-407d). Estas generalidades denotan las características que construyen el objeto de la medicina y la aproximan a una explicación teórica. Aunque a primera vista resultan evidentes, la inteligencia de Platón reside en poner estos principios de manifiesto y establecerlos como modelos en la definición del conocimiento.

La teoría de la *téchne* responde a la pregunta ¿qué es?, y ¿quién es?; es decir, responde por la constitución de un conocimiento y por los expertos en él. En la *República*, Platón señala que la medicina<sup>83</sup> da remedios, alimentos y bebidas al cuerpo (332c) y que el médico es el más capaz en cuanto a la salud y a la enfermedad se refiere (341c). En este sentido, el *poieîn* del médico no es una actividad mecánica, sino una experiencia racional mediada por el conocimiento de su profesión; esto es, saber las clases de enfermedades y conocer el cuerpo

---

<sup>83</sup> Para Jaeger (1992), la pregunta por el qué es en la medicina impide al médico realizar diagnósticos superficiales, como señalar que las enfermedades se producen por un exceso de alimentos; antes bien, exige que se responda qué trastornos produce y por qué, y por qué ciertos alimentos pesados son incompatibles al cuerpo humano (p.800).

humano para otorgarle más fuerza y salud. El *poieîn* de la medicina consiste en dar (ἀποδίδομι) alimentos al cuerpo, y esto convierte al experto en el más capaz (δυνατότατος). La posesión del conocimiento médico permite curar las enfermedades con remedios propicios, así como proporcionar alimentos y bebidas más saludables al cuerpo. El experto, al tener un dominio de la sabiduría médica, convierte su práctica en una gran capacidad de hacer. Pero, aunque el *poieîn* esté mediado por el conocimiento teórico, su actividad y resultados sólo se manifiestan, principalmente, en algo externo como el cuerpo. La medicina no es una actividad teórica para sí misma, sino que es el arte para proteger la salud y curar las enfermedades de los ciudadanos; también es una ciencia del cuidado del otro, una práctica que protege el organismo vivo de la *polis*.

La medicina es una ciencia delimitada, el médico debe cumplir con la función de curar los enfermos: “- Suficiente, dejemos eso. Dime ahora: el médico, en el sentido estricto del término, como acabas de decir, ¿es un mercader o el que cura a los enfermos? Hablo del verdadero médico. - Es el que cura a los enfermos.” (*Rep.*, 341c).<sup>84</sup> Pero el cuerpo, objeto principal de la medicina, es imperfecto, necesita de la medicina (*Rep.*, 341e). El cuerpo es imperfecto al ser parte del movimiento y ser corruptible; en cambio, la medicina no tiene deficiencia, pues al ser una ciencia es perfecta. Esto no significa que se examine a sí misma, que sea un conocimiento para sí mismo, más bien ratifica que es una *téchne*. Así, el *poieîn* de la medicina tiene como fin algo exterior, su función está determinada para proporcionar el bienestar de los demás. El *poieîn* del médico está en curar las enfermedades, en devolver

---

<sup>84</sup> Carlos García Gual (2000), ratifica esta precisión en su introducción a los Tratados Hipocráticos, señalando que para Hipócrates el médico es un profesional, que aplica su *techné* al cuidado de los enfermos (p. XII).

la salud al cuerpo a partir de su conocimiento. La comprensión plena del conocimiento hace que el despliegue del *poieîn* esté exonerado del error.

El término ciencia (*ἐπιστήμη*), aplicado a los conocimientos griegos, evidentemente difiere del término ciencia en la modernidad y en la actualidad; no sólo en la manera de tratar los fenómenos, sino en toda una diversidad de procedimientos, mecanismos e inventos propios de cada época. En la época de Platón, el término ciencia (*ἐπιστήμη*) se acerca más al concepto de *téchne*, esta última hace referencia al conjunto de procedimientos teóricos y manuales dedicados a la organización y satisfacción de las necesidades de los ciudadanos de la *polis*. En el caso de la medicina, Jaeger (1992) precisa: “El médico se siente un *demiurgo*, es decir, un hombre de actuación pública, nombre que se da también, por lo demás, a todo artesano que se dedica a fabricar zapatos o herramientas para la gente.” (p. 792). Al respecto, Carlos García Gual (2000), en su introducción a los Tratados Hipocráticos, señala:

La *iatrike* es una *téchne* y no una *epistéme*, y como tal arte o ciencia aplicada debe definir bien sus objetivos y métodos para obtener sus resultados. Es un saber empírico, en todo caso, requiere una teoría previa, pero que debe ser revalidada justamente en su praxis terapéutica habitual, mediante experimentos y observaciones metódicas. (p. XIV)

La *téchne* como conocimiento está relacionada con la *paideia*, es decir, con la construcción, apropiación y transmisión de los saberes de una cultura. La construcción del saber es la elaboración teórica y práctica puesta en marcha a partir de una metodología;<sup>85</sup> en

---

<sup>85</sup> Para Abel Rey (1961): “El método de la observación y la experiencia no puede encontrarse necesariamente sino en dominios muy restringidos y muy cercanos a las técnicas, en los que el

la transmisión del saber juegan un papel importante los maestros que dominan el método y, en la apropiación de él, los discípulos, quienes a partir de las enseñanzas dominan la técnica. El *poieîn* se desenvuelve en estas fases del conocimiento, está inscrito en la elaboración teórica, ya que, establecer y delimitar los principios y definiciones de la *téchne* es un obrar intelectual. En la enseñanza y aprendizaje el *poieîn* se estructura y adquiere su gran poder, en cuanto que apropiar y transmitir la metodología implica un hacer. En concreto, la actividad racional de la *téchne* que incluye la teoría y la práctica es un *poieîn*. Por ello, en Platón el artesano es un hacedor, un experto que domina el conocimiento y lo explica teórica y prácticamente.

Con respecto al tema del método de la medicina, en el diálogo el *Fedro* se presenta una verdadera polémica entre si la medicina hipocrática es un conocimiento deductivo o un conocimiento experimental. Para Platón, la medicina y la retórica tienen las mismas características. En la medicina se necesita precisar la naturaleza del cuerpo, en la retórica, la del alma. A la medicina le corresponde, en tanto su arte, dar la medicación y el alimento que trae salud y hace al cuerpo más fuerte. A la retórica le concierne dar palabras y prácticas de conducta que transmiten la excelencia:

Sóc. - En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras

---

hombre tiene la sensación de hacer por sus propias fuerzas, su habilidad, su atención y su inteligencia” (p. 293).

y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras (*Fedr.* 270b).

Pero no es posible comprender la naturaleza del alma si se separa de la naturaleza en su totalidad, ni siquiera la del cuerpo, como lo señala Hipócrates. Para estudiar la naturaleza de cualquier cosa hay que ver si ésta es simple o compuesta. Si es simple, hay que examinar su poder, al igual que su capacidad, en tanto capacidad de actuar sobre algo o padecer de algo. Si tiene más formas, enumerarlas, tratarlas como cosas simples y determinar qué es lo que por naturaleza hace y qué es lo que puede padecer. El método sin todas estas cosas se parecería al caminar de un ciego. Si alguien ofrece la palabra técnica pondrá de manifiesto lo esencial de la naturaleza (*Fedr.*, 270b-e). Al respecto, Abel Rey (1961) señala:

Se ha solido interpretar la frase que Platón atribuye a Hipócrates en el *Fedro* (270c), en sentido directamente contrario: la necesidad de derivar la medicina del conocimiento universal en su conjunto, del conocimiento del “Todo”. Esto podría ser un índice de que la escuela que, según la tradición, orientó, invocando la experiencia, casi toda la medicina antigua y medieval, nada tiene que ver con Hipócrates (p. 289).

Para Rey (1961), el método de la medicina hipocrática es eminentemente experimental, pero incluye la deducción. Se puede, a partir de la experiencia médica, examinar cada caso en particular y por inducción llegar a verdades más generales. Posteriormente, de las verdades generales se volvería a lo particular: “en toda esta parte del diálogo, se trata de demostrar, contra los sofistas que la dialéctica ascendente y descendente es el método verdadero” (p. 289). Para Rey (1961), el error de los intérpretes al considerar la medicina como un saber exclusivamente deductivo radica en la traducción del

término τοῦ ὅλου, por el término πᾶς. Abel Rey (1961) prefiere relacionar el problema del pasaje con el método dialéctico socrático-platónico de la división. Cuando es ascendente se dirige hasta la naturaleza simple, y cuando es descendente hasta las propiedades compuestas (p. 290). Para Jaeger (1992) el método hipocrático, que es experimental, representa lo contrario de lo que Platón señala:

Lo único que cabe afirmar con seguridad es que la medicina del autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, orientada hacia las generalidades de la filosofía de la naturaleza, al que Galeno aplicaba las palabras de Platón, o del tipo de aquella contra la que polemiza el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, representa lo contrario de lo que Platón describe como el método propio de Hipócrates, o sea el método consistente en analizar cuidadosamente la naturaleza (διελέσθαι τήν φύσιν), en enumerar los tipos (ἀριθμήσασθαι τὰ εἶδη) y en determinar lo adecuado para cada uno de ellos (προσαρμόττειν ἕκαστον ἕκαστο) (p. 806).

W. K. C. Guthrie (1998) cierra la polémica sentenciando que lo expresado en el pasaje no es de Hipócrates: “Lo que <Hipócrates y la relación verdadera> dicen sobre la naturaleza resulta que es algo que con toda seguridad no dijo Hipócrates, es decir que, para ser nosotros mismos expertos (τεχνικοί) y hacer a los demás lo mismo, tenemos que aplicar el método dialéctico de la división” (p. 414). Aunque la sentencia de Guthrie está debidamente argumentada y sostenida a partir de una concepción irónica de Sócrates contra la retórica, no

hay que olvidar que este pasaje es una de las pocas fuentes de referencia al pensamiento hipocrático en la antigüedad.<sup>86</sup>

El *poiêin* del médico, no sólo se estructura en la elaboración, apropiación y transmisión del método, sino que se pone en evidencia en sus resultados, esto es, la salud del organismo vivo de la *polis* se convierte en un problema político. El esquema de la *República* de Platón está determinado por un tejido social sano y otro enfermo. Así, del libro II al libro VII (357a-441b) se plantea la propuesta de que un gobierno saludable está regido por el filósofo rey; en cambio, en los libros VIII y IX (543a-592b) se plantea que una *polis* enferma está regida por el tirano. El *poiêin* médico se consolida en la preservación de la salud de los ciudadanos, en producir buena vida, aspecto que ofrece beneficios para la *polis*. Platón utiliza a la medicina para crear una metáfora con la política y así plantear la identidad entre un alma sana y una *polis* sana. De hecho, cuestiona el exceso de abogados y médicos, señalando que son el signo de una *polis* enferma: “Sóc-Sin duda, no podrás dar con una prueba mayor de una educación pública viciosa y vergonzosa que la que ofrece la necesidad de médicos y jueces hábiles, no sólo por parte de gente vulgar y de los trabajadores manuales, sino también por quienes se jactan de haber sido educados de forma liberal.” (405a). La enfermedad es el descuido de los ciudadanos al vivir en la pereza y en la inmoderación. Por ello, para vivir en una comunidad sana, lo primero que se debe hacer es extirpar los excesos y hacer ejercicio. La enfermedad es un vicio propio de la gente rica, ya que ellos se dedican a un excesivo

---

<sup>86</sup> Un pasaje similar lo encontramos en el *Cármides*, allí Sócrates señala que los buenos médicos, cuando alguien padece de los ojos proponen curar primero la cabeza; la cabeza no se puede curar sin curar todo el cuerpo. Un principio de curación, sanar el todo para sanar la parte. No se puede curar el cuerpo sin curar el alma. Del alma arrancan todos los bienes y males para el cuerpo. El alma se trata con discursos. De los buenos discursos nace la sensatez. La sensatez procura salud a la cabeza y a todo el cuerpo (155b-157c).

cuidado del cuerpo; el artesano, en cambio no puede enfermarse, porque necesita producir diariamente para subsistir; la gente rica puede dedicarse toda la vida a tratar una enfermedad pues dispone de tiempo, pero el excesivo cuidado del cuerpo es un obstáculo para la *areté* (*Rep.*, 406a).

Platón recuerda los orígenes de la medicina, señalando los principios con los cuales Asclepio realizaba su *poieîn* médico: “Sóc.: - Ha pensado, en efecto, que no se debía curar al que no puede vivir en un periodo establecido como regular, pues eso no sería provechoso para él ni para el Estado” (*Rep.*, 407e). Para Platón está claro que un cuerpo enfermo es un gran obstáculo para practicar las excelencias políticas, la salud del cuerpo depende del grado de templanza del ciudadano. El *poieîn* del médico en la enseñanza del autocontrol en la alimentación, en determinar qué se debe comer y qué no, traza el camino de Platón para plantear el control de las pasiones, que en su exceso no sólo enferma al cuerpo sino al alma, esto es destruye la posibilidad de la *polis*, porque un hombre que no se gobierna a sí mismo, no puede ser un hombre político.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> También Jaeger (1992) realiza un paralelo entre la medicina y las excelencias, pero en el caso de Aristóteles: “Todos los términos empleados aquí por Aristóteles, el concepto del exceso y del defecto, del punto medio y de la medida justa, el del centrarse y el del tacto seguro, la repudiación de una regla absoluta y el postulado de una norma adecuada a las características del caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la medicina y sirviéndose como modelo, concretamente, de la obra *Sobre la medicina antigua* (p. 808).

## 2.2 La política como práctica racional que involucra teoría y método

La política como un conocimiento sobre el bienestar de los ciudadanos suscita el problema de una contemplación inteligible de sus principios constitutivos llamados teoría y el camino a recorrer llamado método. A partir de la exigencia de definición de la justicia por parte de Glaucón y Adimanto, hallada en el libro II de la *República*, Sócrates traza el camino a seguir mostrando que para encontrar la naturaleza de la justicia es necesario primero observar la justicia en la *polis* y posteriormente en el alma. De la misma manera, para encontrar el origen de la justicia y de injusticia es menester contemplar la evolución de la *polis* desde su origen como *polis* bucólica hasta su desarrollo como *polis* hedonista. En este sentido pensar metodológicamente y teóricamente es un *poieîn*.

El *ποιεῖν* es el verbo más esencial en la relación del ciudadano con la *polis*. En la acción cotidiana, el ser humano muestra lo que es, revela sus intereses y fines, sus objetivos e ideales.<sup>88</sup> En Grecia, el *poieîn* dinamiza toda la vida de la *polis*, construye el molde de los ideales de la *paideia*, pero su desarrollo no es un obrar ciego e involuntario, está dirigido por una profunda desacralización política y religiosa, determinada por el conocimiento y por una comprensión lógica y matemática de la realidad. De lo contrario, no se entendería la grandeza de construcciones como el Partenón, el coloso de Rodas o el teatro de Epidauro. Las artes y

---

<sup>88</sup> Emilio Lledó (2002), dedica un párrafo especial al tema del hacer del hombre griego, señalando que, en ausencia de mandatos, normas y teorías morales definidas por “códigos abstractos o instituciones”, los héroes griegos crean y consolidan su *ethos* a partir de su hacer, de sus hazañas. Dice al respecto “el *ethos* no brota de la reflexión, del pensamiento que interpreta la experiencia, sino que se solidifica en las obras y en la actividad de los hombres” (p. 17). El hacer que define la *polis* y la relación entre los hombres será un hacer elaborado.

oficios en la *polis* democrática, se distinguen de las sociedades palaciales; en éstas, las grandes construcciones son realizadas por esclavos o artesanos al servicio del rey; en aquella, los artesanos son ciudadanos libres. El *poieîn* en la *polis* está separado del poder real, su acción no representa divinidades que justifiquen el poder palacial, ni producciones que conserven jerarquías. El *poieîn* se libera de las estructuras jerárquicas palaciales y tan sólo obedece al bien común.

En Platón, el *poieîn* político delimita diversos caminos problemáticos, con su análisis se puede observar más detenidamente el problema del arte manual (τέχνη) y su relación con la excelencia (ἀρετή). Los conceptos de artesano, utilidad y beneficio, precisan características puntuales de la significación que Platón aplica rigurosamente al examen de las definiciones de las excelencias; como se puede ver en los diálogos, principalmente *Cármides*, *Hippias Mayor*, *Laques*, *Eutifrón* y libro I de la *República*. En libro I de la *República*, en el campo de lo político, el *poieîn* está relacionado con la justicia (δικαιοσύνη). Las diversas concepciones de la justicia, en el diálogo entre Sócrates, Polemarco y Trasímaco, son expuestas al análisis y la crítica, mostrando su multiplicidad de sentidos, su relatividad y su imprecisión: “Polem:- Por consiguiente, Simónides llama justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos” (332d). “Sóc:- Según tu argumento, pues, es justo hacer mal a los que en nada han obrado injustamente. Polem:- De ningún modo, Sócrates; es el argumento lo que parece estar mal” (334d). “Clitof: - lo que Trasímaco consideró justo, fue lo que los gobernantes mandan hacer” (340a).

En el libro III, el *poieîn* está relacionado con hacer lo mejor para la *polis* (413c) y en el libro IV, determinado como una práctica relacionada con la felicidad (εὐδαιμονία) (419a); lo anterior en consonancia con la primera definición de Platón sobre la justicia y el hacer lo

que corresponde a cada uno (433a); asimismo se encuentra otro significado vinculado con la política, en el libro VI, en donde se establece la importancia de acatar lo dicho por el gobernante (502b).

En el libro II, el obrar, nuevamente, está vinculado a la construcción del conocimiento humano, en cuanto se plantea una teoría y método para la comprensión de la naturaleza de la justicia en sí. El método como resultado de la actividad del pensamiento consiste en contemplar la *polis* y buscar la justicia, para posteriormente identificar dicha excelencia en el alma del hombre. El *poieîn*, en cuanto actividad intelectual, también hace referencia al contemplar, pensar y ver. La contemplación y el ver como actividades del pensamiento permiten plantear un método en los estudios políticos que compara el todo con la parte. Además, el *poieîn* es una actividad que se delimita en la división del trabajo en cuanto realizar cada uno su oficio produce el bienestar de la *polis*. La acción del ser humano que habita en la comunidad política, no puede ser autárquica, porque de lo contrario se pone en riesgo la propia subsistencia.

El análisis del *poieîn* continúa en el diálogo con Glaucón, en la búsqueda del cómo es la justicia y dónde se ha originado. Aquí está vinculado al poder, a la concepción de la imposibilidad de practicar la justicia voluntariamente, en lo referente al anillo de Giges:

Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar a dónde conduce cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la

codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad (359c).<sup>89</sup>

Con el método<sup>90</sup> de análisis de la justicia en sí, que parte de la exposición de la *polis* para después concentrar la investigación en el alma del ciudadano, se observa el despliegue del *poiên* en su realización en sí y en el vínculo con el otro. Puesto que la imposibilidad de la autarquía, la organización y distribución del trabajo, y la aparición de nuevos expertos para satisfacer la *polis* hedonista, muestran la relevancia del hacer y su dinámica externa en la construcción de la *polis*.

Platón propone contemplar teóricamente (θεασαίμεθα λόγῳ) cómo nace una ciudad para poder observar cómo se desarrolla la justicia (δικαιοσύνη) e injusticia (ἀδικία).

Sóc:- Te lo diré -contesté-. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado? - Claro que sí -respondió. - ¿Y no es el Estado más grande que un individuo? -Por cierto que más grande. -Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño. - Me parece que hablas correctamente -

<sup>89</sup>δόντες ἐξουσίαν ἐκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἴτ' ἐπακολουθήσαι μὲν θεώμενοι ποῖ ἢ ἐπιθυμία ἐκάτερον ἄξει. ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταῦτόν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγει αὐτὸ ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.

<sup>90</sup> Platón inaugura la preocupación por un método en las investigaciones políticas. Posteriormente, Aristóteles continúa esta preocupación. Para Aristóteles, el método empleado para clarificar la confusión entre poder político y poder real, es el análisis de los elementos de que consta una ciudad (*Política*, 1252a).

expresó Adimanto. -En tal caso - proseguí-, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él? (368e-369a).<sup>91</sup>

Afirma que el origen de la ciudad es la necesidad del otro, porque nadie se basta a sí mismo. La agricultura, la construcción de casas y el vestido son las tres necesidades primarias, agregando un experto más para la zapatería, se podría decir que a la ciudad bucólica la componen mínimo cuatro habitantes. No tiene sentido que cada artesano se dedique a realizar las cuatro labores; es decir, a cultivar el campo, a construir su casa y a tejer sus vestidos; porque no se especializa en un oficio y así la obra está mal realizada. Pero las necesidades son más amplias que las descritas por la *polis* bucólica. También el ser humano necesita de placeres y lujos, y aparece una *polis* hedonista; más amplia y habitada por comerciantes, mercaderes, asalariados, médicos, músicos, militares, entre otros.

En la contemplación teórica del nacimiento de la ciudad se encuentran tres acciones que están vinculadas al *poiēin*:<sup>92</sup> el contemplar (θεάω), el pensar (λόγος) y el ver (ιδέω). El contemplar y el ver están mediados por el *logos*. El contemplar es una acción racional y filosófica, Platón la vincula a la dinámica del *logos*. Contemplar con el pensamiento las

<sup>91</sup> -ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρῶ. δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως; πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. οὐκοῦν μείζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός; μείζον, ἔφη. ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς

πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ιδέα ἐπισκοποῦντες.

ἀλλά μοι δοκεῖς, ἔφη, καλῶς λέγειν.

ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γινομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

<sup>92</sup> No hay que olvidar que el *poiēin* es la novena categoría en Aristóteles. También está vinculado a la explicación causal de la realidad en la medida que el experto que conoce más, sabe qué hacer (*Metafísica*, libro 3, 996b).

representaciones del lenguaje es contemplar la ciudad en teoría, es observar su estructura lógica, sus cimientos sostenidos por el principio de identidad. Por ello Guthrie (1998) señala que la explicación del nacimiento de la *polis* no es histórica, ni antropológica, sino lógica (p. 427). Mediante el lenguaje se propone, se discute, se analiza y se piensa; los resultados del devenir del *logos* producen la contemplación, el *poiêin* mediante el *logos* la produce. Pero el *poiêin* no se queda exclusivamente en un observar identidades lógicas, Platón interpreta a el *poiêin* como algo físico, es decir, lo extrae del sentido de contemplación para sí mismo y lo coloca en su plano esencial, en el *poiêin* para el otro. De la contemplación lógica del nacimiento de la ciudad pasa a observar la acción de las obras justas e injustas en los ciudadanos. Aunque, también el ver es una actividad de la inteligencia, su acción se dirige principalmente al otro. El ver es una función de los ojos que permite distinguir formas físicas, y Platón emplea el verbo para analizar el desarrollo de la justicia y de la injusticia. La contemplación lógica de la ciudad permite que el *poiêin* acompañe en su dinámica al pensar, y que acompañe, en su labor exterior, al ver.

El *poiêin* se configura en la imposibilidad de la autarquía (*αὐτάρκης*)<sup>93</sup> individual y la división del trabajo. Para Platón, cuando el hombre adquiere conciencia de la necesidad (*ἐνδεής*) del otro, de sus múltiples necesidades materiales, se funda la ciudad-Estado.<sup>94</sup> El surgimiento de la ciudad es un resultado de la evolución de la conciencia. Para Simon Blackburn (2007), Sócrates cree que las comunidades se forman cuando los individuos descubren que no son autosuficientes. La eficacia de las comunidades está en que todos sus

<sup>93</sup> Aristóteles señala en la *Política* que sólo la ciudad es la comunidad que puede bastarse a sí misma, pero el ciudadano no. Por ello el hombre es un animal político, dotado de palabra que discierne lo justo, de lo injusto. El hombre incapaz de participar de la vida en común no es sino una bestia o un dios (*Pol.* 1252d-1253a).

<sup>94</sup> οἶσι ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίσειν; (*Rep.*, 369b).

miembros realicen actividades distintas (p.61). Simon Blackburn resalta muy bien los problemas del pasaje, la conciencia de la necesidad del otro y el éxito de la eficacia social depende de la existencia de los expertos.

Para Guthrie (1998) “un número de hombres crea un asentamiento de común acuerdo para compartir las tareas necesarias, porque adopta un principio de la división del trabajo, esa especialización incrementa la eficiencia. La sociedad nace de necesidades materiales y en la *polis bucólica* no está presente la concordia y unidad espiritual, el orden del análisis de Platón es lógico” (p. 427). Guthrie resalta adecuadamente el tema del asentamiento en común, la importancia de compartir tareas. La división del trabajo es un asunto lógico en cuanto apunta a lo mejor, y es la causa de que en la *polis* exista la cohesión y la concordia.

En la *polis*, el *poieîn* no puede ser exclusivamente para sí, porque destruye la lógica de vivir en comunidad; la identidad del *poieîn* radica en la necesidad del otro.<sup>95</sup> No se puede ser autárquico y vivir en comunidad, es la necesidad la que obliga a reconocer a los demás.<sup>96</sup> Platón despliega los verbos asociados a la necesidad.<sup>97</sup> La necesidad (*χρεία*) es una carencia, por ello cuando tomamos o recibimos (*παραλαμβάνω*), obtenemos lo que nos falta. El recibir es un obtener algo del otro, no se recibe lo de uno mismo, es una acción exterior; inicialmente

<sup>95</sup> Al respecto, señala Emilio Lledó (2002) que en el mundo homérico es la guerra la que orienta y determina los hechos de los hombres, pero con la *polis* pasa algo distinto, pues es la necesidad del otro, el reconocimiento de que sin el otro no podemos vivir el que ahora orienta la relación y los hechos de los hombres, y agrega: “Hacia esa constitución «política» es hacia la que hay que tender, para lograr la armonía de esas necesidades, si es que, efectivamente, los hombres se «convencen» de que vivir es situarse al otro lado de la violencia. En esto consiste, fundamentalmente, la organización de la sociedad (p. 21).

<sup>96</sup> Aristóteles clasifica las necesidades naturales en dos clases: el hombre está unido a la mujer, por la necesidad de procrear y por la necesidad de quienes deben mandar y obedecer (*Pol.* 1252a).

<sup>97</sup>“οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ’ ἄλλου, τὸν δ’ ἐπ’ ἄλλου χρεία, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα: ἢ γάρ;” (*Rep.*, 369c).

se recibe para satisfacer las necesidades materiales, por ello la necesidad es *chreia*, en cuanto lo necesario es material y algo útil, además de riqueza. La acción de dar (δέω) reúne, vincula y comienza a cohesionar a los individuos; la suma de necesidades obliga a la unión, que también es un *poieîn* y esto constituye la morada (οἴκησις). En el habitar se cohesionan las parejas y se construye la compañía (κοινωνός), así como aparece el apoyo (βοηθός). El alojamiento en común se denomina *polis*. La unión de parejas y la realización de ocupaciones con el apoyo de auxiliares es la convivencia o el cohabitar. Un constructor necesita de auxiliares. Así, el despliegue del *poieîn* en tanto recibir del otro y dar, en el reunirse en torno a la satisfacción de las necesidades, en el morar y habitar en la convivencia de todos los días, es lo que se denomina *polis*.<sup>98</sup>

El *poieîn* como acción exterior cuya finalidad es la *polis* no es una acción abstracta, tampoco una acción cristiana de bondad, ni una quimera socialista. El *poieîn* griego es la comprensión de que sin el otro se pone en riesgo la subsistencia de sí mismo, no es una apología al prójimo para ocultar los intereses mezquinos, ni una negación de los intereses individuales que impiden la vida misma de la comunidad; el *poieîn* griego es la clara comprensión de que en la satisfacción de las necesidades del otro está la plena satisfacción de las propias necesidades.

La *polis*, como un lugar en el que moran las necesidades de los ciudadanos y donde los que cohabitan dan y reciben, necesita una organización para satisfacer dichas necesidades. El *poieîn* no puede ser ciego y sin sentido<sup>99</sup> necesita un direccionamiento, una

<sup>98</sup> “ταύτη τῆ συνοικία ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα” (*Rep.*, 369c).

<sup>99</sup> Aunque para Aristóteles, los artesanos que no conocen las causas son como seres inanimados, que hacen, pero sin conocimiento, como el fuego que quema (*Metafísica*, libro 1, 981b).

división del trabajo. El campesino proporciona el alimento, no sólo para la subsistencia, sino para propiciar el bienestar del ser humano; el albañil ofrece la construcción para la morada de esta existencia y el tejedor proporciona el abrigo. El principio de división del trabajo se da por acuerdo, asociación y cooperación entre los habitantes de la ciudad. Dedicarse a una sola actividad, no sólo perfecciona la obra, sino además demuestra el grado de civilización de los habitantes de la *polis*. Para Werner Jaeger (1992), Platón hace surgir los elementos más simples para investigar en cuál de los puntos la justicia se impone como necesidad (p. 559). El principio en que se basa para la realización de la *polis* ideal es la división del trabajo. El principio se relaciona con la esencia de la *areté*, la perfección de la obra se debe a la cooperación entre las partes. Es necesaria la cooperación entre los hombres. Jaeger (1992), de una manera muy original, vincula el principio de la división del trabajo con el alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) (p. 559). La *polis* ideal debe tener una cooperación entre las partes similar a la armonía de las partes del alma, ambas características ayudan a la perfección de la obra: la perfección de la *areté* del ciudadano y la perfección de la *polis*.

El principio de la división del trabajo no es la división de clases. Dedicarse a una ocupación por naturaleza es descubrir las habilidades y destrezas. El artesano en la sociedad griega era un hombre libre y tenía pleno derecho a elegir la ocupación con la cual cumpliría su función social de satisfacer las necesidades. Las tradiciones familiares hacían que los artesanos se dedicaran a una sola ocupación, pero esto no determinaba que por naturaleza todos los miembros de una familia se dedicarían por siempre a tal labor. El padre de Sócrates se dice que era cantero, pero Sócrates descubrió su habilidad en la filosofía. El principio de la división del trabajo era posible en una *polis* democrática y racional, la división de clases

lo era en la sociedad palacial y jerárquica, en la que el *poieîn* estaba limitado a sostener la estructura de poder del rey y a propiciar el bienestar de la vida palacial.

Alan Badiou en su estudio a la *República* de Platón (2013), nos permite ver, no sólo un sentido más antropológico del dar y recibir, sino que nos muestra que la división del trabajo es más racional, en cuanto la reunión de seres humanos para sobrevivir implica características más racionales, como la asociación y la cooperación (p. 97). Para Badiou (2013), la imposibilidad de la autarquía individual resulta del hecho de que la supervivencia necesita multitud de cosas. La multitud de necesidades reúne en el mismo territorio a hombres por asociación y cooperación. Es absurdo que el artesano utilice un cuarto de su tiempo para producir sólo su trigo, y los otros tres cuartos de su tiempo los emplee en las otras actividades. Es más racional que un artesano se dedique a una sola cosa (p. 97-98).

Así pues, el *poieîn* está vinculado a la contemplación, al ver y al pensar. A la contemplación, porque mediante el *logos* se puede observar el principio de la *polis*: las necesidades de la comunidad. Pensar teóricamente una ciudad es un hacer, pensar es un *poieîn*. El ver es un *poieîn* mediado por el *logos* y permite distinguir las acciones concretas de los ciudadanos: lo justo y lo injusto. El *poieîn* se vincula a la necesidad, ya que la acción está destinada a satisfacer las carencias del otro para mantener la supervivencia del sí mismo. El *poieîn* está vinculado al principio de la división del trabajo, pues es una actividad racional que pone en evidencia el nivel de la asociación y cooperación entre los habitantes de una ciudad, características importantes de los pueblos civilizados.

El *poieîn* expresado por Platón no es una práctica ciega, está vinculado a una experiencia inscrita en una teoría y a un fin político. En la mayoría de las sociedades, el hacer

juega un papel preponderante, pero su uso en los diálogos de Platón está limitado al significado de la *polis*. En las sociedades palaciales del Oriente Próximo, el hacer está encerrado en una estructura jerárquica y en una pirámide de poder. Las artes y los oficios manuales están destinados al beneficio del rey y su séquito, el hacer de los siervos limita el desarrollo de la técnica. El *poiêin* de los artesanos griegos, al estar inscrito en la *polis* democrática, es igualitario y permite el desarrollo del conocimiento en cuanto se plantea el problema de su transmisión; por ello la importancia de determinar el papel de los expertos, la teoría y la metodología.

Así, el *poiêin* es a la dinámica social, lo que el movimiento es a la naturaleza; es creación y destrucción, esencia y destino del ser humano. Pero en Platón, el *poiêin* está inscrito en la actividad no sólo de la producción manual, sino en el despliegue de las facultades intelectuales para la creación y la elaboración de métodos que construyan el gran legado del conocimiento humano.

www.bdigital.ula.ve

### 3. La comparación entre el obrar de la *téchne* y la *areté* plantea el problema de la utilidad

Platón realiza un análisis a la *téchne* comprendiendo que la *poíesis* de la *téchne* es distinta de la *poíesis* de la *areté*, sin embargo, el estudio exhaustivo y el catálogo de las artes le permite deducir varios principios que serán constitutivos de las excelencias: la verdad, la belleza y el bien. Con los nuevos principios no sólo cimienta las bases de un nuevo conocimiento político sino además, realiza una reforma a la *poíesis* de los sofistas por considerar que las excelencias se enseñan como cualquier *téchne*, y una reforma a la poesía por considerarse un gran conocimiento que sirve en la formación de la juventud, pero al igual que los sofistas no da cuenta de la utilidad del conocimiento y de su finalidad en la comunidad política. Lo anterior se aborda a partir de cuatro problemas. En el primer problema, las analogías de la obra manual y las excelencias políticas, muestran que en el conocimiento de la medicina existe un experto llamado médico y la utilidad es la salud, pero en la justicia, no hay experto, como tampoco una utilidad. El segundo problema, las analogías de la *téchne* y la retórica señalan que la *téchne* del téjido, tiene un experto llamado tejedor y la utilidad de este conocimiento es fabricar vestidos; la *téchne* de la música tiene un experto y la finalidad de su conocimiento es componer melodías, pero en el caso de la retórica, aunque se le denomine orador al experto, no tiene ninguna utilidad. El tercero, el problema de la utilidad se aborda a partir de la búsqueda de la utilidad en lo bello y la piedad; en los diálogos *Hippias Mayor* y *Eutifrón* se observa que no se puede definir a lo bello y a lo pío como cosas útiles. El cuarto problema, lo conveniente como una variación de lo útil, se analiza la definición de Trasímaco de lo justo como lo que le conviene al más fuerte, hallada en el libro I de la

*República*, para mostrar que la definición de lo justo es relativa y tiene múltiples utilidades dependiendo de la conveniencia, aspecto que no es admitido por contradictorio y no acatar la exigencia platónica de la definición.

A parte de la gran abundancia terminológica del *poieîn* en la obra de Platón, en donde el sentido del obrar está más relacionado con actividades intelectuales, en diversos pasajes de los diálogos, principalmente aporéticos, se realiza una constante analogía entre el obrar manual y las excelencias políticas para plantear distintos problemas que van a marcar la filosofía de Platón. La analogía entre la *téchne* y la *areté* plantea los límites a la metafísica presocrática, en cuanto, se establece como punto de referencia, primero el conocimiento de la *téchne* y después el modelo del conocimiento matemático y lógico, para evitar especulaciones metafísicas. Se realiza una fuerte crítica a la identidad establecida por los sofistas entre *téchne* y *areté*, ya que, para la mayoría de los sofistas, principalmente para Protágoras de Abdera, las excelencias políticas son un conocimiento igual a la *téchne* y, por lo tanto, se pueden enseñar. La pregunta por la utilidad de las artes plantea la pregunta por la utilidad de las excelencias políticas, asunto paradójico y aporético, en cuanto el conocimiento político no es como la *téchne*, pero debe tener referentes teóricos similares. Otro problema consiste en que Platón ubica el obrar en el contexto de la *téchne*, pero sólo para mostrar la dificultad del examen de la naturaleza de las excelencias políticas, lo relativo y particular de la utilidad del obrar manual y la búsqueda de la utilidad del conocimiento, le plantea la búsqueda de la finalidad de las excelencias, aspectos que contribuyen en la configuración de lo que se denomina la Teoría de las Ideas de Platón.

La filosofía de Sócrates y el pensamiento de los sofistas se encuentran en un ambiente social, en el cual, sobresale la preponderancia de la *téchne*.<sup>100</sup> La mayoría de los sofistas afirman la existencia de conocimientos políticos y la posibilidad de enseñarlos de manera similar a la enseñanza de la *téchne*. Por otro lado, Sócrates duda de la identidad entre el conocimiento manual y las excelencias, por ello, asombrado ante el surgimiento de estos nuevos saberes ético-políticos, indaga rigurosamente acerca de la naturaleza de las excelencias y plantea la discusión sobre qué tipo de saberes son y quiénes son los expertos en su dominio.<sup>101</sup>

Platón reconstruye los pensamientos más significativos de finales del siglo V y comienzos del siglo IV, y plantea nuevos interrogantes, debates y discusiones que concluyen en una definitiva desacralización del conocimiento y del obrar político. Los diálogos aporéticos<sup>102</sup> son una clara problematización de las artes, muestran una influencia real de su

---

<sup>100</sup> En el siglo V a. C., Grecia experimenta una profunda transformación. La acción humana está destinada a la plenitud de la *polis*, y aunque perdura la relación del ciudadano con la religión, el mundo de los dioses y los reyes se ha desacralizado para dar paso a una nueva concepción del obrar político y manual. El esplendor de la *téchne* consolida la supremacía del orgullo helénico sobre los demás pueblos del Oriente Próximo y fortalece los fundamentos de la democracia. Las dinámicas de conocimiento de la medicina, la navegación, la agricultura, la arquitectura, la metalurgia, etc., generan nuevos procesos de enseñanza y aprendizaje que van a determinar el pensamiento filosófico. En la *Antígona* de Sófocles, en los versos bastante conocidos sobre la exaltación del hombre, se resalta a la navegación, la agricultura, la caza y la pesca, y la astronomía, como las mayores conquistas del progreso humano; además, se añade la ética, el lenguaje y las leyes (v. 332-375).

<sup>101</sup> En el diálogo *Protágoras*, Protágoras expone su programa de enseñanza que consiste en la técnica política para hacer a los hombres buenos ciudadanos y Sócrates se sorprende, porque duda de la posibilidad de la enseñanza del conocimiento político (319a). Al comienzo del *Menón*, Menón plantea directamente y sin preámbulo alguno, la pregunta sobre la posibilidad de la enseñanza de la excelencia, o si se adquiere con la práctica o de modo natural. Sócrates ignora qué es la excelencia, y por lo tanto, no puede decir cómo es, ni cómo se adquiere o se enseña (70a-71b).

<sup>102</sup> Los diálogos aporéticos se incluyen en los llamados diálogos socráticos, que han generado diversas disputas entre los especialistas, pues el debate se centra en saber si representan fielmente el pensamiento de Sócrates o no. Guthrie (1998), expone ampliamente el debate señalando la exposición de J. R. Bambrough del libro de G. Ryle titulado: *Plato's Progress* y publicado por la Universidad de Cambridge en 1962. Además, cita a K. F. Hermann, quien fue el primer especialista en clasificar

formación y el lugar del conocimiento manual en su filosofía. Tradicionalmente se ha considerado que el pensamiento de Platón está influenciado principalmente por los pitagóricos, Heráclito, Parménides y Sócrates;<sup>103</sup> pero se han dejado de lado los conocimientos que circulaban socialmente en la época, así como, se ha olvidado preguntar el porqué de la elección de unos u otros. La *téchne*, la matemática y la lógica van a determinar la filosofía de Platón. Estos conocimientos manifiestan dos etapas de su pensamiento, el análisis de los conocimientos técnicos que muestran su primera formación y la matemática, como consolidación y evolución de su madurez.

El concepto de *téchne* en Platón no se establece como una definición de diccionario, antes bien, se debe caracterizar en sus diversos significados y apariciones que constituyen el

---

el primer grupo de diálogos como socráticos en 1839. Estos especialistas defienden la idea de un Platón que quería mantener fielmente la filosofía de su maestro, por ello los denominan diálogos socráticos (p.73). Contraria a esta postura, Guthrie (1998) cita a Karl Joel y Emma Edelstein, quienes están en desacuerdo porque para ellos difícilmente se puede separar lo socrático de lo platónico en los diálogos. Friedlander está de acuerdo con esta postura, y también Field en su obra, *Plato and Contemporaries*, siguiendo la obra de H. Von Armin, *Plato Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (p. 73-76). Los diálogos que para el presente trabajo son considerados aporéticos, porque plantean el problema de las virtudes ético-políticas sin establecer una definición única son: *Eutifrón, Cármides, Hippias Mayor, Laques y Menón*.

<sup>103</sup> Guthrie (1998), expone que la filosofía de Platón está influenciada por los Pitagóricos, la concepción de Heráclito y Parménides, y por el problema de la definición de Sócrates. Este último fue una gran influencia, en la mayoría de los diálogos, Sócrates es el personaje más relevante, aunque en diálogos posteriores su figura no es tan significativa. Platón, como se evidencia en el *Fedón*, conoció las teorías presocráticas cosmogónicas y fisiológicas. La influencia de Heráclito se encuentra en el *Banquete*, cuando Diotima habla de la constante renovación del cuerpo. En el *Crátilo* se hace referencia a Heráclito y a su aforismo, el cual señala que nadie puede meterse dos veces en el mismo río. En el *Teeteto* se nombra a Heráclito, Protágoras y Empédocles como defensores de la concepción del movimiento; también aparece una sátira a los heraclíteos, en la que se manifiesta la oscuridad de la argumentación de estos pensadores (p. 41-42). Guthrie (1998) resalta que la influencia más importante en el pensamiento de Platón es Parménides, quien niega el movimiento, y en el *Teeteto* le rinde veneración. En el *Sofista* hace referencia a Parménides con las dificultades del verbo Ser, el problema ontológico entre el ser y el no ser. En el *Banquete* hay citas del poema de Parménides. Con los Pitagóricos comparte Platón el concepto de filosofía, la noción del entendimiento como purificación, la pasión por las matemáticas, la reencarnación, la inmortalidad, la idea de que el cuerpo es una prisión del alma y la explicación matemático-musical del cosmos (p. 43-46).

armazón complejo de su filosofía. En los diálogos, principalmente aporéticos, se observa una *poíesis* que refleja habilidad y especialidad práctica de diversos conocimientos, pero también una actividad que tiene un objeto, una utilidad y un bien, que está estrechamente vinculada con la verdad y con lo bello. Sin embargo, las constantes analogías entre *téchne* y *areté*, en los primeros diálogos, no permiten entrever con claridad los límites de significado entre *téchne* y *episteme*, ya que, algunas veces Platón emplea los términos como sinónimos, y en otras ocasiones delimita diferencias, como lo es el empleo de *episteme* exclusivamente para tratar las excelencias. Por otro lado, las interpretaciones sobre Platón de Jaeger y Guthrie, expuestas respectivamente en la *Paideia* (1992) y en la *Historia de la filosofía griega* vol. 4 (1984), exaltan a la *téchne* como modelo de conocimiento en Platón, aspecto aceptable, pero omiten la aporía más significativa del joven Platón de cuestionar la semejanza entre *téchne* y *areté*.

www.bdigital.ula.ve

Werner Jaeger en su interpretación de Platón, en *Paideia*, describe una serie de características orientadoras para realizar el análisis del concepto. Para Jaeger (1992), la *téchne* es un concepto basado en el conocimiento, pues a partir de su apropiación se puede explicar su origen y su finalidad:

Las características esenciales del concepto de la *techné* son: primero, que es un saber, basado en el conocimiento de la verdadera naturaleza de su objeto; segundo, que es capaz de dar cuenta de sus actividades, toda vez que tiene conciencia de las razones con arreglo a las cuales procede; finalmente, que tiene por misión servir a lo mejor del objeto sobre que recae. Ninguna de estas notas características se da en la retórica política (p. 517).

Estas características permiten establecer un marco conceptual sobre el cual recae el análisis del concepto y sus diversas problemáticas de interpretación, ya que los aspectos más relevantes del significado de *téchne* están relacionados con una especialidad derivada de un conocimiento, su dominio como posibilidad de transmitir la verdad, y la finalidad establecida como lo bello y el bien.

Platón no define concretamente el significado de *téchne*, sin embargo, en la medida que emplea el término va utilizando un sin número de características que permite precisar lo que se entiende por *téchne*. Para Platón, la *téchne* es un *poiéîn* que manifiesta una pericia o habilidad que se puede corroborar en el dominio del conocimiento de los asuntos humanos:

Sóc: - ¿y no es algo feo - preguntó él- y resulta claro que el tal individuo sin pericia en los asuntos humanos intenta tratar a las personas? Porque, sin duda, si los tratara con pericia, habría advertido que sucede esto: que los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio” (*Fed.* 89e-90a).<sup>104</sup>

Platón se refiere a la pericia como resultado del dominio de un conocimiento, en este caso la técnica de la argumentación. Sin la posesión del saber, el obrar es vergonzoso y concluye en una desviación del pensamiento como los misólogos que por inexperiencia aborrecen los argumentos. Para Jaeger (1992), la *téchne* no sólo es una habilidad, sino que contiene una aplicación y una práctica. También aclara que nuestro concepto de arte se aleja del sentido de la palabra griega *téchne*, ya que esta tiene un radio de significación mucho más amplio. La *téchne* como producción hace referencia a una profesión práctica de

---

<sup>104</sup> οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, αἰσχρὸν, καὶ δῆλον ὅτι ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τὰνθρώπεια ὁ τοιοῦτος χρῆσθαι ἐπεχείρει τοῖς ἀνθρώποις; εἰ γάρ που μετὰ τέχνης ἐχρήτο, ὡσπερ ἔχει οὕτως ἂν ἠγήσατο, τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἑκατέρους, τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους.

conocimientos especiales como la medicina y la navegación, y no sólo a la pintura y música. La *téchne* como actividad práctica no es una simple rutina, sino que se basa en reglas generales y conocimientos seguros. Para Jaeger (1992), la palabra *téchne* corresponde al sentido moderno de teoría y se contrapone a una simple experiencia. La *téchne* como teoría en función práctica se distingue del sentido platónico de la ciencia pura (p. 514-515).

La aclaración del término *téchne* por parte de Jaeger permite derivar varios problemas del concepto que el filólogo alemán no precisa. La dificultad radica no sólo en establecer a la medicina y la navegación como conocimientos especiales, sino como artes manuales cuya finalidad es un objeto material concreto, incluyendo artes como la pintura, la música y la matemática. A lo anterior se suma, la consideración griega y especialmente la interpretación del sofista respecto a que la poesía, la retórica y la *areté* se enseñan como cualquier *téchne*; aspecto que Sócrates y Platón ponen en duda, no sólo porque los sofistas no definen con propiedad ese tipo de conocimientos, sino porque Sócrates no cree en la posibilidad de que se enseñe la excelencia política de la misma manera como se enseña a construir un barco. Por otra parte, caracterizar a la *téchne* con normas generales, no permite entender si la *téchne* es una unidad de conocimiento con unas normas generales o cada *téchne* posee unas normas específicas, que ya no serían normas tan universales, sino particulares a cada conocimiento. Si la *téchne* es un conocimiento de normas generales, la *areté* podría ser una *téchne*, aspecto que se presenta en los primeros diálogos como una gran aporía, porque las artes tienen múltiples utilidades, mientras que las utilidades de las excelencias no se pueden precisar. La diferencia entre *téchne* como una teoría del conocimiento práctico y la ciencia (*episteme*) como una teoría pura, no se halla en los primeros diálogos, antes bien, los términos se encuentran al final del diálogo *Hippias Menor* como sinónimos, para presentar la analogía

entre los saberes manuales y la justicia; además se aplica *episteme* para expresar el sentido de lo justo, que también resalta una actividad del ser humano eminentemente práctica.

La *poïesis* de la *téchne* como especialidad tiene como objetivo lo mejor y el bien. Para Jaeger (1992), cuando Sócrates pregunta por el progreso del joven hacia lo mejor, según la enseñanza de Protágoras, la explicación del sofista tiende a señalar a la política como una *téchne* y una especialidad. La *téchne* como un conocimiento que ayuda al ser humano a alcanzar lo mejor y el bien es una característica muy importante en la constitución del concepto (p. 495). El aprendizaje de una *téchne* ayuda a la naturaleza humana a progresar y a encontrar un bienestar propio. Sin embargo, en los primeros diálogos, el bien está determinado por la utilidad de la *téchne* y Platón todavía no define cuál es el bien en las excelencias. En Guthrie (1998), para alcanzar el bien se debe conocer una *téchne*: “Las actividades agradables, como todas las actividades, deberían ser un medio para alcanzar el bien, y para identificarlas se requiere un verdadero arte (*téchnê*), y no esa clase de destreza empírica que busca sólo la satisfacción del placer” (p. 294). Platón duda que la enseñanza de la política se transmita como se cuida un caballo o como se construya una edificación, y tampoco afirma con contundencia que exista una técnica del placer; lo que se plantea con las analogías es el ejercicio de búsqueda y análisis de un conocimiento de esta naturaleza. La *téchne* no sólo es una destreza empírica, es un conocimiento que debe ser explicado por causas (Guthrie, 1998):

Ahora no podemos ser engañados cuando Sócrates sostiene que su objetivo total es mejorar la retórica, convirtiéndola de un empirismo a la buena de Dios en un arte (*téchnê*) y ayudar de esta manera a conseguir su finalidad propia. Exactamente el mismo lenguaje se usa en el Gorgias (500e-501b, 502d-e): la distinción entre la

filosofía, que persigue el bien del alma, y la retórica, que busca sólo excitarla con el placer, se expresa como la que hay entre una *téchnê* y una habilidad no científica, que ignora incluso las causas de lo que ella pretende producir (p. 400).

Se insiste en la finalidad que posee la *téchnê* y la diferencia entre *téchnê* y habilidad científica. No hay que olvidar que Platón, en los primeros diálogos, no emplea el término finalidad para designar el objeto de la *téchnê*, el término que constantemente se emplea es el de utilidad.

Otra característica constantemente empleada para designar a la *téchnê* es la realización de lo bello. En el *Hippias Menor* se señala que la justicia es una fuerza del alma, y si es una ciencia, el alma más justa es la más sabia. En concordancia con los argumentos del diálogo se establece que el alma sabia es capaz de realizar lo bello y lo vergonzoso, de esta manera lo feo se realiza voluntariamente y con conocimiento: “Sóc. - Luego cuando realiza lo feo, lo realiza voluntariamente por su fuerza y por su arte; esto parece ser propio de la justicia: o bien lo bueno y lo malo, o una sola de estas dos cosas” (376a).<sup>105</sup> Se puede entrever que el experto de una *téchnê* puede realizar voluntariamente unas veces una obra bella y otras una obra fea, sin embargo, cuando se caracteriza a la justicia como una fuerza y arte se emplea el término *episteme*, y cuando hipotéticamente se señala que el alma justa es capaz de hacer el bien y el mal se emplea el término *téchnê*. Posteriormente se advierte el absurdo, el experto en *téchnê* puede realizar una obra bella y una obra mala, en cambio es incoherente que el hombre justo pueda realizar una acción justa y una acción injusta.

---

<sup>105</sup> ὅταν ἄρα τὰ αἰσχροῦ ἐργάζηται, ἐκούσα ἐργάζεται διὰ δύναμιν καὶ τέχνην: ταῦτα δὲ δικαιοσύνης φαίνεται, ἢτοι ἀμφοτέρω ἢ τὸ ἕτερον.

La verdad es otra de las características indispensables en la comprensión de la *poiesis* de la *téchne*. Guthrie (1998) resalta la comparación entre las imágenes engañosas y la verdadera *téchne*: “Y de la comparación establecida entre las imágenes engañosas y las verdaderas artes se desprende inmediatamente la conclusión de que la retórica no constituye una verdadera *techné*” (p. 394). Esta diferencia de conocimiento plantea otras dificultades. La *téchne* es un conocimiento fundado por verdades, no se funda sobre meras opiniones o mentiras, no hay un conocimiento falso, sino una apariencia del saber que exige análisis. La aparición de nuevos conocimientos que se establecen como saberes supremos sin realizar un mínimo examen, crea una apariencia de conocimiento que destruye la vida misma de la *polis*. Por ello, Sócrates y Platón emprenden un examen riguroso de la poesía, la retórica y las excelencias, de las que los sofistas afirman con gran contundencia que son *téchnai*. Para Platón sin la *téchne* de la argumentación se incurre en contradicciones, ya que sobre un mismo objeto unas veces se afirma la verdad y otras la mentira.

-Probable, en efecto, -dijo- Pero no es por ahí por donde son semejantes los razonamientos a los humanos - yo ahora, más bien, te seguía a ti que guiabas la marcha-, sino en ese otro respecto, en que, cuando uno se confía en un argumento como verdadero, sin la técnica en los argumentos, también después opina que es falso (*Fed.* 90b).<sup>106</sup>

El dominio y conocimiento de la *téchne* permite alcanzar la verdad, sin conocimiento el ser humano divaga en los objetos de estudio, unas veces señalando la verdad, otras

<sup>106</sup> εἰκὸς γάρ, ἔφη. ἀλλὰ ταύτη μὲν οὐχ ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ σοῦ νυνδὴ προάγοντος ἐγὼ ἐφεσπόμεν, ἀλλ’ ἐκεῖνη, ἧ, ἐπειδάν τις πιστεύσῃ λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ εἶναι ἄνευ τῆς περὶ τοῦς λόγους τέχνης, κάπειτα ὀλίγον ὕστερον αὐτῷ δόξῃ ψευδῆς εἶναι,

afirmando la mentira sobre el mismo tema. El estudio de la *téchne* permite establecer que igualmente la técnica de la argumentación produce la verdad y su desconocimiento, la mentira. La *téchne* por sí misma no es verdadera ni falsa, en el proceso del conocimiento el ser humano se acerca a la verdad de las cosas, en cambio con la ignorancia se acentúa la mentira.

Guthrie (1998) señala a la filosofía como técnica que permite conocer la naturaleza verdadera:

En el pasaje que nos ocupa (270b5) introduce de nuevo la distinción, familiar desde el *Gorgias* (y que aparece antes en el *Fedro* 260e5) entre una «habilidad empírica» y una disciplina genuina (*téchnè*), y, para él, el *technikós*, que conoce la naturaleza verdadera o esencia (*oúσία*) de su materia, no es otro que el filósofo (platónico) (p. 415).

La distinción entre habilidad práctica y genuina *téchne* es acertada, ya que precisa las dinámicas del verdadero conocimiento, pero la interpretación de que el filósofo es una especie de *technikos* es apresurada, nuevamente se debe insistir en que la función de las analogías es generar un cuestionamiento para los conocimientos que, como la retórica, se postulan como *téchne*, pero no responden a los objetivos de este conocimiento. La postura de Jaeger (1992) señala que es más prudente considerar los aportes de la *téchne* a la filosofía de Platón. Para él, la medicina y su conocimiento sobre la salud del cuerpo, plantea una analogía de aplicación al alma y a la matemática con operaciones eminentemente noéticas que contribuyeron a la teoría de las ideas (p. 708).

A lo largo de los diálogos, Platón presenta un catálogo de una multiplicidad de artes, principalmente para emprender comparaciones. En el *Eutifrón* realiza una comparación entre la poesis de la *téchne* de Dédalo, un mítico escultor y la poesis de la *téchne* argumentativa (11d).<sup>107</sup> La comparación tiene sentido en cuanto las esculturas de Dédalo poseen una técnica que hace aparecer la obra como si estuviera en movimiento, y la argumentación es una *téchne* cuyas obras también parecen estar en constante cambio. Además, se realiza una comparación entre la poesis de la *téchne* comercial y la poesis de la excelencia de la piedad, en la cual, Platón realiza una fuerte crítica a las creencias tradicionales de asumir la religión como una transacción comercial: “Sóc. - Luego la piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros, Eutifrón. Eut. -Arte comercial, si te gusta llamarlo así” (14e).<sup>108</sup> En el *Fedón*, compara lo arduo del trabajo de la forja de hierro, realizado por Glauco, con la demostración de algunos relatos:

Pues bien, Simmias, no me parece a mí que se requiera el arte de Glauco para referir esos relatos. No obstante, (demostrar) que son verdaderos me parece demasiado arduo, incluso para el arte de Glauco, y, a la vez, yo no sería probablemente capaz de hacerlo, y además, incluso si lo supiera, me parece que esta vida no bastaría, Simmias, por lo extenso del relato (108d).<sup>109</sup>

<sup>107</sup> κινδυνεύω ἄρα, ὃ ἑταῖρε, ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς δεινότερος γεγονέναι τὴν τέχνην τοσοῦτω, ὅσῳ ὁ μὲν τὰ αὐτοῦ μόνα ἐποίει οὐ μένοντα, ἐγὼ δὲ πρὸς τοῖς ἑμαυτοῦ, ὡς ἔοικε, καὶ τὰ ἀλλότρια.

<sup>108</sup> Σωκ. -ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὃ Εὐθύφρων, τέχνη ἢ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ’ ἀλλήλων. Εὐθ. -ἐμπορικὴ, εἰ οὕτως ἡδιόν σοι ὀνομάζεις.

<sup>109</sup> ἀλλὰ μέντοι, ὃ Σιμμία, οὐχ ἢ Γλαύκου τέχνη γέ μοι δοκεῖ εἶναι διηγήσασθαι ἃ γ’ ἐστίν: ὡς μέντοι ἀληθῆ, χαλεπώτερόν μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην, καὶ ἅμα μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ’ ἂν οἶός τε εἶην, ἅμα δέ, εἰ καὶ ἠπιστάμην, ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμός, ὃ Σιμμία, τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν.

Platón advierte de lo arduo de la demostración de temas acerca de la cosmología, pero con esta comparación pone en evidencia una *téchne* especializada en la forja de metales, técnica que Grecia hereda de civilizaciones antiguas y desarrolla para diversas actividades de la *polis*.

En el *Hippias Menor* la enumeración es amplia y extensa. Para demostrar que el experto en decir la verdad, también es experto en decir la mentira y son el mismo, Platón presenta la *poíesis* de la *téchne* del cálculo, la geometría y la astronomía:

Sóc. - ¿No es cierto que el geómetra experto y sabio es el más capaz para estas dos cosas y que, si alguien puede engañar con respecto a las figuras, es éste, el experto?

En efecto, éste es capaz, y el mal geómetra es incapaz de engañar. Por consiguiente, no puede ser mentiroso el que no es capaz de mentir, según hemos acordado.

Hip. -Así es.

Sóc. -Examinemos un tercer caso, el del astrónomo, en cuya ciencia tú crees que eres más entendido aún que en las anteriores. ¿Es así, Hippias? (367e).

La enumeración de estas artes permite observar el concepto de bien vinculado a la *téchne*, el buen astrónomo es capaz de decir la verdad y la mentira; así como el estrecho vínculo entre *téchne* y conocimiento, el experto es el único capaz de decir la verdad y la mentira sobre un mismo tema, la posesión del conocimiento le permite realizar tales afirmaciones. También en este diálogo, se realiza una clasificación de las artes manuales y las artes intelectuales. Hippias es sabio porque domina y practica todos los saberes: cincela sus propios anillos, produce su calzado, teje su propio vestido y cinturón, además, realiza

poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos, construye discursos en prosa, domina el cálculo, la geometría, la astronomía, la música y la gramática (368b-e):

Tú eres con mucho el hombre más sabio en la mayor parte de ellas, según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en las mesas 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 (368b).<sup>110</sup>

Independientemente del tono sarcástico de Sócrates, la enumeración de las artes permite entrever una multiplicidad de conocimientos que los griegos denominaban como *téchne*. La *téchne* es un producto del pensamiento que se puede examinar por ser una actividad intelectual. También se logra apreciar el gran ideal de conocimiento en cuanto quien domina la totalidad de la *téchne*, domina la sabiduría y por lo tanto se le denomina sabio. En otro pasaje del *Hipias Menor* se establece una comparación entre la *téchne* del tiro al blanco, la medicina y la justicia. Tanto en la actividad del tiro al blanco como en la medicina, resulta mejor el alma que yerra voluntariamente que la que comete errores involuntariamente, de la misma manera resulta en la justicia, aspecto que naturalmente se considera un absurdo de la argumentación:

Sóc. - ¿Entonces, el alma que yerra involuntariamente es peor que la que yerra voluntariamente? Hip. -Al menos, en el tiro al arco. Sóc. - ¿Y en la medicina? ¿No es más conocedora de la medicina el alma que hace mal a los cuerpos voluntariamente?

<sup>110</sup> πασῶν τῶν ἐπιστημῶν, εἴ που ἔστιν ἄλλως ἔχον ἢ οὕτως. πάντως δὲ πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος εἶ ἀνθρώπων, ὡς ἐγὼ ποτὲ σου ἤκουον μεγαλαυχουμένου, πολλὴν σοφίαν καὶ ζηλωτὴν σαυτοῦ διεξιόντος ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις. ἔφησθα δὲ ἀφικέσθαι ποτὲ εἰς Ὀλυμπίαν ἃ εἶχες περὶ τὸ σῶμα ἅπαντα σαυτοῦ ἔργα ἔχων.

Hip. -Sí. Sócr. -Luego, en este arte, ésta es mejor que la que no lo hace voluntariamente (375b).<sup>111</sup>

En las artes resulta mejor, el experto que es capaz de cometer errores voluntariamente. El alma del médico que es capaz de hacer mal a los cuerpos, voluntariamente, es la mejor. La inclusión del alma como la actividad que realiza la obra es significativa en cuanto la *téchne*, aunque sea una actividad manual, no se realiza de forma inconsciente y sin conocimiento, no sólo requiere de la habilidad, sino también de un dominio del saber.

En el *Ión*, se presenta la poesis de la aritmética como una *téchne* y se señala que quien la posee puede distinguir al que habla adecuadamente sobre el tema del que habla erróneamente: “Sócr. -Y ¿es el mismo el que distingue a los que hablan mal, o es otro? Ion. - El mismo, sin duda. Sócr. -Por tanto, éste será aquel que posea la ciencia de los números” (531e).<sup>112</sup> Nuevamente se insiste, la aritmética es una *téchne*, y el que posee este conocimiento puede distinguir un discurso preciso y veraz acerca de los números, de un discurso aparente. En otro pasaje se coloca como ejemplo a la poesis de la pintura como *téchne* para mostrar que la investigación es la misma en la pintura en general:

Has visto tú alguna vez a alguien, a propósito de Polignoto el hijo de Aglaofón, que sea capaz de mostrar lo bueno y lo malo que pintó, y que, por el contrario, sea incapaz cuando se trata de otros pintores, y que si alguien le enseña las obras de estos otros, está como adormilado y perplejo y no tiene nada que decir, pero si tiene que

<sup>111</sup> Σωκ. - τί δ' ἐν ἰατρικῇ; οὐχὶ ἢ ἐκοῦσα κακὰ ἐργαζομένη περὶ τὰ σώματα ἰατρικωτέρα; Ἴππ. - ναί. Σωκ. - ἀμείνων ἄρα αὕτη ἐν ταύτῃ τῇ τέχνῃ τῆς μὴ ἰατρικῆς. Ἴππ. - ἀμείνων. Σωκ. -τί δέ; ἢ καθαριστικωτέρα καὶ αὐλητικωτέρα καὶ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὰς τέχνας

<sup>112</sup> Σωκ. - πότερον οὖν ὁ αὐτὸς ὅσπερ καὶ τοὺς κακῶς λέγοντας, ἢ ἄλλος; Ἴων. - ὁ αὐτὸς δῆπου. Σωκ. - οὐκοῦν ὁ τὴν ἀριθμητικὴν τέχνην ἔχων οὗτός ἐστιν;

manifestar su opinión sobre Polignoto o sobre cualquier otro que a ti te parezca, entonces se despierta, pone en ello sus cinco sentidos y no cesa de decir cosas? (532e-533a).<sup>113</sup>

Platón realiza una crítica a los poetas, al cuestionar que la poesía no es una *téchne* sino una especie de inspiración, en su crítica incluye a Ión, por dedicarse tan sólo a Homero y no poder explicar la poesía de otros poetas. La *téchne* se analiza como un género completo, no conociendo unas partes sí y otras partes no. En el *Cármides*, se hace referencia a la medicina, construcción y tejido como artes:

Sóc. - El caso es, pues, que no os ocupáis de vuestras propias cosas, si es que el escribir y leer es un ocuparse. Cárm. - Seguro que lo es. Sóc. - ¿También el curar, querido amigo, el edificar, el tejer y, en cualquier clase de arte, el llevar a cabo un trabajo son, en cierto sentido, un ocuparse? Cárm. - Y mucho que lo es (161e).<sup>114</sup>

La poiesis de la *téchne* se configura como una ocupación de lo otro. A la definición de Cármides de que la templanza es una ocupación de lo propio, Sócrates refuta señalando que en cualquier clase de *téchne*, la ocupación es sobre lo otro y esta es principalmente la naturaleza de los conocimientos técnicos. Además, en una *polis* bien organizada cada

<sup>113</sup> ἤδη οὖν τινα εἶδες ὅστις περὶ μὲν Πολυγνώτου τοῦ Ἀγλαοφῶντος δεινός ἐστιν ἀποφαίνειν ἃ εὖ τε γράφει καὶ ἃ μὴ, περὶ δὲ τῶν ἄλλων γραφέων ἀδύνατος; καὶ ἐπειδὴν μὲν τις τὰ τῶν ἄλλων ζωγράφων ἔργα ἐπιδεικνύη, νυστάζει τε καὶ ἀπορεῖ καὶ οὐκ ἔχει ὅτι συμβάληται, ἐπειδὴν δὲ περὶ Πολυγνώτου ἢ ἄλλου ὅτου βούλει τῶν γραφέων ἑνὸς μόνου δέη ἀποφίνασθαι γνώμην, ἐγρήγορέν τε καὶ προσέχει τὸν νοῦν καὶ εὐπορεῖ ὅτι εἴπη;

<sup>114</sup> - καὶ μὴν οὐ τὰ ὑμέτερά γε αὐτῶν ἐπράττετε, εἴπερ τὸ γράφειν πράττειν τί ἐστιν καὶ τὸ ἀναγιγνώσκειν.

- ἀλλὰ μὴν ἔστιν.

-καὶ γὰρ τὸ ἰᾶσθαι, ὧ ἑταῖρε, καὶ τὸ οἰκοδομεῖν καὶ τὸ ὑφαίνειν καὶ τὸ ἠτινιοῦν τέχνη ὅτιοῦν τῶν τέχνης ἔργων ἀπεργάζεσθαι πράττειν δήπου τί ἐστιν.

- πάνυ γε.

ciudadano no puede ocuparse de lo propio. La *téchne* es un conocimiento cuya utilidad, principalmente está en ocuparse de los asuntos de la *polis*, no en los propios:

- ¿Y qué?, dije yo, ¿te parece a ti que estaría bien administrada una *polis*, si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y, así, con sus vasijas y cepillos y, de la misma manera, con todas las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y sólo llevase a cabo lo que tiene que ver con él, y sólo de ello se ocupase? (161e-162a)<sup>115</sup>

En este pasaje se marca una clara diferencia entre la *téchne* como un ocuparse de los asuntos de la *polis* y la excelencia de la justicia que es un ocuparse de lo propio. También, en el *Cármides* se hace referencia a la arquitectura como una *téchne* cuyo efecto son los edificios, aspecto que introduce el problema de la utilidad en las excelencias, y en el caso de la templanza, no se halla. Igual sucede al señalar que el arte del cálculo y la geometría tienen una obra propia, la obra del cálculo son las operaciones con los números pares e impares, pero en la templanza no se encuentra ninguna obra:

Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas. En consecuencia, para la sensatez, en cuanto que es, según tú, una cierta ciencia o saber de uno mismo, tendrás algo que decir al que te pregunta: ¿la sensatez,

<sup>115</sup> τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖ ἄν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἰμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἀλλοτρίων μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν;

oh Critias, siendo como es una ciencia o un saber de sí mismo, qué obra excelente lleva a cabo, que sea digna de tal nombre? ¡Venga!, dime (165d-e).<sup>116</sup>

Otras referencias sobre las diversas artes se encuentran en el *Laques*, como lo es la equitación:

Sóc. -Y el que combate firme en una batalla ecuestre con conocimiento científico de la equitación, ¿dirás que es menos valiente que el que lo hace sin tal conocimiento?

Laq. -Me parece que sí. Sóc. - ¿E igual, el que resiste lleno de coraje con su pericia en el manejo de la honda o del arco o de cualquier otra cosa? (193b).<sup>117</sup>

Y en el *Gorgias* constantemente se reitera a la medicina como una *téchne* que procura un gran bien a los hombres (452a) y se delimita el objeto de artes como la aritmética y el cálculo.

Con respecto a la *poíesis* de las excelencias se presentan diversos problemas que son necesarios para comprender la analogía entre *téchne* y *areté*. El problema de la *areté* como conocimiento conlleva a interpretar a la *areté* como una *téchne*, asunto que destruye la aporía más relevante de los primeros diálogos y conlleva a desconocer la evolución de la filosofía de Platón. La duda socrática de la posibilidad de la enseñanza de la *areté*, expuesta en el diálogo *Menón*, plantea el reconocimiento de la ignorancia de Sócrates respecto a saber qué

<sup>116</sup> καὶ εἰ τοῖνον με ἔροιο τὴν οἰκοδομικήν, ἐπιστήμην οὕσαν τοῦ οἰκοδομεῖν, τί φημι ἔργον ἀπεργάζεσθαι, εἵποιμι ἂν ὅτι οἰκίσεις: ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. χρὴ οὖν καὶ σὲ ὑπὲρ τῆς σωφροσύνης, ἐπειδὴ φῆς αὐτὴν ἑαυτοῦ ἐπιστήμην εἶναι, ἔχειν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα, ‘ὦ Κριτία, σωφροσύνη, ἑπιστήμη οὕσα ἑαυτοῦ, τί καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται καὶ ἄξιον τοῦ ὀνόματος;’ ἴθι οὖν, εἰπέ.

<sup>117</sup> Σωκ. -καὶ τὸν μετ’ ἐπιστήμης ἄρα ἵππικῆς καρτεροῦντα ἐν ἵππομαχίᾳ ἤττον φήσεις ἀνδρεῖον εἶναι ἢ τὸν ἄνευ ἐπιστήμης. Λάχης. - ἔμοιγε δοκεῖ. Σωκ. - καὶ τὸν μετὰ σφενδονητικῆς ἢ τοξικῆς ἢ ἄλλης τινὸς τέχνης καρτεροῦντα.

es la *areté* y, por lo tanto, el desconocimiento de si dicha noción se puede enseñar o aprender. Sin embargo, en diálogos tan cercanos al *Menón* como el *Protágoras* y el *Gorgias*, Platón afirma que la *areté* es un conocimiento y establece varios significados deducidos de las excelencias físicas. Por otra parte, si es un ejercicio argumentativo a partir del desconocimiento de la *areté*, para demostrar que los sofistas no tenían ni idea del significado de la *areté* y sin embargo enseñaban y cobraban a los jóvenes por adquirirla, nuevamente se llegaría a que la *areté* es una *téchne* y se rompería la aporía. Si la *areté* es una división del conocimiento técnico, el conocimiento de las excelencias políticas tiene un fin particular y relativo, destruyendo la identidad de la Idea. Además, si la excelencia es una unidad que contiene el bien, la justicia, la piedad, la belleza y la valentía o una multiplicidad que tiende a un único fin.

La mayoría de especialistas como Taylor, Irwin, Jaeger y Guthrie consideran que para Platón la virtud es conocimiento, afirmación completamente verdadera, pero ¿qué clase de conocimiento es? Si la excelencia es como la *téchne*, entonces existirían múltiples utilidades y los sofistas tendrían razón en el sentido de que se puede enseñar la política como se hacen edificaciones. Para Platón la excelencia es un conocimiento aporético que no es como la *téchne*, pero debe tener características cuyo fin sea el beneficio de las *polis* y la educación humana, de lo contrario no tendría sentido. Jaeger (1992), a pesar de sostener la afirmación de que la virtud es conocimiento, señala que los argumentos socráticos son paradójicos. Determinar la esencia de la virtud concluye en que la virtud es un conocimiento. A Sócrates no le interesa diferenciar el carácter de una virtud concreta, sino lo que tiene en común, esto es, la virtud en sí. La investigación parte de la concepción de que la virtud es un saber, sin

embargo, el problema de la tradición está en que, los hombres, a pesar de tener claro qué es el bien, generalmente eligen el mal:

Claro está que esta convicción de Sócrates contradice precisamente a la opinión dominante de todos los tiempos. El problema estriba, para ésta, en que el hombre, a pesar de ver claro, se decide con harta frecuencia por el mal. La terminología corriente llama a esto flaqueza moral. Cuanto más imperiosamente parecen demostrar los razonamientos de Sócrates que la *areté* tiene que ser necesariamente, en último resultado, un saber, y cuanto más espoleado se siente el esfuerzo dialéctico por la perspectiva de alcanzar esa elevada meta, más paradójico se antoja este camino al sentimiento escéptico (Jaeger, 1992. p. 444-445).

El problema no está en la paradoja, ya que para Platón el hombre practica el mal por desconocimiento del bien; la dificultad se encuentra en determinar la categoría de conocimiento que es la *areté*, y si un ser humano puede ser educado políticamente tal como el estratega militar se forma para la batalla.

Guthrie (1998) resalta que la virtud es conocimiento, pero advierte que en el diálogo *Protágoras* se duda de la enseñanza de la *areté* y en el *Menón* se difiere de la concepción del saber de los sofistas:

A Critias no se le pregunta directamente si la *areté* es enseñable, sólo se le pregunta si lo es el conocimiento (282c), pero como sólo el conocimiento garantiza una vida buena y feliz, la identificación socrática de la virtud y el conocimiento es una implicación obvia. Igual que en el *Protágoras*, Sócrates insinúa claramente que no

creo que sea enseñable (274e). Ya hemos visto en el *Menón* cómo difiere su idea del saber de la de los sofistas y cómo debía adquirirse éste (p. 273).

Nuevamente se plantea la dificultad de dar por obvia la afirmación de que la virtud es conocimiento, pero no se aclara la clase de saber que es, como tampoco si el conocimiento que conduce a una vida buena y feliz es la *areté* o es cualquier conocimiento técnico. No hay que olvidar que, en el *Protágoras*, Platón cuestiona la posibilidad de que la técnica política sea un conocimiento como cualquier arte, ya que no encuentra maestros que puedan precisar la naturaleza de este saber, así como tampoco expertos que la puedan transmitir.

Posteriormente, Guthrie insiste en que la virtud es un conocimiento y que la navegación es una *areté* (1998, p. 479), esta similitud impide resaltar lo aporético de la naturaleza del nuevo conocimiento que Platón aún está por elaborar, y que tiene que consolidar la fundación de la Academia y el desarrollo de diálogos como *La República* y el *Fedón*, que permitirán fortalecer la teoría de las Ideas y así buscar nuevos derroteros para avanzar en el problema.

En los primeros diálogos se plantea una duda socrática acerca de que la *poíesis* de la *areté* sea un conocimiento como la *poíesis* de la *téchne*, y se duda de la posibilidad de la enseñanza de la política como una *téchne*. En el diálogo *Menón*, ante la pregunta acerca de si la excelencia se enseña y se aprende, o si se adquiere con la práctica o se adquiere por naturaleza, Sócrates reconoce, reiteradas veces, no saber qué es la *areté*: “Men. - Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres

naturalmente o de algún otro modo?” (70a).<sup>118</sup> Menón pregunta si la excelencia se enseña, o se aprende por práctica, o se aprende por naturaleza, y Sócrates responde como lo harían sus conciudadanos: “«Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso – que conoce, en efecto que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera –; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud.»” (71a).<sup>119</sup> En el primer pasaje se observa la más alta preocupación del pensamiento griego por la enseñanza de la *areté*. Los sofistas aportan un sin número de problemáticas, principalmente para que la juventud participe en la construcción de los destinos de la *polis*. El gobierno de las ciudades, ya no es una práctica que se ejerza por dotes naturales heredadas por la divinidad o por pertenecer al linaje de los dioses, antes bien, para ellos la política es una *téchne* que se desarrolla por el cumplimiento de la ley (*vóμος*). Por otra parte, el reconocimiento de la ignorancia de la *areté* es la conciencia y el conflicto de Platón de un conocimiento que está en elaboración. En los primeros diálogos se establece la problemática de la búsqueda del sentido y finalidad de las excelencias, por ello se insiste constantemente con la comparación entre *téchne* y *areté*, no sólo para cuestionar la concepción y la práctica del conocimiento en los sofistas, sino para resaltar la naturaleza de un nuevo saber al servicio de la *polis*.

El reconocimiento de la ignorancia permite observar que Sócrates no sabe cuál es el ser de la *areté*, Platón emplea el verbo ser permitiendo interpretar que las cosas tienen un ser, pero en el caso de las excelencias se desconoce:

<sup>118</sup> Μέν. - ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;

<sup>119</sup> ‘ὦ ξένε, κινδυνεύω σοι δοκεῖν μακάριός τις εἶναι—ἀρετὴν γοῦν εἴτε διδακτὸν εἶθ’ ὅτῳ τρόπῳ παραγίγνεται εἰδέναι—ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν εἰδέναι, ὥστ’ οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς.’

También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? (*Men.*, 71b).<sup>120</sup>

No sólo se desconoce el ser de un conocimiento que determina la vida social y política de los ciudadanos, sino que tampoco se conocen los expertos en el dominio de este saber. Ni los sofistas, ni los políticos, ni los poetas, ni los artesanos, han sido capaces de responder con precisión en qué consiste este conocimiento político. Indagación que quedó plenamente demostrada en la *Apología de Sócrates*. Los ciudadanos no conocen el ser de las excelencias y sin embargo afirman poseerlas, las enseñan a la juventud, cobran por transmitir dicho saber y es por medio de ellas que eligen a los gobernantes de una ciudad. Según Guthrie (1998), los hombres dedicados a la política no dan cuenta del significado de la *areté*:

En casos individuales, un hombre de *areté* (tal y como se entiende normalmente) ofrecerá la respuesta correcta la mayoría de las veces, logrando así su propia prosperidad y aumentando el poder, la riqueza y la reputación de su ciudad. Sin embargo, ni siquiera esos hombres, como los que Sócrates descubría, podían dar una respuesta adecuada cuando se les preguntaba por el significado de estos términos (pág. 257).

---

<sup>120</sup> ἐγὼ οὖν καὶ αὐτός, ὃ Μένων, οὕτως ἔχω: συμπένομαι τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος, καὶ ἑμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν: ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;

Ningún ciudadano, incluyendo a los que se dedicaban a la política, podría dar un sentido claro de la definición de *areté*, aspecto que resalta el desconocimiento generalizado de las excelencias políticas.

En el diálogo *Protágoras*, la indagación socrática parte de que la excelencia no es enseñable y sostiene que los hombres más sabios en asuntos políticos no pueden transmitir la excelencia:

No sólo parece que la comunidad ciudadana opina así, sino que, en particular, los más sabios y mejores de nuestros ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Por ejemplo, Pericles, el padre de estos muchachos de aquí, les ha educado notablemente bien en cosas que dependían de maestros, pero en las que él personalmente es sabio, ni él les enseña ni lo confía a ningún otro, sino que ellos, dando vueltas, triscan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan por su cuenta la virtud (319e-320a).<sup>121</sup>

Pericles, el más grande estadista de la historia antigua, no enseñó la excelencia política a sus hijos, ya que Paralo y Jantipo no fueron hombres de renombre político; tampoco buscó maestros para que sus hijos aprendieran la excelencia, sino que los dejó a la deriva. Aunque de manera irónica y crítica, Platón demuestra que para Pericles la virtud no es enseñable y cuestiona el descuido de los grandes políticos atenienses con la enseñanza de la *areté*. Nuevamente se reitera el gran interrogante por el conocimiento político y su

---

<sup>121</sup> μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἰοί τε ἄλλοις παραδίδοναι: ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν, ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῶ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὥσπερ ἄφετοι, εἴαν ποὺ αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ.

posibilidad de transmisión. No se encuentran maestros que se distingan por transmitir el conocimiento político que verdaderamente hagan valiosos ciudadanos. Argumento que resalta Jaeger (1992):

Otro tanto acontece también en la vida privada. Los hombres que más descuellan por sus cualidades espirituales y morales no disponen de medios para transmitir a otros las cualidades que les distinguen, su areté. Pericles, el padre de los dos jóvenes aquí presentes, les dio una educación excelente en todo aquello para que existen profesores, pero en aquello en que estriba su propia grandeza no los educa él ni los entrega a otro para que los eduque, sino que los deja que "campen por sus respetos", libremente, como si la areté fuese a posarse sobre ellos por sí misma. Es el problema, sobre el que tantas veces insiste Sócrates, de por qué se da con tanta frecuencia el caso de que los hijos de los grandes hombres no salgan a sus padres (p. 496).

La insistencia en el *Protágoras* de que la virtud no es enseñable: “Y otros muchísimos puedo citarte, que, a pesar de ser ellos buenos, jamás lograron hacer mejor a ninguno ni de los propios ni de los ajenos. Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud” (320b),<sup>122</sup> presenta varias alternativas de interpretación: primero, la virtud no es un conocimiento, por lo tanto, no se puede enseñar. Segundo, la virtud es un conocimiento, pero no se puede enseñar, se aprende sin la medicación de la experiencia y se aprende por sí mismo. Tercero, la virtud es un conocimiento, pero no se puede enseñar porque no se ha definido su esencia y finalidad. En los primeros diálogos, Platón pone en evidencia

---

<sup>122</sup> καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίω ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων. ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν.

tal dificultad, problema que se debe tener en cuenta para avanzar en la comprensión de su filosofía y no simplemente afirmar que la virtud es conocimiento. Para Platón el saber aporético no se puede enseñar como las artes, ya que el aprendizaje de la excelencia y de la misma filosofía es una realización del pensamiento en sí mismo. La actividad intelectual no requiere una medicación de la experiencia, sino una reflexión del alma en sí misma.<sup>123</sup>

En un diálogo como el *Gorgias* el desconocimiento de la excelencia se sigue reiterando, no obstante, se parte del análisis de las excelencias del cuerpo y de las cosas para deducir un posible significado de la *areté*. Sócrates señala que el cuerpo posee una excelencia (479b),<sup>124</sup> los placeres buenos como la salud y la fuerza producen la excelencia en el cuerpo (499d).<sup>125</sup> Además, el buen orden del cuerpo es la salud y esto es su excelencia y el orden y la rectitud son la condición propia de cada cosa, bien sea en utensilios, en el cuerpo o en el alma (506d).<sup>126</sup> Los anteriores pasajes permiten entender que aunque se desconoce el significado de la excelencia en el alma, de la indagación a las artes y cosas se puede inferir

<sup>123</sup> Para el sofista Protágoras y los ciudadanos atenienses, la virtud es enseñable, ya que en los asuntos de la excelencia técnica sólo pueden opinar los que conocen, en cambio, en los asuntos de la excelencia política, todos pueden opinar porque la mayoría de los ciudadanos participan de la virtud (*Prot.*, 323a). La postura del sofista Protágoras muestra la posición democrática de los ciudadanos atenienses, la opinión de la mayoría es indispensable para la construcción del destino de la *polis* y el conocimiento político sólo es posible en la medida de que todos participen. Hay que resaltar que Protágoras señala dos clases de excelencias, una técnica y la otra política.

<sup>124</sup> “Sóc. - Porque desconoce, según parece, cuán estimable es la salud y la buena disposición del cuerpo”. Σωκράτης, ἀγνοῶν γε, ὡς ἔοικεν, οἷόν ἐστιν ἡ ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος.

<sup>125</sup> “Sóc. — ¿Son, por tanto, buenos los placeres útiles y malos los perjudiciales?”. ἄρ’ οὖν ἀγαθαὶ μὲν αἰ ὠφέλιμοι, κακαὶ δὲ αἰ βλαβεραὶ;

<sup>126</sup> “—Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos.” ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῶν καὶ ζώου παντός, οὐ τῷ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν: ἄρα ἔστιν ταῦτα;

que el significado de la *areté* está relacionado con una condición propia de cada cosa según el orden y la rectitud. La *areté* es lo que está dispuesto y concertado por el orden (506e).<sup>127</sup>

Los primeros diálogos de Platón presentan el lugar e importancia de la *téchne* en la reflexión filosófica, de hecho, es a partir del contraste entre las artes manuales y las excelencias políticas como se establece el problema de la utilidad y la finalidad del obrar, a partir de analogías. Anterior a la analogía de la Idea del bien y el sol (*Rep.*, 506e), de la alegoría de la línea (*Rep.*, 509d), de la oposición entre opinión (δόξα) y conocimiento (ἐπιστήμη), Platón utiliza la analogía entre *areté* y *téchne* para poner límites a la especulación metafísica tradicional y establecer la función de los conocimientos en la *polis*.

La analogía entre el obrar de las artes manuales y las excelencias políticas plantea la función de los conocimientos y su lugar en la *polis*. En la *Apología* de Sócrates, cuando Sócrates pregunta por quiénes son los expertos en educación, así como hay expertos en el cuidado de caballos y mulos; la analogía es usada para buscar los expertos y la utilidad de las excelencias políticas (20a-b). Así, en el *Hippias Mayor* se la emplea cuando Sócrates está buscando la utilidad de la belleza: “y afirmamos que lo útil es bello” (295d);<sup>128</sup> en el *Eutifrón*, cuando busca indagar sobre la piedad (13e),<sup>129</sup> en el *Laques* cuando busca la utilidad de la valentía (194e); en el *Cármides*, la de la templanza (172d); y en la *República*, la de la justicia (332d).

<sup>127</sup> “—Así pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno? — Esa es mi opinión. —Y el alma que mantiene el concierto que le es propio ¿no es mejor que el alma desordenada? —Necesariamente.” κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστω ὁ ἐκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων; - ἔμοιγε δοκεῖ. - καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου; - ἀνάγκη.

<sup>128</sup> καὶ ὅποτε χρήσιμον καλὸν φαμεν εἶναι.

<sup>129</sup> τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον.

El análisis de la función y utilidad de los conocimientos manuales permite a Platón establecer las condiciones de delimitación del conocimiento humano, y así, realizar una profunda crítica a los sofistas que consideran los conocimientos ético-políticos como *téchne*. Si los sofistas<sup>130</sup> afirman que las virtudes políticas son *téchne* y, por lo tanto, son enseñables, deben precisar quiénes son los expertos, qué clase de conocimiento es y, principalmente, su utilidad en la *polis*. La mayoría de sofistas no precisan el beneficio de su conocimiento y, sin embargo, postulan sus conocimientos como saberes supremos, y, además, cobran por enseñar. Para Platón, siguiendo los planteamientos de su maestro, la más grave crisis de la *polis* ateniense y del mundo helénico es la enseñanza de un conocimiento que no se sabe qué es.

Precisar la utilidad de la *poiesis* de diversos los conocimientos técnicos ayuda a controlar la especulación metafísica de los conocimientos ético-políticos, pero restringe e impide explicar la finalidad de otra clase de saber que constituye la esencia del ser humano. Además, siguiendo el modelo de la *téchne*, no es posible explicar la finalidad de los conocimientos ético-políticos, ya que, la utilidad de los conocimientos manuales es la cosa concreta y particular y no las excelencias en sí mismas. Definir que la utilidad, de la medicina es la salud; de la agricultura, la producción de frutos; de la arquitectura es la edificación,

---

<sup>130</sup> Es importante recordar la importante labor educativa que los sofistas emprendieron y su lugar en Atenas como propagadores de la cultura, al respecto, Carlos García Gual (2002) señala que no fue Sócrates quien inauguró “la reflexión hacia el mundo humano, hacia temas de moral y política”, sino que fueron los sofistas “los responsables del nuevo giro intelectual, quienes pusieron ese énfasis en la crítica racional de los problemas de la sociedad” (p. 36). W. K. C. Guthrie (1998), en la introducción al tomo III de la *Historia de la filosofía griega*, expone la postura de algunos especialistas frente a la corriente sofista y, aunque él no expresa allí la suya propia, nos recuerda que “ningún movimiento intelectual puede compararse en cuanto a la permanencia de sus resultados” y en el hecho de que los temas o cuestiones que se plantearon siguen siendo de interés para la historia occidental (p. 15).

implica plantear bienes materiales, pero no permite establecer otro tipo de bienes, en cambio, plantear la finalidad de las excelencias abre una nueva explicación ontológica de los conocimientos políticos. Por ello, el paso de la precisión de la utilidad de los conocimientos manuales a la explicación de la finalidad de las excelencias políticas, le permite a Platón postular la realidad de las cosas en sí y plantear el significado de la justicia en sí y del bien en sí.

El análisis de los conocimientos manuales le permite a Platón mostrar una utilidad que tiene como resultado concreto algo exterior y, además, plantear la posibilidad de la finalidad de las excelencias políticas que tienen como objetivo el alma en sí misma. Toda la *República* (327a-621d) de Platón está fundamentada en dicho principio, la causa inteligible o idea de la justicia tiene una finalidad que no es externa y tampoco se halla en la experiencia sensible. Para hallar la finalidad de la justicia en sí, primero hay que explicar la realidad de las cosas en sí, y para sustentar la realidad de las cosas en sí, primero hay que postular la inmortalidad del alma.

El problema de la justicia, como una excelencia que hace parte de la realidad de las cosas en sí y su finalidad, está tratado ampliamente en la *República* en la propuesta de explicación de la justicia como un bien que se desea en sí mismo, desarrollada a partir del libro II (357a) hasta la mitad del libro X (608c). La última parte del libro X (612b) está dedicada a la exposición de la finalidad de la justicia. Sin embargo, la finalidad de la justicia no sólo se halla en el libro X, sino está inmersa en los libros anteriores que explican la Idea de justicia en sí y bien en sí.

La comparación entre el obrar de la *téchne* y la *areté* permite delimitar las características de la utilidad del saber manual y plantear una búsqueda de utilidad de las excelencias políticas, a la vez, resaltar el problema más significativo de los diálogos aporéticos: la imposibilidad del análisis de la *areté* sin mostrar una referencia a los saberes manuales y la imposibilidad de establecer una identidad entre los saberes manuales y las excelencias políticas. Sin un análisis y referencia a los saberes manuales, no se puede establecer la utilidad de los conocimientos y su función en la sociedad. Pero la identidad entre *téchne* y *areté*, no permite hallar la universalidad del bien de las excelencias políticas.

Se debe presentar el problema del contraste entre el obrar manual y una excelencia política: la justicia. Este problema ubica al obrar en el contexto de la producción manual, permitiéndole a Platón emprender una comparación entre los dos saberes, para examinar la naturaleza de las excelencias humanas. Además, se debe desplazar la comparación entre los saberes manuales, a la retórica, para observar su postulado como saber supremo, aún sin determinar la naturaleza de dicho conocimiento.

El siguiente problema es la desacralización de la utilidad, el cual, permite observar el concepto del bien a la luz de los saberes manuales y no de determinaciones religiosas y místicas, así como, hallar las diversas utilidades de los saberes manuales y su función en la *polis*. También se debe mostrar como problema, la imposibilidad de encontrar la utilidad de las diversas excelencias políticas, y la crítica de Platón a los sofistas por considerar una identidad entre conocimiento manual y conocimiento político. El análisis a la utilidad se debe desplazar al problema de lo conveniente, ya que, con el significado de utilidad, no se encontró ningún resultado que responda a las excelencias políticas, por ello, se plantea el análisis a

términos como lo provechoso y conveniente para buscar características más propias de las excelencias humanas.

### 3.1 Analogías de la obra manual y las excelencias políticas (justicia)

La analogía entre la *poíesis* de la *téchne* y la *poíesis* de la *areté*, específicamente entre la medicina y la justicia, le permite a Platón establecer en el libro I de la *República* que las artes poseen un experto que las practica según su destreza y conocimiento, y una utilidad a la que tiende según lo que busca realizar. En la medicina el experto es el médico y la utilidad es la salud, pero en la justicia, aún denominando al experto justo, no se encuentra ninguna utilidad.

La justicia<sup>131</sup> y la obra manual al no estar destinados al servicio del rey ni de la divinidad, adquieren su sentido más pleno en función de la *polis*. El obrar está en un contexto

---

<sup>131</sup> La imponente obra de W.K.C. Guthrie, *A History of greek philosophy*, por su carácter de historia de la filosofía, no trata específicamente sobre el origen y desarrollo de la justicia. Guthrie (1969 y 1962) muestra, especialmente (Vol. 3-4), reseñas de filósofos de la antigüedad y eruditos, exposición de diálogos y problemas, pero no existe una conexión entre el problema de la justicia tratado en la *Apología de Sócrates* y las *Leyes*. En el tomo III, la discusión se concentra en el carácter de la justicia, si es por *physis* o por *nomos*. Presenta a un representante como Protágoras como un defensor del *nomos* y a Calicles como un defensor de la *physis*, la justicia se define de acuerdo a cada planteamiento, sin embargo no se muestra el desarrollo de la justicia que se plantea en la *Apología de Sócrates* como *dike* y el cambio al *Critón* como *dikaiosyne*; tampoco la relación de la justicia planteada en estos diálogos y el problema de la justicia como *physis* o *nomos* señalada en *Protágoras*, *Gorgias* y libro I de la *República*. Así como tampoco la relación del problema de la justicia como *physis* o *nomos* y la justicia planteada en el libro IV como “τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν” (433b). Richard Kraut, en el *Cambridge Companion to Plato* (2006) en su trabajo *the defense of justice in Plato*, expone cuatro argumentos que defienden la justicia. En el libro IV, como pacto armonioso de las cuatro partes del alma. En el libro IX, la comparación del gobernante filósofo, timócrata, democrático y tiránico, señalando que el gobernante filósofo es el más feliz. En el libro XI, señala que la vida filosófica es la más placentera y que la vida filosófica es la mejor. Werner Jaeger, en la *Paideia* (1933) presenta una obra enfocada en la propuesta educativa de los griegos con respecto al ideal de formación, no obstante, los principales problemas, en el caso de Platón, tan sólo son

social determinado a la producción de artes manuales, por ello, con la aparición de nuevos conocimientos y la necesidad de la formación política, los sofistas proponen la semejanza entre el obrar manual y el obrar político.<sup>132</sup> Este planteamiento, y las profundas indagaciones de Sócrates, le permiten a Platón examinar la naturaleza de las excelencias políticas a la luz de la *téchne*, principalmente, de los conocimientos manuales; así como, realizar una dura crítica a los sofistas por la enseñanza de las virtudes políticas. La crítica de Platón muestra la función material y particular de la *téchne*, así como, extrae a la utilidad, de los significados poéticos y religiosos, colocándolos en el plano de los conocimientos manuales. La acción humana desacralizada de dioses y reyes debe buscar un sentido, una utilidad, una finalidad, y Platón resalta cada utilidad a partir de analogías como las que se encuentran en el libro I de la *República* entre medicina y justicia (*Rep.*, 332c), entre el obrar manual y la templanza en el *Cármides* (*Cárm.*, 163b), y además, relaciona la capacidad de hacer en las artes y el cuidado de la educación política de los jóvenes en la *Apología de Sócrates* (19a), y la capacidad de decir la verdad y la mentira relacionadas con artes como la astronomía y el cálculo en el *Hippias Menor* (366e-368a).

Después de la muerte de Sócrates, Platón comprende la situación crítica en la que se encuentra la justicia ateniense. La *dike*, que había sido creada por los poetas como una deidad excelsa nacida en los palacios del rey y desacralizada por los filósofos presocráticos en una

---

descritos y vinculados a la *paideia*. En el caso de la justicia, se trata a partir de la definición del libro IV como un ocuparse de lo propio. Para Jaeger, el problema se concentra en la naturaleza del alma, ya que ésta refleja la situación de la *polis*. Aspecto completamente cierto, pero nuevamente se deja de lado la concepción de Platón de *dike* de la *Apología* y el *Critón*, así como tampoco se muestra la problematización de las definiciones en los diálogos y cómo de dicha discusión se establece el camino para definir por primera vez la justicia como un ocuparse de lo propio.

<sup>132</sup> Protágoras señala que su programa de enseñanza está en la administración de los bienes familiares y los asuntos políticos (*Prot.* 319a).

concepción de la *physis*, quedó reducida a procedimientos corruptos de un Tribunal (δικαστήριον). La justicia (δικαιοσύνη),<sup>133</sup> nacida en medio de la fragua del esplendor de las artes griegas, y considerada como el fundamento indispensable en la construcción de la *polis* ateniense, es postulada como una *téchne*. Si la justicia es una *téchne* entonces la justicia se puede enseñar. Para Platón, postular a la justicia como *téchne* destruye el valor metafísico de las Ideas, simplifica la complejidad del conocimiento político y reduce el valor ontológico de la condición humana. Sin embargo, el desarrollo dialéctico entre *téchne* y justicia, le permite a Platón deducir dos principios lógicos determinantes para la construcción de su filosofía política: el experto en justicia no puede cometer injusticias y la justicia es un fin en sí mismo. Por ello, se debe analizar las analogías entre *téchne* y justicia, expresadas en la definición de justicia de Polemarco, expuesta en el libro I de la *República* de Platón.

www.bdigital.ula.ve

<sup>133</sup> La *dikaioyne* como un ocuparse de lo propio, definición establecida en el libro IV de la República, es una investigación orientada a partir de los trabajos de Eric Hevelock, Nickolas Pappas, Terence Irwin y Gregory Vlastos. Eric Havelock (1978) realiza una historia del concepto de justicia, en su obra *The Greek Concept of Justice*. Aquí no sólo se remonta a Homero y Hesíodo para tratar el tema, además, vincula a Solón, Esquilo y Heródoto para ampliar nuevos rumbos de la investigación. Este trabajo es un resultado de su obra principal, *Preface to Plato* (1963) en donde se desarrolla la idea del papel de la oralidad en la cultura griega y se vincula a la poesía como fenómeno social. Por otra parte, Hevelock (1969), en su ensayo sobre la *dikaioyne*, muestra que el origen del concepto de *dikaioyne* se establece en el siglo V ac, precisión de suma importancia para la presente investigación. No obstante, las diferencias entre *dike* y *dikaioyne* no son tratadas de manera clara, como tampoco se establece los enlaces entre los dos conceptos en la obra de Platón. Nickolas Pappas (1995), en su *Guidebook to Plato and the Republic*, orienta la investigación hacia la relación entre la justicia, el bien, la ciudad y el alma. Aspectos de gran importancia para clarificar la problemática de la definición de la justicia como un *prattein autó*. Sin embargo, es necesario revisar los planteamientos y determinar su postura del paso de la justicia como un ocuparse de lo propio y la justicia como un ocuparse de sí. Problemáticas que Pappas deja de lado. Los trabajos de Gregory Vlastos y la obra de Terence Irwin (1995), *Plato's Ethics*, sirven para analizar el problema de la unidad de las virtudes, así como para establecer el problema de la justicia y el bien en el agente, y la justicia como bien en los otros. En el caso de Vlastos (1971), en su ensayo *Justice and Happiness in the Republic* publicado en *Modern Studies Philosophy: Plato*, trata la relación entre justicia y felicidad, y ayuda a observar nuevos planteamientos del problema; así como, en su ensayo *Theory of social Justice in the polis in Plato's* publicado en *Classical Philosophy* (1995) ayuda a establecer una teoría social de la justicia.

Principalmente, analizar el concepto de *poiêîn* para determinar el problema de la capacidad de hacer cosas buenas o malas. Así se establece que el experto en la *téchne*, al ser conocedor es capaz de hacer, voluntariamente, cosas buenas y malas, en cambio el justo, si posee el conocimiento de lo que es la justicia, es capaz de obrar rectamente, pero es incapaz de obrar injustamente. También se debe analizar el concepto de utilidad, ya que, el análisis de la *téchne* implica saber la función particular y práctica de cada ocupación. De esta manera, se deriva otro principio lógico, aporético pero paradigmático: la justicia no tiene ninguna utilidad como la *téchne*, pero no es una cosa inútil, la justicia posee un fin en sí mismo.

La preocupación de Platón es la aparición de nuevos conocimientos como la retórica y las virtudes políticas. La postulación de estos conocimientos, como los mejores, la tendencia a considerarlos como los más elevados sin precisar ni fines ni utilidades para la *polis* es la nueva incógnita de la filosofía. Sin embargo, el empleo del lenguaje con el cual se explican las artes, le permite a Platón observar diferentes definiciones esenciales y comprender cómo se teorizan los conocimientos técnicos. Cuando Platón examina en el libro I de la *República* que la justicia es hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos (332d), está desacralizando las definiciones tradicionales de justicia. Éstas, ubicadas en el plano religioso y poético, son sustituidas por una definición que permite el análisis con las artes manuales. Así las definiciones expresadas por Céfalo y Polemarco pasan de un problema moral y religioso, a un problema práctico que implica la pregunta por las clases de conocimientos, los expertos que los dominan y la finalidad del saber en la *Polis*.

Después de una breve conversación entre Sócrates y Céfalo, Polemarco aparece en el coloquio asintiendo el argumento de su padre Céfalo, el cual plantea que la justicia es devolver lo que se debe y decir la verdad, además considera que esta definición es lo que

piensa Simónides sobre la justicia (327a-331d). Sócrates solicita que le explique lo que entiende Simónides por justicia y Polemarco señala que “dar a cada uno lo que le corresponde”. Sócrates refuta con el ejemplo de un amigo que se vuelve loco y pide un depósito de armas que recibió estando cuerdo, no es justo ni devolvérselas ni decirle la verdad, por lo tanto, en este ejemplo no es posible esta definición de justicia, con lo que Polemarco no está de acuerdo (331d-332a). Para Polemarco lo que expresó Simónides es que se debe “hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”. Sócrates interpreta que sólo se devuelve lo que se debe si la devolución no es perjudicial, así como, sólo es posible devolver lo que se debe entre amigos, a los enemigos se les devuelve sólo un mal. Para Sócrates, la definición de justicia de Simónides es un enigma y hay que examinarla (332b-c).

Platón rechaza las definiciones tradicionales de justicia, una por particular y que no abarca todos los casos, la otra por enigmática y difusa. La definición de Céfalo no es viable, pues es peligroso devolverle las armas a un loco, que estando cuerdo las dio en depósito, pero tampoco es sensato decirle que la razón de no devolvérselas es porque está loco. Este ejemplo, que se puede considerar como una demostración extrema de la argumentación platónica, pone en evidencia las características de lo universal indispensables para la construcción del conocimiento; es decir, la definición debe abarcar todos los casos posibles, aspecto que no cumple la definición de Céfalo. Por otra parte, la interpretación de Polemarco de la definición de justicia de Simónides es difusa, ya que la justicia como “dar a cada uno lo que le corresponde”, no especifica ningún elemento en concreto, no dice nada.

Con las definiciones de Polemarco, “lo justo es devolver a cada uno lo que se debe” (331e) y “los amigos deben obrar bien con los amigos, nunca mal” (332a), aparecen dos términos supremamente complejos del lenguaje griego: el devolver ( $\alpha\pi\omicron\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ ) y el obrar

(δοῶ). En el ejercicio de precisión de Platón, la definición de Polemarco adquiere un aspecto más concreto. Se pasa del “devolver”, que está más emparentado con un ambiente religioso y lucrativo, al obrar; éste, aunque también remite a un ambiente religioso es más literario en cuanto actuar (δοῶμα) o acción que se representa en la tragedia. Por ello, el empleo de δοῶ en la segunda definición y no de ἀποδίδωμι empleado en la primera, coloca a la definición de la justicia en otro plano, en el plano del hacer. También el término obrar hace aparecer al término bien (ἀγαθός), en cuanto, según Polemarco se debe obrar o hacer el bien a los amigos, en contraposición al mal.

El deber (ὀφείλω) de la definición de “devolver a cada uno lo que se debe”, también sufre su transformación; este término ya no tiene tanto el sentido de deuda o deber para con los hombres y los dioses, sino más bien va adquiriendo características de utilidad y provecho (ὄφελος). El significado de la definición —los amigos deben obrar bien con los amigos, nunca mal—, todavía está inmerso en el plano religioso y poético, y Platón se esfuerza por desacralizar el lenguaje y llevarlo al plano de las artes. En el paso de las definiciones del devolver al obrar, el deber en cuanto utilidad involucra a los términos bien (ἀγαθός) y mal (κακός), ya que, la utilidad está relacionada con los bienes y males que produce. Pero es con la pregunta de Sócrates a Polemarco con respecto a la medicina, cuando la búsqueda de la definición de justicia como un hacer (*poieîn*) plantea el problema de la utilidad: “- ¡En nombre de Zeus! -exclamé-. Si a alguien le preguntara: «Simónides, el arte que se llama medicina, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da? ¿Qué crees que respondería?» (332c), El término “lo que corresponde” ayuda a vincular más el deber a lo técnico, así como el empleo de la medicina como ejemplo. Por ello, Polemarco en la

secuencia de las definiciones señala que la medicina es el arte que da alimentos y bebidas al cuerpo, y por consiguiente puede afirmar con mayor precisión que lo dicho supuestamente por Simónides es que “la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos” (332d).<sup>134</sup>

Aunque Sócrates refuta que la definición de justicia citada por Céfalo y Polemarco, no es del poeta Simónides sino de un tirano como Perdicas o Jerjes, en la tradición literaria griega abundan pasajes que hacen referencia al origen de la definición de la justicia como hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos. El poeta Píndaro señala: “amar quiero al amigo; y contra el enemigo como enemigo quiero asaltar a manera de lobo.” (Píndaro, *Píticas*. 2, 83-85). El poeta trágico Esquilo en su obra Prometeo señala: “Sin embargo, para que el enemigo sufra mal de enemigo no es ninguna desgracia” (Esquilo 1401). Sófocles en *Antígona* señala: “Creón: Es por esto que los hombres oran: criar y criar en sus hogares hijos obedientes, para que paguen al enemigo de su padre con el mal y honren a su amigo, como lo hace su padre” (Sófocles, *Antígona* 643). Eurípides: “Medea: que nadie me considere poca cosa, débil e inactiva, sino de carácter muy distinto, dura para mis enemigos, y para mis amigos, benévola” (Eurípides 807-81). Y Jenofonte: “además tienes criados en número y excelentes logros y eres rico en poder para dañar a los enemigos y recompensar a tus amigos” (Jenofonte, *Hierón* II 2).

Sócrates comienza la indagación. En la medicina, el médico es capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos, y el beneficio es dar remedios y alimentos al cuerpo. En el caso de la justicia, Polemarco señala que el beneficio es combatir a los enemigos y aliarse con los amigos en la guerra, pero la respuesta es insuficiente, ya que para

---

<sup>134</sup> τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει;

los que no luchan la justicia es inútil (332c-333a). Si la justicia es útil en la paz, así como la agricultura provee frutos, ¿qué beneficios o provisiones ofrece la justicia en la paz? Polemarco señala que en las asociaciones. En el caso del juego es mejor asociarse con el jugador que con el justo, en el caso de la construcción con el constructor, en el caso del justo en qué es mejor para las sociedades. Polemarco señala que la mejor asociación con el hombre justo es en asuntos de dinero. Sócrates señala que cuando se va a comprar un caballo se busca al entendido en caballos,<sup>135</sup> pero todavía no entiende en el caso del justo ¿en qué resulta útil? Polemarco señala que cuando se deposita el dinero, lo cual resulta que cuando el dinero no es útil, la justicia es útil. Así la utilidad de la justicia está en su inutilidad (333a-334b).

Platón introduce el término *ποιήσις* en la definición de la justicia y lo examina a partir del plano de las artes, además plantea la pregunta por la capacidad de hacer. La pregunta es por el papel de los expertos en la construcción del conocimiento. El desarrollo de la *polis*, naturalmente, necesita para su plenitud a las artes y los expertos en ellas; para la definición de Polemarco, Sócrates no pregunta quién es el más experto en el mismo arte, sino en cada arte quién es el más capaz, así en la medicina, el médico; en la navegación, el piloto. Sin embargo, en el ejemplo de la justicia la respuesta no solamente está interrogando por el experto, es decir, por el justo, sino la pregunta adquiere un grado de complejidad cuando se precisa sobre qué asunto y en qué función, esto es, sobre qué es experto el justo. Si la pregunta se plantea en las artes: en la medicina, el médico es el más capaz de hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos, en lo relativo a la salud y la enfermedad; el piloto, el más capaz de hacer bien a los amigos navegantes y mal a los enemigos navegantes, en cuanto a los peligros

---

<sup>135</sup> Guthrie (1962) ofrece una objeción importante al planteamiento socrático, en la cual, no es completamente cierto que todas las asociaciones con expertos en alguna ocupación son de gran utilidad, ya que las asociaciones con personas deshonestas no son de gran provecho (p. 422).

del mar; pero ¿en el caso del justo? Polemarco nuevamente ofrece una respuesta equivocada, ya que, señala que el justo es el más capaz de beneficiar a los amigos en la guerra y perjudicar a los enemigos, en función de aliarse con los amigos y combatir a los enemigos. Pero su respuesta no apunta a la esencia de la justicia, esto es, Polemarco no responde metódicamente semejante a como se precisó la definición de la medicina y las otras artes.

Con la introducción del término hacer (*poiein*), el sentido de la justicia como una *téchne* puede ser comprensible, el análisis de un concepto tan complejo tiene un asidero para emprender su delimitación. El término *ποίησις* está en la mayoría de los diálogos de Platón, acompañando las definiciones paradigmáticas que Platón emplea en el estudio de las artes, por ejemplo, es en un diálogo más elaborado como el *Cármides*<sup>136</sup> en el que se realiza una diferenciación precisa del término.

En el *Cármides* se diferencia y se precisa un sentido más elaborado del *poieîn*. Cuando Critias define a la templanza (*σωφροσύνη*) como un “ocuparse de lo propio”, Sócrates por medio de contraejemplos lo lleva a concluir lo contrario, que la templanza es más bien un “ocuparse de las cosas de los demás”. Critias para evadir la dificultad intenta diferenciar entre el *poieîn* y el *prattein*. Sócrates inmediatamente pregunta por la diferencia: “- Pero dime, insistí yo, ¿es que no llamas lo mismo a hacer y a ocuparse de?” (163b). Para

---

<sup>136</sup> El *Cármides*, diálogo que trata sobre la posibilidad de la existencia de la templanza como un conocimiento de sí mismo, puede incluirse entre los diálogos aporéticos, esto es, grupo de diálogos que analizan la naturaleza de las virtudes (*aretai*); en estos se emplea la pregunta por el “qué es” como un motor que dinamiza la búsqueda y que concluye en una aporía. Sin embargo, el empleo de la matemática para precisar definiciones, así como el empleo de una lógica más elaborada permiten acercar al *Cármides* al grupo de los diálogos de madurez. En este sentido, el *Cármides* es posterior al libro I de la *República* que por la temprana elaboración de sus problemáticas es más cercano a la *Apología* y al *Critón*; es más, el libro I de la *República* probablemente es uno de los primeros diálogos en tratar el tema de las *aretai*.

Critias es diferente el “hacer” del “ocuparse de”, así como el “trabajar” del “hacer”, pues hay unas actividades que son deshonrosas, en cambio el trabajo nunca lo es. Según Critias, Hesíodo también diferenciaba entre el hacer (ποιεῖν), la actividad (πρᾶξις), el trabajo (ἐργασία) y lo hecho (ποίημα), señalando que éste unas veces es deshonroso cuando no sale con belleza, mientras que el trabajo no es ninguna deshonra (163b-c). La precisión del poieîn en el *Cármides* es más elaborada, pues ha logrado una evolución en cuanto está vinculado al trabajo y la obra como algo bello (καλός). Pero el *poieîn* en el libro primero de la *República* está más vinculado a la *Apología de Sócrates* y al *Critón*, en cuanto, capacidad de hacer.

En la *Apología de Sócrates*, el análisis del *poieîn* se delimita a la “capacidad de hacer” y se relaciona con el tema del cuidado, con ello se busca plantear el problema de los que tienen la capacidad de enseñar. A Sócrates le parece hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres, tal como lo realizan Gorgias, Pródico e Hippias (19e). Calias envía a sus hijos con el sofista Eveno de Paros que está capacitado para educar (20b). En otro aparte, a la pregunta de Sócrates, ¿quién hace mejores a los jóvenes? Meleto responde que todos los jueces son capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores, también son capaces de hacerlos mejores los de la asamblea, y en general todos los ciudadanos, excepto Sócrates (24d-25a).

En la *Apología de Sócrates* se ve un esfuerzo por aplicar los modelos de construcción de las artes al problema de la educación humana, de allí el reconocimiento de Sócrates de su incapacidad de educar hombres, para resaltar la pregunta acerca de quiénes son los expertos. Para Platón, todo conocimiento tiene expertos, de esta manera al existir los expertos el conocimiento se puede transmitir y enseñar a los demás. Sin embargo, en el tema de la

educación de los seres humanos, por primera vez se abre el interrogante por la posibilidad de la existencia de tales educadores, de los que son capaces de cuidar. Así, se pueden observar varias consideraciones al respecto: por un lado, la consideración aristocrática de la existencia de expertos para cuidar y hacer mejores a los seres humanos, como los sofistas que por dinero realizan tal labor; la popular, puesta en boca de Meleto, que considera que todos los ciudadanos están en “capacidad de enseñar”; y la socrática, que duda de la posibilidad de la enseñanza. De esta manera, una característica de las artes como la capacidad de hacer se aplica al problema de la educación para examinar la existencia de los expertos. El término capacidad de hacer se relaciona con el cuidado, relación que le permite a Guthrie (1962) establecer que el cuidado del alma es una *téchne* (p. 93). Esto es sumamente delicado, en cuanto la diferencia entre construir barcos, cuidar caballos y educar seres humanos es muy notoria, sin embargo, el contraste es necesario, ya que, si la educación es un conocimiento, debe responder a las características propias de las artes, tal como el aprendizaje de éstas y su enseñanza.

En el *Hippias Menor*, “la capacidad” está relacionada con el decir la verdad y la mentira, tanto en el campo de las artes como en el campo ético. Asimismo, se señala que es capaz el que hace lo que quiere y cuando quiere (366c), y que el experto es el más capaz y hábil para decir la verdad (336d). También, el más capaz y hábil es el que puede mentir. En cualquier arte el experto es capaz de decir la verdad y la mentira, como el geómetra (367d).

Al igual que la definición de Céfalo de la justicia como decir la verdad, en el *Hippias Menor* se encuentra el decir la verdad, pero refiriéndose al experto y su capacidad de hacer. Para Platón el decir la verdad no es un asunto moral y abstracto sino un asunto referido al conocimiento, así la capacidad está vinculada al experto y las artes. La capacidad está

delimitada en dos actividades del experto: en el decir y en el hacer. Sólo el experto, que es el que conoce, es capaz de decir la estrecha relación con las artes, esto es, sólo se tiene la capacidad de decir y hacer cuando se conoce. Aunque la intención de Platón inicialmente sea examinar todos los conocimientos con los mecanismos discursivos de las artes, esto no quiere decir que la política se tenga que explicar de la misma manera que las artes, sino más bien queda abierta la naturaleza problemática de los conocimientos ético-políticos.<sup>137</sup>

En el primer libro de la *República*, Platón no se aventura a relacionar la capacidad de hacer con el cuidado, en el caso de la educación, como tampoco con el problema de la capacidad para decir la verdad y la mentira. Sencillamente se limita a la capacidad de hacer en las artes, específicamente en la medicina, y contrastar ésta con la justicia.

Sócrates, insatisfecho con la definición de Polemarco, inicia el examen preguntando quién es el más capaz para hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos en el campo de la enfermedad y la salud, y Polemarco precisa que es el médico (*Rep.*, 332d). La pregunta por el más capaz hace su aparición y se refiere a las artes y a los expertos. La medicina, la arquitectura, la navegación tienen expertos que son los más capaces; por ello si la justicia es un conocimiento, un arte y un hacer, la pregunta es entonces quiénes son los expertos en justicia.<sup>138</sup> Así, Platón comienza a presentar el gran valor que le da al conocimiento en la construcción de la *polis*, sin el cual no son posibles los ideales humanos.

---

<sup>137</sup> Para Guthrie (1969), Sócrates sencillamente: “Juega con ambigüedades a lo largo de toda la obra, especialmente respecto al termino «bueno» (*agathos*) como bueno en una actividad técnica” y al analizar “la acción voluntaria, confunde «capaz y voluntariamente» con «capaz» solo. Trata como contrarios absolutos lo que es solo cuestión de grado, y convierte lo inconvertible” (p. 192).

<sup>138</sup> Para Guthrie (1969), sólo los expertos alcanzan los fines (p. 441).

### 3.2 Analogía entre *téchne* y retórica

Platón compara a la retórica con la *téchne* para encontrar la utilidad de la retórica. La *téchne* tiene expertos como el médico y el pintor que practican su actividad según el conocimiento, cada *téchne* tiene su utilidad, la del tejido es fabricar vestidos, la de la música, componer melodías. En la retórica, aunque se denomine al experto orador, no se halla una utilidad, ya que, resulta ser una creencia que sin conocimiento persuade a la multitud acerca de lo justo e injusto.

En el diálogo *Gorgias*,<sup>139</sup> también se halla un contraste entre las definiciones de las artes y la retórica a partir de tres preguntas: ¿en qué se es experto? (447d), ¿sobre qué se ocupa la retórica? (449d), y ¿sobre qué objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje? (451a). Las anteriores preguntas están contrastadas con definiciones de las artes que le permiten a Gorgias delimitar su objeto de estudio de la siguiente manera: la retórica es el arte que produce persuasión en los asuntos públicos sobre lo justo e injusto (454b). A partir de dicho contraste se puede observar la crítica realizada por Platón a los nuevos conocimientos políticos.

Al comienzo del diálogo, Sócrates invita a Querefonte a preguntarle a Gorgias en qué es experto, al no entender Querefonte, Sócrates utiliza un ejemplo: si Gorgias hiciera calzado sería un zapatero: “Quer. - ¿Qué debo preguntarle? Sóc. - Qué es. Quer. - ¿Qué quieres decir? Sóc. - Por ejemplo, si hiciera calzado respondería, sin duda, que es zapatero; ¿no comprendes

---

<sup>139</sup> El *Gorgias* se estructura en tres partes: la primera, diálogo entre Sócrates y Gorgias (447a-461b), diálogo entre Sócrates y Polo (461b-481b), y diálogo entre Sócrates y Calicles (481b-527a).

lo que digo? Quer. - Te comprendo y voy a interrogarle...” (447d).<sup>140</sup> Querefonte indaga, si Gorgias fuera conocedor de la medicina se le denominaría médico, y si fuera conocedor del arte de la pintura se le llamaría pintor, así, de qué arte es conocedor y cómo se lo llama. Polo se apresura a responder señalando que existen muchas artes que parten de la experiencia, los mejores practican las más elevadas, entre ellos Gorgias que practica la más bella. Pero su respuesta es rechazada por no precisar lo que se preguntó: “Sóc. -Porque al preguntarte Querefonte qué arte profesa Gorgias, tú alabas este arte como si alguien lo atacara, pero no respondes cuál es (448e).<sup>141</sup>

Sócrates indaga a Gorgias de qué se ocupa de la retórica, así como el arte de tejer se ocupa de la fabricación de vestidos, la música de la composición de melodías. Gorgias responde que se ocupa de? los discursos: “Soc. - Veamos. Puesto que dices que conoces el arte de la retórica y que podrías hacer oradores a otros, dime de qué se ocupa la retórica. Por ejemplo, el arte de tejer se ocupa de la fabricación de los vestidos; ¿no es así?” (449d). Pero la retórica no se refiere a todo tipo de discursos, ya que la medicina hace a los hombres capaces de pensar y hablar sobre la curación de los enfermos, y la gimnasia se ocupa de los discursos que se refieren al buen o mal estado de los cuerpos, entonces por qué estas artes no se denominan retórica. Gorgias responde que el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales, pero la retórica no es sobre manualidades sino toda su eficacia se realiza por medio de la palabra: “Gor. - Porque se podría decir que todo el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales y a otras ocupaciones de esta clase; pero

<sup>140</sup> “Σωκράτης: ὅστις ἐστίν. Χαιρεφῶν πῶς λέγεις; Σωκράτης:

ὥσπερ ἂν εἰ ἐτύγγανεν ἂν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος; ἢ οὐ μανθάνεις ὡς λέγω; Χαιρεφῶν: μανθάνω καὶ ἐρήσομαι”.

<sup>141</sup>“Σωκράτης: ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δὲ ἐστὶν οὐκ ἀπεκρίνω”.

ninguna de estas obras manuales es propia de la retórica, sino que en ella toda la actividad y eficacia se producen por medio de la palabra” (550b).

Para Sócrates existen las artes, hay unas cuya actividad es manual y necesitan de la palabra, otras no, como la pintura y la escultura. Hay otras cuya actividad no es manual pero su función es por medio de la palabra, como la aritmética, cálculo y la geometría<sup>142</sup>. La mayoría de las artes requieren de la palabra. Sócrates pregunta sobre qué objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje. Por ejemplo, la aritmética es una de las artes que ejerce su eficacia sobre el objeto de lo par y de lo impar y la cantidad:

Sóc. - Ea, completa ahora tu respuesta a mi Pregunta. Puesto que la retórica es una de las artes que se sirven preferentemente de la palabra, pero hay también otras en estas condiciones, procura decir sobre qué objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje. Por ejemplo, si sobre alguna de las artes de que ahora hablaba, alguien me preguntara: "Sócrates, ¿qué es la aritmética?». Le contestaría, como tú ahora, que es una de las artes que produce su eficacia por medio de la palabra. Si, continuando la pregunta, me dijera: «¿Sobre qué objeto?», le contestaría que sobre lo par y lo impar y la cantidad de cada uno (*Gorg.* 451a-b).<sup>143</sup>

<sup>142</sup> Para Guthrie, los ejemplos matemáticos sugieren planteamientos pitagóricos y modelos de demostración al estilo de la geometría. La finalidad de los artesanos está en aplicar un orden, ajustando cada parte de su material y armonizándolo (Guthrie, 1962, p., 291).

<sup>143</sup> ἴθι νυν καὶ σὺ τὴν ἀπόκρισιν ἣν ἠρόμην διαπέρανον. ἐπεὶ γὰρ ῥητορικὴ τυγχάνει μὲν οὕσα τούτων τις τῶν τεχνῶν τῶν τὸ πολὺ λόγῳ χρωμένων, τυγχάνουσιν δὲ καὶ ἄλλαι τοιαῦται οὕσαι, πειρῶ εἰπεῖν ἢ περὶ τί ἐν λόγοις τὸ κῦρος ἔχουσα ῥητορικὴ ἐστίν. ὥσπερ ἂν εἴ τις με ἔροιτο ὧν νυνδὴ ἔλεγον περὶ ἡστινοσοῦν τῶν τεχνῶν: ὃ Σώκρατες, τίς ἐστίν ἡ ἀριθμητικὴ τέχνη; εἴποιμ' ἂν αὐτῷ, ὥσπερ σὺ ἄρτι, ὅτι τῶν διὰ λόγου τις τὸ κῦρος ἔχουσῶν. καὶ εἴ με ἐπανάροιτο: τῶν περὶ τί; εἴποιμ' ἂν ὅτι τῶν περὶ τὸ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν γνῶσις, ὅσα ἂν ἐκάτερα τυγχάνη ὄντα.

También la astronomía ejerce su eficacia por medio de la palabra, en este caso, sobre el curso de los astros, del sol y la luna, y sobre la relación de velocidades de unos con otros. Gorgias responde que el objeto de la retórica son los más importantes asuntos humanos. El médico diría que el mayor bien para el hombre es la salud. El maestro de gimnasia también diría que el mayor bien lo proporciona su arte pues da fuerza y belleza a sus cuerpos. Para el banquero, el mayor bien es la riqueza. Así, Sócrates pregunta por el bien en la retórica. Gorgias señala que es tener capacidad de persuadir por medio de la palabra a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el consejo, al pueblo en la asamblea y en general en todos los asuntos públicos (452e). Sócrates no entiende cuál es la persuasión que produce la retórica. Si Sócrates hubiera preguntado qué pintor es Zeuxis y se hubiera contestado que pintor de animales, no habría problema al preguntar qué clase de animales pinta, pues hay otros pintores que pintan animales, en cambio, si sólo Zeuxis pintara animales no habría dificultad en la contestación. La aritmética también es artífice de la persuasión, de una persuasión didáctica con respecto a los números. Por lo tanto, todas las artes son artífices de la persuasión (454a). Sócrates pregunta qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto. Gorgias responde que la persuasión que produce en los asuntos públicos sobre lo que es justo o injusto: “Gor. - Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto” (454b).<sup>144</sup>

Para Sócrates, existen dos clases de persuasión, una que produce la creencia sin el saber, otra la que origina la ciencia. Para Gorgias la retórica es una persuasión que produce la creencia (454e). Para Sócrates la retórica es artífice de la persuasión, una que produce la

<sup>144</sup> ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὃ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὡσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα.

creencia, pero no la enseñanza de lo justo y de lo injusto (455a). Cuando en la asamblea se piensa elegir a los artesanos, el orador no da su opinión. Para Gorgias, cuando se realiza la elección de los artesanos es la opinión del orador la que prevalece, fue por medio de la persuasión como Temístocles y Pericles realizaron sus obras. Para Gorgias el empleo de la retórica debe ser con justicia. Según Crombie, el orador que domine su ciencia debe tener una preparación, orden y finalidad. La justicia y la templanza son cualidades que el orador científico debe producir en los oyentes (Crombie, 1962, p., 211).

Ante los ignorantes, el que no sabe será más persuasivo que el que sabe (459b). Para hacer orador a alguien es preciso que conozca lo justo y lo injusto (460a). El que ha aprendido la construcción es constructor, el que ha aprendido la música es músico y el que ha aprendido la medicina, médico. El que conoce de justicia es justo y justo obra justamente.

Si el orador es justo jamás querrá obrar injustamente:

Soc. - ¿y el que ha aprendido medicina es médico? ¿y en la misma relación, las demás artes, de modo que el que aprende una de éstas adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento? Gor. - Sin duda. Soc.- Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo. ¿no es justo? Gor. - Indudablemente. Soc. - y la justo obra justamente. Gor. – Si. Sóc. - Por consiguiente, ¿no es preciso que el orador sea justo y que el justo desee obrar con justicia? (460c).<sup>145</sup>

<sup>145</sup> Σωκράτης: καὶ ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός; καὶ τὰλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἡ μεμαθηκὸς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἐπὶ ἐπιστήμῃ ἕκαστον ἀπεργάζεται;

Γοργίας: πάνυ γε. Σωκράτης: οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὸς δίκαιος; Γοργίας

πάντως δήπου. Σωκράτης: ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει. Γοργίας: ναί. Σωκράτης:

οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;

La pregunta, en qué se es experto (448c), no es una pregunta sin sentido. No sólo plantea la relación entre el arte y la cualidad que adquiere el ciudadano por su apropiación, sino además, señala la importancia de la apropiación de un saber y dar cuenta de su construcción como característica indispensable para ser ciudadano de Atenas. En qué se es experto, muestra dos características que a primera vista es algo evidente: existen artes y cualidades aplicadas a quienes conocen dichas artes. En el campo de las artes tradicionales, desarrolladas e instauradas a lo largo de todo el siglo V, es usual encontrar un experto que domina un conocimiento, así el arquitecto es el conocedor de la arquitectura, el médico de la medicina, el agricultor de la agricultura, sin embargo, difícilmente se pone en tela de juicio la existencia de un conocimiento como la arquitectura y de un experto como el arquitecto. Platón, gracias a la aparición de nuevos conocimientos como la retórica y las virtudes, se ve obligado a realizar una teoría del saber técnico. Así, se puede establecer una diferencia que puede ser evidente, pero indispensable para la comprensión del conocimiento, a saber, la existencia de un arte y la cualidad que se le aplica al experto que es conocedor.

En el caso de las artes tradicionales no se pone en duda su existencia, como tampoco, dentro de la mentalidad común, los nuevos conocimientos destinados a la educación política son dados como evidentes y en esto consiste la principal preocupación de Platón. Si realmente existen las virtudes políticas, por qué no se adecuan a las maneras de explicar el conocimiento tradicional. Por ello, Platón analiza la posibilidad de existencia de los nuevos conocimientos, realiza una teoría de las artes tradicionales y aplica sus resultados al análisis de las excelencias humanas. En este sentido, las preguntas: “en qué arte se es conocedor y cómo se denomina al conocedor” (*Gorg.*, 448c), son preguntas legítimas para un ciudadano ateniense. No se era ciudadano sin el dominio de un conocimiento, esto es, sin el dominio

de una *téchne*. Sólo en la apropiación de un saber, el ciudadano es y tiene su existencia dentro de la *Polis*.

La preocupación de Platón, y en ello radica su crítica, es la preocupación por los nuevos saberes políticos que ostentan los ciudadanos, pero no cumplen con los mecanismos de definición de la *téchne*, por ejemplo: la utilidad del conocimiento y sus beneficios en la comunidad. Si un conocimiento no tiene utilidad para la *polis* es dudoso, si los ciudadanos que lo practican no son capaces de dar cuenta de su saber, también su sabiduría es sospechosa. Tampoco se le puede atribuir a todos los saberes la calificación de *téchne*, pero sin un análisis previo del saber humano no se debe postular un conocimiento como el mejor y el más grande.

Con la pregunta, sobre cuál es la ocupación de la retórica (449d), se puede observar el modelo de definición de las artes. Para que Gorgias defina de manera precisa el objeto de la retórica, Sócrates muestra la manera como se realiza en las artes, así el arte de tejer se ocupa de la fabricación de vestidos y el arte de la música de la composición de melodías. Para Guthrie, la comparación exige un producto como resultado del arte político y la caracterización de expertos que transmiten el conocimiento:

El buen estadista, por otro lado, como cualquier buen artesano, se enorgullecería de convertir el material de que dispone (en este caso los ciudadanos) en un buen producto, y con vistas a ello obraría de acuerdo con un principio de «proporción geométrica», no actuando con una igualdad indiscriminada, sino tratando a cada uno de acuerdo con sus méritos. Además, si entiende verdaderamente el arte de la política, será capaz de formar a otros en los mismos ideales (Guthrie, 1962, p., 291).

El experto debe explicar el conocimiento que practica y dominar la definición que constituye su saber, pues está delimitando su objeto de conocimiento. La definición es esencial, porque analíticamente se puede comprender, por ejemplo, que la fabricación de vestidos es el objeto del arte del tejer. No obstante, aunque el problema de la relación sujeto-predicado es vital para la construcción del conocimiento, el asunto no sólo se limita a un gramatical o lógico; se trata de que el conocedor de un saber sea capaz de explicarlo teóricamente para poderlo transmitir a la juventud que desee aprenderlo, así el experto debe estar consciente del objeto de conocimiento, como el músico debe saber que su arte se ocupa de la composición de melodías. El ejemplo del arte de la música es de una importancia singular, en cuanto que para nosotros no tiene la misma utilidad que el arte de tejer, sin embargo, para un griego la utilidad de la música y sus beneficios para la *polis* son indiscutibles, además, al establecerse su objeto como una ocupación de composición de melodías, su mecanismo de definición cumple las exigencias de la *téchne*.

Para comprender las definiciones de las artes, no sólo es necesario ver la exigencia conceptual de Sócrates a Gorgias, se puede imaginar a un Platón exigiendo a sus discípulos definir el beneficio de cada una de las ocupaciones tradicionales. Después realizar el ejercicio con los nuevos saberes, especialmente con los ético-políticos, para exponer la naturaleza extraña y compleja de estos conocimientos. Delimitando el objeto de estudio se puede realizar una teoría del conocimiento, así, la medicina hace discursos sobre la curación de los enfermos y la gimnasia hace discursos sobre el buen o mal estado del cuerpo. De esta manera, sólo se puede hacer un discurso correcto de las artes en la medida que se precise su definición.

La pregunta, sobre cuál objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje (451a), conduce a mostrar otras definiciones como es el caso de la aritmética y la astronomía. Platón, en la medida que exige precisar la definición, esto es, precisar el límite de su objeto de estudio para exigir a la inteligencia pensar adecuadamente, cambia la manera de la pregunta, pero el fin es el mismo. Al preguntar sobre la eficacia de la retórica, Platón muestra el modelo de respuesta en la aritmética, así esta *téchne* ejerce su eficacia sobre el objeto de lo impar y par, la astronomía ejerce su eficacia sobre el objeto del curso de los astros y sobre sus velocidades. Modelos paradigmáticos que deben seguir los saberes que pretendan denominarse como *téchne*, de lo contrario debería buscarse su clasificación en otro conjunto.

De esta manera, a partir de definiciones como paradigma en las artes, Platón cuestiona la aparición de los nuevos conocimientos políticos por ser imprecisos y por carecer de delimitación de su objeto. Con las preguntas sobre qué se ocupa la retórica y el objeto sobre el que ejerce su eficacia, Gorgias termina señalando que la retórica es el arte que produce persuasión en los asuntos públicos sobre lo justo e injusto (454b), es decir, con la indagación socrática a las definiciones de Gorgias sobre la retórica, lo justo y lo injusto se convierten en el objeto de conocimiento de la retórica.

En el caso del diálogo entre Sócrates y Polo, el paradigma de la definición permite realizar una clasificación de las artes y diferenciarlas de las que simulan serlo, para posteriormente mostrar cómo la retórica es una apariencia de la justicia.<sup>146</sup> Esta clasificación

---

<sup>146</sup> En un pasaje del Fedro aparece un planteamiento similar: “Fed. - Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.” (*Fedr.* 259e).

y diferenciación permite a Platón realizar una fuerte crítica a los conocimientos retóricos y aparentes que practican los ciudadanos atenienses. Polo señala que, aunque Gorgias hubiera aceptado que el orador no conoce lo justo y, sin embargo, hubiese afirmado que lo enseña, no significa que la retórica sea contradictoria (461c). La retórica no es ningún arte sino una práctica de producir agrado y placer (462c).

Para Sócrates, la culinaria es una práctica de producir agrado y placer, luego la retórica es una parte de la adulación, igual que la culinaria, cosmética y sofística (463b). La retórica es un simulacro de una parte de la política (463d). Hay dos clases de artes: una se refiere al cuerpo y otra al alma. La política se refiere al alma. La gimnasia y la medicina se refieren al cuerpo. En la política se ubica la legislación y la justicia. Pero existen artes aparentes. La culinaria se introduce en la medicina, esto es adulación y es feo. (464b-e). La culinaria no es arte sino práctica, pues no tiene ningún fundamento, ni sabe la naturaleza de las cosas y no puede explicar por causas. (465a). La práctica es irracional. Bajo la gimnástica se oculta la cosmética. La cosmética es a la gimnasia, lo que la sofística a la legislación; y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Para Grube, las cuatro ciencias se basan en el conocimiento y las cuatro falsificaciones en experiencia ciega: “Las cuatro ciencias se basan en el conocimiento y usan de él en orden a asegurar el bien o bienestar en el cuerpo y en el alma, es decir, la salud y la bondad moral. Las cuatro falsificaciones se basan únicamente en la experiencia no sometida a análisis y en una serie de percepciones inconexas” (Grube, 1987, p. 318).

Con la definición de la retórica como una práctica de producir agrado y placer (462c), Platón muestra su manera de precisar términos. Señala que la retórica no es ningún arte sino una práctica de la adulación y dentro de este conjunto también incluye a la culinaria, la

cosmética y la sofística. Con este intento de clasificación intenta analizar los resultados obtenidos en el diálogo entre Sócrates y Gorgias, en el cual, la justicia es el objeto producido por la retórica, más no un conocimiento, asunto supremamente grave. Por ello, el examen deviene en una fuerte crítica contra la retórica y la clave de su comprensión está en la persuasión. Platón no rechaza la persuasión por sí misma, antes bien en el diálogo entre Sócrates y Gorgias, enfatizó que todas las artes utilizan la persuasión al realizar discursos sobre su objeto de estudio y emplean el lenguaje para su transmisión. La crítica de Platón es frente a una persuasión que no posee conocimiento sobre su objeto de estudio y en este sentido es más adulación. Observación pertinente, en la medida en que en las sociedades circulan clases aparentemente de saberes que se constituyen como los más importantes, pero jamás responden claramente al lugar que ocupan dentro de la sociedad. Así, la máxima de la ignorancia socrática, “creer que se sabe lo que no se sabe”, se desplaza al campo del conocimiento. En el campo de las artes no hay tanta dificultad, el problema está en cierto tipo de saberes, ya que, no es claro su sentido y se explica confusamente su función, además, nunca se precisa con claridad qué tipo de saber es.

La preocupación de Platón tiene sentido, ya que, este tipo de saberes tienen un vínculo directo con el alma y conocer su naturaleza es de suma importancia. Por ello, su clasificación está centrada en el ser humano y en su perfeccionamiento. Para el cuerpo están la medicina y la gimnasia; para el alma, la legislación y la justicia, en el campo político. Las artes están destinadas para el bienestar de la comunidad política y, naturalmente, de los ciudadanos que la componen; están destinadas al perfeccionamiento del cuerpo y espíritu, más no a su degradación. La precisión de la función y utilidad de las artes es de gran importancia, a qué parte del ciudadano hace mejor y qué produce. Los saberes que no

responden a este tipo de cuestionamientos son dudosos, los conocimientos que producen tan sólo agrado y placer basados en la adulación son feos, porque el que los practica nunca sabe la naturaleza de las cosas, no explica su saber por causas, por ello, es una práctica irracional. Para Platón, la adulación es socialmente perjudicial y dañina para las comunidades políticas, porque intenta reemplazar a los verdaderos conocimientos. En el caso de la cosmética intenta reemplazar a la gimnasia, la sofística a la legislación y la retórica a la justicia. De esta manera, Platón cuestiona a los que consideran que la justicia es el resultado de la persuasión y no un conocimiento propio, que junto a la legislación están destinados al perfeccionamiento del alma para alcanzar la plenitud política del ciudadano.

### 3.3 El problema de la utilidad<sup>147</sup>

www.bdigital.ula.ve

El problema de la utilidad en los primeros diálogos de Platón plantea que la *téchne* tiene una finalidad que no está ni en el conocimiento mismo, ni en el experto. La utilidad es como el efecto de la causa y su función es algo exterior. De esta manera, la utilidad de lo bello no puede ser lo útil, porque el efecto no puede producir a la causa, así como tampoco,

---

<sup>147</sup> El Problema de la utilidad ha tenido diversas interpretaciones en la historia del pensamiento occidental. Según John Stuart Mill, desde Epicuro hasta Bentham, la utilidad está estrechamente vinculada al placer y no como la interpretan los detractores del utilitarismo, como algo opuesto al placer. Lo útil se debe identificar con lo agradable, ya que, la utilidad o el principio de mayor felicidad sostiene que las acciones son correctas en la medida que tiendan a la felicidad y son incorrectas cuando producen infelicidad (El utilitarismo, 1984, p. 59-60). Para Jeremy Bentham, el principio de utilidad como objeto de la creación de la felicidad es la razón y la ley (*Principles of moral and legislation*, 1780. P 14). En Italia, el utilitarismo es interpretado a partir de otra perspectiva. Para Benedetto Croce, el fin de la actividad moral es la vida, en este sentido, las formas de actividad espiritual promueven la vida como las obras de arte y las obras de utilidad; y aunque no debe confundirse la moral con la política o la utilidad, se debe comprender a la moralidad como la mayor actividad que transforma a todas las actividades de conocimiento en acciones éticas (*La historia como hazaña de la libertad*, 2010. p 32).

la utilidad de la piedad está el cuidado de los dioses, ya que, la utilidad no está en el que cuida sino en el que está siendo cuidado y los dioses ni pueden sacar utilidad, ni hacerse mejores con el cuidado.

La comparación entre artes manuales y excelencias políticas en los diálogos aporéticos de Platón plantea el problema de la utilidad en la totalidad de la sabiduría humana. La utilidad de la acción humana en la época homérica está destinada al beneficio del rey, que es subrepticamente elaborado por odas religiosas que prometen la inmortalidad y riqueza. A partir del saqueo y las empresas militares que dirige el rey, el guerro alcanza la inmortalidad, cualidad que le proporciona fama y riqueza. En el siglo V a. C., la utilidad del obrar está libremente dirigida hacia la construcción de la *polis*. Con las prácticas de guerra, la producción de obras materiales y, novedosamente, la política; el ciudadano logra bienes como la fama y la riqueza. En este ambiente social y político sin reyes, Platón retoma la pregunta socrática sobre la finalidad del conocimiento humano, principalmente, en las virtudes. La comparación entre *téchne* y *areté* demuestra que las excelencias políticas no tienen la misma utilidad que las artes manuales y, por lo tanto, que la *areté* es un conocimiento complejo que debe ser cuestionado, así como los políticos que supuestamente la practican, ganando riqueza, honores e inmortalidad en la ciudad. El análisis a la utilidad, también muestra que la finalidad de los conocimientos no es exclusivamente material, sino que se debe buscar un bienestar en sí mismo, propiamente, un conocimiento cuya finalidad sea el alma en sí misma.

Para Guthrie (1988), Sócrates fue famoso por su planteamiento utilitarista del bien y la virtud. Los pasajes en los que se prueba esta afirmación son: *República* (336 c-d), Trasímaco prohíbe a Sócrates definir la justicia con términos como lo necesario, beneficioso,

útil, provechoso y conveniente. Sócrates considera que la justicia es algo conveniente (339b). En *Hippias Mayor*, Sócrates señala que lo hermoso o bueno es útil (339b). En *Gorgias*, se muestra que todas las cosas son bellas porque son útiles o producen algún placer (474d). En *Menón*, se establece que si la areté nos hace buenos debe ser algo útil (87d-e). En *Protágoras*, se señala que todas las acciones determinadas a un fin deben ser buenas y beneficiosas (358b) (p. 438). Para Mondolfo (1974), la visión utilitaria del bien está en el pasaje del *Protágoras* sobre el cálculo de los placeres (352b). Según Mondolfo frente a la concepción utilitarista del bien del vulgo, Sócrates propone realizar un cálculo de los placeres y así, el obrar siempre se beneficia:

Esta ciencia de cálculo y medida (utilitarismo) está demostrada como necesaria, pues, partiendo de la premisa de que el vivir bien consiste en conseguir la mayor suma de placeres: que es la opinión más difundida entre el vulgo. Pero en cambio, la visión propia de Sócrates, es de que aquél consiste en el continuo convertirse en mejor y contribuir al continuo mejoramiento de los demás. Sin embargo, de frente a la común visión utilitarista, Sócrates demuestra que es preciso una medida, que es ciencia, y que el obrar bien, beneficia siempre y el obrar mal lleva en sí su propio castigo (p. 165).

El problema de la utilidad en las artes se encuentra tratado en el *Eutifrón* a propósito de la búsqueda de la esencia de la piedad, y se presenta junto con la relación entre cuidado y utilidad. En el *Cármides*, también a propósito de la búsqueda de la esencia de la sensatez se pregunta por la utilidad de este conocimiento; y en el *Hippias Mayor*, se define tentativamente a lo bello como lo útil. En estos tres diálogos, Platón demuestra cómo las artes se definen a

partir de su utilidad; por ello, si la piedad, la sensatez y lo bello son conocimientos, deben responder a la pregunta por la utilidad.

En el *Eutifrón*, Sócrates pregunta si toda clase de cuidado (θεραπεία) cumple el mismo fin y si este fin es para el bien (ἀγαθός) y la utilidad (ὠφέλεια) de lo que se cuida, así como por ejemplo los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran:

Soc. - ¿La piedad y la religiosidad son el cuidado de los dioses, Eutifrón? ¿Dices eso?

Eut. - Exactamente. Soc. - ¿Luego toda clase de cuidado cumple el mismo fin? Más o menos, es para bien y utilidad de lo que se cuida, según ves que los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran. ¿No te parece así?” (13b).<sup>148</sup>

La utilidad está vinculada al cuidado, al fin y al bien, pero estos términos no están metafísicamente alejados de la realidad, sino concretamente delimitados dentro de las artes. Platón señala que en el arte del cuidador de caballos y perros se cuidan caballos y perros, etc., y el arte tiene un fin. Pero este fin no es abstracto e ilimitado, más bien es poner término, llevar a cabo o concluir una obra técnica. Así, el fin del cuidado es el bien y la utilidad de lo que se cuida, esto es, la utilidad del cuidado no está en el que cuida sino en lo que está cuidando y, además, con el cuidado se hace mejor lo que se cuida. La idea adquiere su identidad lógica: a lo cuidado le convienen bien y utilidad, y estas dos características hacen mejor a lo cuidado; no es posible lo contrario, que el objeto del cuidado sea el que cuida, así como tampoco, que el fin del cuidado produzca inutilidad o que vuelva a lo cuidado algo peor. El planteamiento de la utilidad en el *Eutifrón* es de gran complejidad; en cuanto se

---

<sup>148</sup> οὐκοῦν θεραπεία γε πᾶσα ταῦτὸν διαπράττεται; οἷον τοιόνδε: ἐπ’ ἀγαθῷ τινί ἐστι καὶ ὠφέλεια τοῦ θεραπευομένου, ὥσπερ ὄρας δὴ ὅτι οἱ ἵπποι ὑπὸ τῆς ἵππικῆς θεραπευόμενοι ὠφελοῦνται καὶ βελτίους γίνονται: ἢ οὐ δοκοῦσί σοι;

relaciona con el cuidado, se establece como una finalidad del hacer, se relaciona con el bien y con lo mejor. Estas características se reiteran cuando se establece que el cuidado es para la utilidad.

En el diálogo *Hippias Mayor*, el problema de lo útil está ampliamente tratado, sobre todo en la última parte, en la que Sócrates, después de varios intentos de Hippias por definir lo bello, plantea a manera de hipótesis que se considere a lo bello como lo útil y para clarificar lo expuesto realiza una analogía con los ojos que son útiles para ver, “Mira ahora de nuevo si te parece a ti que lo que voy a decir es lo bello -pero examínalo prestándome mucha atención, no sea que yo diga tonterías: tomemos como bello lo que es útil. He hablado haciendo la reflexión de este modo: son bellos los ojos, no los de condición tal que no pueden ver, sino los que sí pueden y son útiles para ver. ¿Es así?” (295c).<sup>149</sup> En este aparte, Platón abandona el término “utilidad” en el sentido de (ὠφέλεια) y se dedica principalmente al término (χρήσιμος), pero en el sentido de cosas útiles, ya que, las definiciones de lo bello dadas por Hippias se han remitido a cosas como una olla bella y una yegua bella. Sócrates parte de lo planteado en las primeras definiciones como la utilidad de lo bello. Esto es, lo bello como una doncella, como el oro y como la riqueza, se pueden considerar cosas bellas en cuanto útiles. En este sentido hay un despliegue en Platón del término (χρηστός) en cuanto cosa útil y (χρήμα), en cuanto riqueza y propiedades. Sin embargo, el término no se reduce exclusivamente a la utilidad de utensilios domésticos, sino además a la utilidad de capacidades físicas. Por ejemplo, los ojos son bellos, pero son bellos no por el color o el

<sup>149</sup> δοκεῖ εἶναι τὸ καλόν. λέγω δὴ αὐτὸ εἶναι- ἀλλὰ γὰρ ἐπισκόπει μοι πάνυ προσέχων τὸν νοῦν μὴ παραληρήσω-τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ. εἶπον δὲ ἐκ τῶνδε ἐννοοῦμενος: καλοί, φαμέν, οἱ ὀφθαλμοί εἰσιν, οὐχ οἱ ἂν δοκῶσι τοιοῦτοι εἶναι οἷοι μὴ δυνατοὶ ὄραν, ἀλλ’ οἱ ἂν δυνατοὶ τε καὶ χρήσιμοι πρὸς τὸ ἰδεῖν. ἢ γάρ;

tamaño, sino porque tienen la capacidad de ver. Así, nuevamente aparece la utilidad en relación con la capacidad de ver, y aunque su modelo de definición no es realizado desde un arte, Platón explica con ejemplos concretos que le permiten no extraviarse por los caminos de las definiciones excesivamente metafísicas.

Sócrates realiza una síntesis llamando bellas a las cosas por el carácter de su naturaleza, para lo que han sido hechas, para lo que están determinadas; plantea que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil y cuándo es útil, a lo inútil se le llama feo. La utilidad, en el *Hippias Mayor* se despliega en toda su amplitud con relación a las cosas, también incluye a los ojos y al cuerpo en general; éste según la medida de su utilidad puede llamarse bello. Pero no sólo el cuerpo humano como cosa útil se denomina bello, también todos los cuerpos de los animales se pueden llamar bellos en cuanto sean cuerpos útiles, y los vestidos, los carros terrestres, los barcos en el mar, las trirremes y todos los instrumentos, además las costumbres y las leyes:

Soc. - Luego también, siguiendo de este modo, decimos que todo el cuerpo es bello bien para la carrera, bien para la lucha, y lo mismo, todos los animales, un caballo, un gallo, una codorniz; los enseres y todos los vehículos, de tierra; en el mar, los barcos y las trirremes, y todos los instrumentos, los de música y los de las otras artes, y, si quieres, las costumbres y las leyes; en suma, llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con respecto a qué es útil y cuándo es útil; lo

inútil para todo esto lo llamamos feo. ¿Acaso no piensas tú también así, Hippias?  
(295d-e).<sup>150</sup>

Platón coloca las cosas bellas en un plano muy amplio para analizar su utilidad, pero empleando una síntesis que posteriormente dará origen a la teoría de las ideas<sup>151</sup>, y consiste en hallar el por qué todas las cosas bellas son denominadas bellas gracias a una única cosa, a su carácter. Así, lo útil se debe analizar observando la naturaleza de las cosas, el modo en que se lo aprisionan y en cuanto lo que está dado; por ello la pregunta por la utilidad del conocimiento abre la definición a la parte más compleja de la filosofía de Platón, la llamada Teoría de las Ideas. Finalmente, en el diálogo *Hippias Mayor*, ante la imposibilidad de definir lo bello a partir de lo adecuado, lo útil y lo provechoso, Sócrates duda que lo bello sea lo útil:

Soc. - Así pues, es probable que, contra lo que hace un momento nos parecía ser el mejor de los razonamientos, a saber, que lo útil, lo provechoso y lo capaz de hacer algún bien es lo bello, no sea así, sino que, si ello es posible, sea aún más ridícula esta proposición que las de antes en las que creíamos que la doncella era lo bello y, así, cada una de las cosas entonces dichas” (297d).

En el libro primero de la *República*, el análisis de la justicia (δικαιοσύνη) y su indispensable pregunta por la utilidad, se realiza a partir de la búsqueda de los beneficios de

<sup>150</sup> ζῶα πάντα, ἵππον καλὸν καὶ ἀλεκτρούνα καὶ ὄρνυγα, καὶ τὰ σκεύη πάντα καὶ τὰ ὀχήματα τὰ τε πεζὰ καὶ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ πλοῖά τε καὶ τριήρεις, καὶ τὰ γε ὄργανα πάντα τὰ τε ὑπὸ τῇ μουσικῇ καὶ τὰ ὑπὸ ταῖς ἄλλαις τέχναις, εἰ δὲ βούλει, τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς νόμους, σχεδὸν τι πάντα ταῦτα καλὰ προσαγορεύομεν τῷ αὐτῷ τρόπῳ: ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἴργασται, ἢ κεῖται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ἢ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὅποτε χρήσιμον καλὸν φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ πάντῃ ἄχρηστον αἰσχρόν: ἄρ' οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ οὕτως, ὦ Ἴππία;

<sup>151</sup> Guthrie, señala que algunos especialistas no ven en el diálogo *Hippias Mayor*, ningún indicio de la Teoría de las Ideas, pero otros ven claramente su exposición. Este aspecto crea controversia entre distintos especialistas como Stallbaum, Grube, Tarrant, Friedländer, entre otros (1962, p. 185).

la justicia en la guerra y la paz, las asociaciones y en el depósito de dinero, aspectos que evidencian la inutilidad de la justicia, pero que muestran toda la complejidad del problema. Con la pregunta de Sócrates acerca del hacer de los expertos en justicia y la obra para beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, se introduce el problema de la utilidad. Polemarco responde rápidamente que la justicia consiste en combatir a los enemigos y aliarse con los amigos en la guerra: “Veamos ahora el caso del justo; ¿en qué asunto y en qué función es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos? -En combatir con éstos y aliarse con los otros en la guerra, creo.” (332e). Esta definición tan parcializada tiene varios aspectos. En la pregunta por el *poieîn* está implícita la pregunta por la finalidad, todo obrar se hace con miras a, tiene un fin concreto, pero en la pregunta por la finalidad se debe responder por lo útil. También, Platón realiza la diferencia entre *ποιεῖν* y *πράττειν* con la pregunta para quién hace o practica y cuál es la obra del más capaz en justicia. En la diferencia entre *poieîn* al *práttein*, muestra la amplitud de ambos términos. El *poieîn* es un hacer en todo el sentido de la palabra y el *práttein* es una práctica de las ocupaciones; el *poieîn* y el *práttein* son un hacer para los demás y para sí mismo, cuya utilidad es algo concreto. Con la pregunta acerca de para quién es el hacer y cuál es la obra de este hacer, comienza una explicación del conocimiento por la causa final. La precisión conceptual de Platón lleva a la desacralización del lenguaje; es decir, al discutir filosóficamente en el plano de las artes, el lenguaje se separa de su contenido religioso y poético al cual estaba ligado; por ello, con la aparición del *práttein*, el hacer el bien pasa a ser una práctica útil. El Bien (*ἀγαθός*), de gran contenido religioso, está desacralizado en el *ὠφελεῖν* que posteriormente se analiza a partir del *χρῆμα*, y aunque hay un esfuerzo por depurar el lenguaje, Platón volverá a emplear todos estos términos y sus diversos significados para precisar la

problemática de la utilidad en sus planteamientos. En el libro primero de la *República*, Polemarco no está de acuerdo con que la justicia es sea inútil<sup>152</sup> para los que no combaten, lo que hace que se obligue a un nuevo planteamiento. La utilidad de la justicia en tiempos de paz se mostraría específicamente en la adquisición de bienes y en los contratos o asociaciones: “- Veamos ahora; ¿en lo concerniente a qué beneficio o a la provisión de qué afirmarías que la justicia es útil en la paz? - En lo concerniente a los contratos, Sócrates” (333b). El análisis de la utilidad se concentra en los bienes materiales y esta utilidad depende del triunfo de las asociaciones en medio de la paz y tiene que ver con la riqueza. Pero al resultar que en la colocación de piedras y ladrillos es más útil (*χρησιμώτερος*) y mejor socio el arquitecto (*οικοδομικός*) ¿En qué es más útil y el mejor el justo?, pregunta que nuevamente replantea la definición de justicia y hace brotar otros significados. Polemarco señala que el justo es el mejor socio en asuntos de dinero, pero al refutarse que en el uso del dinero es más útil asociarse con el caballista que con el justo, Polemarco señala que la utilidad de la justicia con respecto al uso del dinero está en depositarlo y guardarlo, de lo cual se deduce que cuando el dinero es inútil la justicia es útil (333d).<sup>153</sup>

La utilidad se amplía en una variación de matices de significado, no sólo se analiza con respecto a las artes manuales, sino, además, su estudio se concentra en los acontecimientos históricos de la guerra y la paz, aspecto plenamente coherente con una época en que la guerra del Peloponeso había devastado a Grecia. En momentos de paz se celebran contratos y asociaciones que producen múltiples beneficios para las *polis*, aspecto que

<sup>152</sup> Platón emplea el término (*ἄχρηστος*) que significa inútil o inservible, para mostrar la inutilidad de la justicia para los que no están en guerra, esto le permite abrir el campo significativo de lo útil en relación a las cosas como utensilios y las cosas como riqueza.

<sup>153</sup> ὅταν ἄρα ἄχρηστον ἂ ἀργύριον, τότε χρήσιμος ἐπ’ αὐτῷ ἡ δικαιοσύνη;

considera la mentalidad común, pero la rigurosa investigación de Platón y el despliegue terminológico muestra que la utilidad de la justicia no está claramente definida.

Sócrates continúa el argumento señalando que si el más diestro en dar golpes también es el más diestro en evitarlos (*Rep.* 333e), así también el más diestro en cuidar es el más diestro en robar; y el justo, que era el mejor para guardar el dinero, resultaría así ser el más hábil para robarlo; por ello, el justo vendría a ser una especie de ladrón: “- Por consiguiente, quien es hábil para guardar algo es hábil también para robarlo. - Así parece. -En ese caso, si el justo es hábil para guardar dinero, también es hábil para robarlo” (334a). Platón emplea el adjetivo terrible (δεινότατος) tradicionalmente aplicado al más hábil en las artes en general, el cual, posteriormente fue aplicado a los sofistas como el más hábil en hablar, hasta degradarse el término en un sentido negativo para designar al más astuto. En este sentido, se vuelven a exponer ejemplos de las artes, en particular en la batalla y en la lucha, para mostrar que en la justicia el más hábil para guardar es también el más hábil para robar. El empleo del término *deinós* está en consonancia con lo tratado acerca de los expertos en el conocimiento; sencillamente, su utilización pone en evidencia lo absurdo que resulta que el justo sea un ladrón, y se muestra así momentáneamente el fracaso en hallar la utilidad de la justicia.

En el libro I de la *República* de Platón, la indagación se concentra en los debates que enfrentan a Sócrates contra Polemarco y Trasímaco. Ninguno de ellos logra precisar la utilidad de la justicia. La práctica de la justicia es por los beneficios, bien sea para un grupo de amigos o personal, pero no se practica por un fin en sí mismo. El fin de la justicia por sí mismo significa el progreso más profundo del pensamiento de Platón, el perfeccionamiento de la concepción del alma, el postulado de la inmortalidad y la tripartición, y una evolución de la aporía del origen de las Ideas; sobre todo, un postulado de un tipo de conocimiento que,

aunque su referente inmediato sea la *téchne*, supera y pone en el centro de reflexión el sí mismo.

La definición de justicia expresada por Polemarco, “la justicia es hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos”, es refutada por Platón, no sólo por ser relativa, sino porque no responde al concepto de utilidad. El beneficio que hace bien a los amigos es particular y contradictorio, es establecido por la tradición a partir de alianzas y abandona el objetivo final de la *téchne* que es la *polis*. Para Platón, toda *téchne* tiene una utilidad social, la arquitectura, la medicina, la navegación, la agricultura producen beneficios para la *polis*. Para algunos sofistas es evidente que también las excelencias políticas son una *téchne*, sin embargo, tal aspecto desencadena una fuerte crítica emprendida por Sócrates y Platón. Si las excelencias políticas son un conocimiento técnico deben responder a la pregunta por la utilidad. Polemarco se equivoca en su intento por precisar el beneficio que produce la justicia, primero no sigue el paradigma de la *téchne* expuesto por Sócrates, es decir la medicina produce remedios al cuerpo, definición que abarca todas las generalidades sin distinguir si es un cuerpo enemigo o amigo, sino que se limita a particularizar la definición y a responder a partir de otra *téchne* que no es la justicia.

### **3.4 Lo conveniente como una variación de lo útil**

Platón abandona el examen de la utilidad de en las excelencias por no hallar ningún resultado y aplica un nuevo término más propicio para el análisis político: lo conveniente. Con la definición de Trasímaco de lo justo es lo que le conviene al más fuerte, se presentan

las mismas dificultades del análisis de la utilidad. Lo conveniente no debe ser para el experto, en el caso de la política el gobernante, sino lo conveniente debe ser para el objeto del conocimiento, el gobernado. A continuación, el análisis se dirige a las definiciones tradicionales de justicia que se pretenden instaurar como conocimientos políticos sin responder al concepto de lo conveniente y lo útil. Éste se sustenta con una crítica al sentido común, justificado por la definición de Trasímaco, en la que se considera que la justicia es lo que le conviene al más fuerte. Para ello, se analizará la definición de que lo justo es lo que le conviene al más fuerte a partir del término lo “conveniente” (συμφέρω). Asimismo, el análisis del término lo “conveniente” conducirá al estudio del término “provechoso” (λυσitteλής), introducido por Trasímaco. Ambos conceptos defienden la tendencia política que se conoce como el realismo político (*Rep.* 336b-354c).

En el primer libro de la *República*, Trasímaco define lo justo como lo que le conviene al más fuerte: “-Escucha, pues - dijo Trasímaco-. Afirmando que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. Y ahora ¿por qué no me elogias? Pero no, no estás dispuesto a ello” (338c).<sup>154</sup> Al respecto, Sócrates solicita una aclaración: Polidamante, el pancraciasta, que es el hombre más fuerte le conviene la carne de buey, pero este alimento también le conviene a los más débiles, en consecuencia lo que conviene al más fuerte también es lo que conviene al más débil: “Porque sin duda lo que afirmas no es, por ejemplo, que si Polidamante, el pancraciasta, es más fuerte que nosotros, y le conviene -en lo concerniente al cuerpo- la carne de buey, este alimento es también conveniente y justo para nosotros, que

---

<sup>154</sup> Para Crombie (1962), Trasímaco no quiere decir que es conveniente que el débil sea dominado por el fuerte, más bien, que la cualidad común aplicada a los comportamientos justos es lo que le conviene a los gobernantes. Los gobernantes han inventado el comportamiento de lo justo e injusto para que los gobernados se comporten como a ellos les conviene (p. 93).

somos más débiles que él” (338c-d). Esto obliga a Trasímaco a aclarar que no se refiere a cosas como esas sino precisamente a las leyes. Cada gobierno, que es en cada ciudad el más fuerte, implanta las leyes según lo que le conviene: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas. Una vez implantadas las leyes, queda claro que éstas convienen a los gobernantes y ello es lo justo por definición. Y es justo para los gobernados, el que no esté de acuerdo es castigado. Así, es justo lo que conviene al gobierno establecido:

Tras: - Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas... manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte (*Rep.* 338e-339a).

La definición de Trasímaco requiere de aclaratorias previas. Trasímaco protesta porque Sócrates usualmente no responde, sino que pregunta y cuando responde emplea términos como lo conveniente y lo útil, por ello Trasímaco le prohíbe a Sócrates definir lo justo como algo necesario, provechoso, útil, ventajoso y conveniente. Tal prohibición, muestra la manera usual empleada por Sócrates en sus definiciones. El término útil (ὠφέλιμος) aparece en el *Cármides*: “- Pero no es ésta por cierto, según parece, la sensatez, sino otra cuyo objeto es ser más útil, y que no es un saber de

los otros saberes y de las ignorancias, sino del bien y del mal. De modo que, si este saber nos es provechoso, la sensatez tendrá que ser, para nosotros, algo distinto del provecho” (174d).

Con respecto al término lo provechoso (συμφέρω) en el *Cratilo*, en el análisis de los nombres, Hermógenes señala que quedan por discutir los términos que se relacionan con lo bueno y lo bello, tal como lo “conveniente”, “lo rentable”, “provechoso” y “lucrativo”<sup>155</sup>. Sócrates señala que lo conveniente está relacionado con el conocimiento (ἐπιστήμη), en cuanto significa movimiento simultáneo (*háma phorá*) del alma con las cosas:

Soc. - En realidad, podrías encontrar ahora el significado de *symphéron* (conveniente), si te fijaras en lo antes dicho. Parece hermano del «conocimiento» (*episteme*), pues no significa otra cosa que el movimiento simultáneo. (*háma phorá*) del alma con las cosas; lo que se obtiene en virtud de éste, parece lógico que reciba el nombre de *symphéron* y *symphora* a partir de *symperípheresthai* (moverse alrededor simultáneamente) (417b).

En el *Teeteto*, Sócrates señala que Protágoras tendrá que admitir que hay unos consejos mejores que otros con respecto a lo conveniente o no para una ciudad. No se puede determinar que lo conveniente para una ciudad sirva en todos los casos:

Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones. De

---

<sup>155</sup> Otros sentidos de los términos los podemos hallar en: (*Men.*, 98c), y (*Ley.*, 639c); el término ventaja, utilidad (λυσitteλοῦν) en (*Fedr.*, 239c), (*Alc.* I 113d); lo provechoso, lucrativo (κερδαλέον), en (*Crat.*, 417a), (*Hip.*, 231e).

ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso” (172 a-b).

En el *Político*, comparando las artes con los gobiernos, Sócrates señala que así como el piloto procura el provecho, lo conveniente para la nave y para los navegantes, así también sucede con los regímenes de gobierno:

Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes? (297a).

En el *Filebo*, Sócrates compara la técnica con el placer y plantea la pregunta de si disfrutar los placeres por toda la vida es conveniente e inofensivo:

Soc- ¿Y si, lo mismo que el conocer de por vida todas las técnicas era algo no sólo inofensivo, sino además útil, si también ahora decimos eso mismo acerca de los placeres, que el gozarlos todos de por vida es para todos nosotros algo conveniente e inofensivo, habrá que incluirlos todos en la mezcla? (63a).

Así, la advertencia de Trasímaco permite observar los diferentes términos empleados por Sócrates para expresar la utilidad, el provecho y la conveniencia; estos términos intentan responder al problema del sentido y utilidad del conocimiento en la *polis* y podrían considerarse como el embrión semántico del problema de la causa final en Aristóteles.

Ahora bien, en los anteriores capítulos se mostraron las definiciones de Platón en algunas de las artes, en especial precisando la utilidad, y se trazó la misma búsqueda en los nuevos conocimientos. En la *República*, el objetivo es responder a ese problema para que su definición sea esencial; sin embargo, en el campo político y en particular en el de la justicia, con la definición de Polemarco no se pudo hallar su utilidad. Por ello, Platón realiza un leve desplazamiento léxico, pasa del término de la utilidad al de lo conveniente (συμφέρω) para introducir un nuevo análisis de la definición de justicia, pero en el campo propiamente político, es decir, en las formas de gobierno. La afirmación de Trasímaco que se sostiene en una proposición negativa, “lo justo no es otra cosa”, (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ) introduce el problema de lo conveniente, pero con relación al poder (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) También se puede observar el empleo de un término neutro, lo justo, así como, la utilización de la expresión (ἀλλὰ τί) para mostrar que lo justo es una cosa, un objeto de conocimiento (338c).

La crítica de Platón está dirigida contra las definiciones imprecisas, no se trata de examinar conceptos sencillamente como un simple ejercicio intelectual, sino porque las opiniones que circulan dentro de lo cotidiano determinan el destino político de los ciudadanos. Platón advierte que la definición de lo justo como lo conveniente al más fuerte es imprecisa y contradictoria, no se refiere a nada concreto. Con el contraejemplo del campeón del Pancraccio se demuestra que lo conveniente a los fuertes es lo conveniente a los débiles. Polidamante es un hombre muy fuerte y le conviene la carne de buey, pero también le conviene a Sócrates y a otros que son más débiles, así la respuesta es contradictoria y Trasímaco necesita precisar a quién se refiere con la expresión el más fuerte. De esta manera, Platón, que es considerado como un filósofo teórico y abstracto, exige que la definición se refiera a casos particulares. La filosofía de Platón es sumamente rigurosa

en este sentido, resalta el valor del examen y la necesidad de la atención a las opiniones, ya que, lo que está en juego es la construcción del conocimiento. La respuesta de Trasímaco no se hace esperar, en su nuevo intento por precisar el significado de la justicia muestra toda la amplitud del lenguaje político.

La aclaración de Trasímaco coloca en evidencia las diferentes formas de gobierno de las *polis* griegas. Unas son gobernadas de manera tiránica otras son gobernadas democráticamente y otras de manera aristocrática.<sup>156</sup> Posteriormente, en los libros VIII y IX de la *República*, Platón tratará de manera más profunda cada una de las formas de gobierno añadiendo la manera de gobernar timocrática. Seguidamente, Trasímaco introduce los términos poder y gobierno. Muestra que el gobernante (ἄρχων) de turno es el que tiene el poder y la fuerza en cada *polis* (399a). Pero el asunto no termina allí, Trasímaco introduce un nuevo lenguaje para mostrar la complejidad significativa de su definición.

El gobierno coloca, impone las leyes que le conviene (*Rep.*, 338e)<sup>157</sup>. El gobierno democrático impone sus leyes de acuerdo a su conveniencia, y también el gobierno tiránico y el aristocrático: “Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados” (338e). Otro aspecto a resaltar

<sup>156</sup> τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως: θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις.

<sup>157</sup> “ίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον.

es el vínculo entre gobierno y el principio (ἀρχή), que en la filosofía presocrática es el principio explicativo de lo real pero que también significa gobernar. Asimismo, lo que se impone es lo justo para los gobernados (338e) y se manifiesta como lo que les conviene (συνφέρον). El gobernado que se sale de lo establecido es castigado y considerado como un injusto. Lo conveniente para Trasímaco resulta ser una imposición a partir de la ley y las normas, es una convención de los más poderosos; por ello, el que razona correctamente entenderá que lo justo es lo que conviene al más fuerte. De esta manera, Trasímaco expone plenamente su pensamiento mostrando el problema de lo conveniente con relación a las clases de gobierno, del poder, de la ley y del castigo.

Sócrates examina el argumento. Los gobernantes se pueden equivocar al implantar las leyes.<sup>158</sup> Las que les convienen las implantan correctamente, pero cuando por error implantan leyes que no les convienen, lo hacen incorrectamente. Es justo acatar las leyes de los gobernantes, pero ellas pueden ser correcta o incorrectamente implantadas, de lo que resulta que es justo hacer lo que le conviene y lo que no le conviene al más fuerte: “- En tal caso, es justo no sólo hacer lo que conviene al más fuerte, de acuerdo con tu argumento, sino también es justo lo contrario, hacer lo que no le conviene” (*Rep.* 339c-d).

La pregunta por la falibilidad o infalibilidad de los gobernantes abre un nuevo sentido al análisis de la definición de lo justo como lo conveniente. Para Trasímaco es posible que los gobernantes se equivoquen (340e) Esta afirmación inmediatamente conlleva a sostener que los gobernantes cuando implantan las leyes, unas las implantan de manera correcta y otras incorrecta. De esta manera, la ley implantada correctamente es lo conveniente para los gobernantes y lo

---

<sup>158</sup> Para Grube, la argumentación de Trasímaco que señala que cuando un gobernante comete errores, no es un verdadero gobernante, permite interpretar que la política también es una ciencia, un conocimiento (*Grube*, 1987, p. 401).

implantado incorrectamente es lo que no les conviene (342e). También es justo obedecer a los gobernantes, por lo tanto, lo justo no sólo es hacer lo que conviene al más fuerte sino lo que no le conviene. De esta manera, Platón coloca de manifiesto varios aspectos. El acuerdo entre Sócrates y Trasímaco: para ambos es justo obedecer a los gobernantes. Aspecto curioso en un griego como Trasímaco con un pensamiento tan irreverente. Es incuestionable que se debe obedecer al que gobierna. La conveniencia está vinculada a la ley, pero de las leyes implantadas o impuestas correctamente, lo contrario es lo inconveniente. La conveniencia está relacionada con la correcta aplicación de las leyes.

La contradicción presentada por Platón, “lo justo es lo que conviene y no conviene a los poderosos”, es un esfuerzo lógico por buscar la coherencia del conocimiento. Es un intento por racionalizar todo tipo de saberes que circulan en la *polis*. El análisis de la definición de lo justo como “lo conveniente a” es visto a la luz del problema del error y el acierto en los que conocen. El conocimiento político no escapa a tal examen, antes bien al colocarlo en tela de juicio, Platón presenta las contradicciones que el ciudadano griego no hubiese percibido. Por ello, la crítica de Platón se ubica en un plano lógico, en cuanto que el verdadero conocimiento debe insistir en el esfuerzo por la coherencia de sus planteamientos. Esta crítica destruye la evidencia del sentido común, que considera abiertamente un juicio sin demostración, por ejemplo: la justicia es lo conveniente para los poderosos.

Trasímaco rectifica su argumento. Ningún artesano sabio, desde el médico hasta el calculador, se equivoca. Si se equivoca deja de ser artesano. El gobernante tampoco se equivoca y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo (*Rep.* 340d-e). Sócrates prosigue el examen. El médico es el que cura a los enfermos, el piloto es el que manda a los marineros. Al médico y al

piloto hay algo que les conviene, y les conviene el arte apto para buscar y proveer. El cuerpo está necesitado, por ello se ha inventado la medicina para que se procure las cosas que le convienen. El arte es perfecto y no tiene ninguna deficiencia. La medicina no examina lo que le conviene a sí misma sino al cuerpo, el arte de la equitación no examina lo que le conviene a sí misma sino a los caballos; en general, ningún arte examina lo que le conviene a sí mismo sino lo que le conviene a aquello para lo cual es arte. Las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes. Ningún conocimiento artesanal examina lo que le conviene al más fuerte sino al más débil, al gobernado. El piloto-gobernante atiende lo que le conviene no al piloto sino al marinero-gobernado. Por lo tanto, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna examina y dispone lo que le conviene, sino lo que le conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte (341c-e).

Trasímaco explica por qué el experto no yerra, y si lo hace es por no poseer sabe y vincula la consideración de que los artesanos no se equivocan a la afirmación de que los gobernantes tampoco cometen errores. Lo anterior pone en igualdad de términos al artesano y al gobernante como expertos. La rectificación del argumento de Trasímaco coloca en evidencia las variaciones sintácticas que emplea Platón. Con la rectificación del argumento de Trasímaco, al considerar que el gobernante se equivoca y después afirmar que nunca se equivoca, Platón presenta las variaciones morfológicas del verbo errar, fracasar, equivocarse (ἀμαρτάνω). En primer lugar, utiliza el verbo unido a la preposición *ex* en modo de participio, en caso acusativo, singular, masculino, tiempo presente y voz activa, lo que significa “al que está errando”, “al que se está equivocando”, para aplicarlo al médico que se equivoca (ἐξαμαρτάνοντα) después con un pronombre relativo, el verbo está en tercera persona singular, tiempo presente, modo indicativo, voz activa, para señalar sobre “lo que se equivoca” (ὃ ἐξαμαρτάνει). Seguidamente utiliza dos

veces el sustantivo en dativo singular (ἀμαρτάνῃ) (*Rep.*, 340d) y una en acusativo para mostrar “el error” (ἐξήμαρτεν) pero en el caso del calculador. Los diversos empleos de ἀμαρτάνω ponen en evidencia el problema del experto y su posibilidad de equivocación. Aspecto de gran importancia en cuanto el trasfondo es el análisis del error o acierto del gobernante para implantar las leyes. Para Trasímaco, el médico y el calculador jamás se equivocan (340e). Más aún, acatando la precisión conceptual que Sócrates busca para las definiciones, señala que ningún artesano se equivoca<sup>159</sup> y si se equivoca, sencillamente no es demiurgo (340e).

Al modificar la definición de Trasímaco, que los gobernantes se equivocan, lo que Platón resalta es el problema de considerar el gobernar como una *téchne* y los errores de los expertos. ¿Qué pasa cuando los expertos se equivocan?, ¿es carencia de su saber?, ¿o sencillamente no son expertos? Las *polis* atenienses estaban habitadas por ciudadanos en su mayoría expertos en alguna actividad, se necesitaba ser propietario y dominar un conocimiento para ser considerado ciudadano. Por ello, la importancia de preguntar si el gobernar es como una *téchne* y si los gobernantes son expertos en su conocimiento, pregunta directriz del pensamiento político de Platón que se desarrollará a lo largo de toda la *República*. Después de precisar que los expertos no se equivocan, lo mismo que el médico y el calculador, Trasímaco pasa a señalar que en el caso del demiurgo, del sofista y del gobernante es igual, nunca se equivocan (340e), y el gobernante al no equivocarse impone lo que considera mejor para él (341a). Esto debe hacer el gobernado, obedecer. Trasímaco añade el hacer (ποιεῖν) y lo justo (δίκαιον), como lo que le conviene hacer al más fuerte<sup>160</sup> (341a). Trasímaco ofrece toda una gama de sentidos al problema de lo justo. No sólo acepta poner la investigación en el campo de los expertos, sino además establece la similitud para

<sup>159</sup> οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει

<sup>160</sup> τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν συμφέρον.

el caso de los gobernantes, aspecto que le permite a Platón establecer su crítica. Aunque todavía no se ha definido la naturaleza de la justicia, ni siquiera se sabe si es un conocimiento o no, lo que Platón comienza a plantear es el problema de los expertos en política. Si hay expertos, qué tipo de conocimiento dominan y qué utilidad proveen a la *polis*. En sociedades en las que los políticos están por encima de los artesanos, y se creen poseedores de conocimientos especiales, la crítica de Platón es pertinente y hay que preguntar si realmente son expertos y en qué tipo de conocimientos son expertos.

Ahora bien, Sócrates no se rinde en su examen e intenta diferenciar entre lo que le conviene y lo que no le conviene al objeto del arte, muestra cómo resulta lo contrario de lo afirmado por Trasímaco: lo justo es lo que le conviene al gobernado, al más débil. En primer lugar, Sócrates y Trasímaco acuerdan que el verdadero médico (341c) es el que cura a los enfermos. El verdadero piloto, el que manda a los marineros. Al arte le conviene estar lo más acabadamente posible (341d).<sup>161</sup> El cuerpo está necesitado, por ello se ha inventado el arte de la medicina. Ésta ha sido creada para que pueda procurarle las cosas que le convienen al cuerpo. En ningún arte existe deficiencia o necesidad.<sup>162</sup> El arte es incólume (ἀβλαβής) e incontaminado (ἀκέραιος). Al arte no le corresponde buscar sino lo que le conviene, a aquello para lo cual es arte. En este sentido, la medicina no examina lo que conviene a la medicina sino al cuerpo, el arte de la equitación no examina lo que conviene a su arte sino lo que conviene a los caballos. Así, ningún arte examina lo que conviene a sí mismo sino aquello de lo cual es arte (342c).<sup>163</sup> También Sócrates y Trasímaco acuerdan que ningún conocimiento artesanal examina lo que conviene al más fuerte sino al más

<sup>161</sup> καὶ ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἔστιν τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι;

<sup>162</sup> οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾶ τέχνη πάρεστιν.

<sup>163</sup> οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ—οὐδὲ γὰρ προσδεῖται—ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν.

débil, al gobernado. El médico examina lo que conviene al enfermo y el piloto-gobernante atenderá, no lo que conviene al piloto, sino al marinero gobernado. De esta manera se concluye que en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna examina lo que a él conviene, sino lo que le conviene al gobernado (342e). Así se manifiesta lo contrario de lo expresado por la definición de justicia de Trasímaco. Para Guthrie, la refutación de Sócrates al argumento de Trasímaco que el poder establece las leyes buscando su interés se puede sintetizar en dos aspectos: a) los gobernantes pueden equivocarse y establecer leyes que vayan en contra de sus propios intereses, b) las artes se practican buscando el bien de su objeto para las cuales fueron creadas, esto incluye el arte de gobernar (Guthrie, 1962 p. 423).

El problema señalado por Platón está planteado: la crítica a las excelencias políticas a partir del contraste con las artes. Aquellas se erigen como los saberes superiores que determinan el destino de la *polis*. Por ello la definición de lo justo, como lo que conviene al más fuerte, es examinada bajo el aspecto conceptual de las artes que ya están instauradas y nadie duda de su existencia y funcionalidad. Trasímaco, al aceptar la comparación entre las artes y la justicia y señalar que los gobernantes al igual que los expertos no se equivocan, permite introducir el problema de la relación entre lo conveniente y el arte. Esta relación busca clarificar si lo conveniente se aplica al arte en sí o a su objeto, es decir, si lo conveniente se aplica al que gobierna o a lo gobernado. Uno de los problemas centrales de la filosofía de Platón es el conocimiento, qué es, cómo se construye, cuál es su finalidad, aspectos que se abordan en diferentes partes de su obra. Grecia tuvo un gran desarrollo sin precedentes en la historia de la técnica. Su dominio sobre la navegación, las grandes explotaciones de la minería, las grandes construcciones arquitectónicas, la pintura, la escultura y la poesía, son muestra del poder y gobierno de la razón. Aunque en el

plano social también es representante de los grandes alcances políticos, esto no significa que no se pueda realizar la crítica correspondiente. Antes bien, la crítica es el motor de la inteligencia. Platón establece el objeto de la filosofía como crítica política, sabía que, si los griegos sentían orgullo de sus artes, también deberían sentirse orgullosos de lo que podrían alcanzar en el plano político. Pero este desarrollo no es espontáneo, ni evidente, se necesita construirlo con todo el rigor posible, racionalizar la política al estilo de las artes. La definición de que lo justo es lo que conviene a los gobernantes y jamás a los gobernados plantea un problema epistemológico, aspecto no tan fácil de discernir en tanto hay que pensar lo que conviene al arte. Sin embargo, este esfuerzo es la posibilidad para cuestionar al sentido común, el cual afirma que lo justo es lo que conviene a los más poderosos, definición desesperanzadora y que termina justificándose en la práctica cotidiana. Por ello, del análisis de las artes surge un aspecto interesante: en el plano del conocimiento, ningún arte es para el provecho de sí mismo, sino para el objeto para el cual fue creado. En el plano político sucede algo semejante. Los verdaderos gobernantes no son aquellos que practican la política buscando su beneficio personal, sino aquellos que la practican buscando el beneficio de los gobernados.

www.bdigital.ula.ve

#### 4. El problema de lo útil como el primer sentido del bien

El *agathos* surge a partir de un riguroso análisis de la *téchne*, para el Platón de los primeros diálogos los conocimientos poseen una utilidad y la obra manual tiende al bien. El bien es un conocimiento que tiene una función, una finalidad, pero el bien de las excelencias no puede ser múltiple, sino uno. El bien es una unidad, pero su finalidad no necesariamente es una obra material para la *polis*, sino también se refiere al alma, al sí mismo y al en sí. Platón trasciende el *agathós* de la *téchne* con dos principios socráticos: El hombre bueno no puede realizar el mal y el mal no se hace voluntariamente. La trascendencia del bien en Platón implica que el *agathos* pase de ser efecto de la actividad del conocimiento a ser la causa de todo lo existente.

www.bdigital.ula.ve

##### 4.1 El bien como práctica de la inmortalidad

Para entender el desarrollo de los problemas del filósofo, no sólo es necesario estudiar el contexto social e histórico, sino además, analizar el significado y desarrollo de los conceptos. Los antecedentes y la historia del concepto *agathos* están inscritos en Homero, quien intenta reconstruir la época micénica, un mundo dominado por dioses y reyes guerreros: “En respuesta le dijo el poderoso Agamenón: «A pesar de tu valía, Aquiles igual a los dioses, no trates de robármela con esa excusa; no me vas a engañar ni convencer. ¿Es que quieres que mientras tú sigues con tu botín, yo así me quede sentado sin él, y por eso me exhortas a devolverla?»” (*Ilíada*, I, 130). En los

diferentes cantos de la *Ilíada* y la *Odisea*, se puede observar una profunda ruptura de la justicia palacial. El poeta o los poetas, intentan reconstruir, desesperadamente, el mundo micénico que ha desaparecido. En el canto I de la *Ilíada*, se presentan unos hechos insólitos, no sólo el exceso (ὑβρις) de Agamenón que rechaza los ruegos de un sacerdote de Apolo, sino la soberbia y los insultos de Aquiles proferidos contra Agamenón, el rey supremo de los aqueos. En este ambiente de conflicto y ruptura, de un mundo perdido tan sólo registrado por efímeras palabras, emerge el significado de *agathos*.

El significado del término *agathos* surge en una época conocida como la Edad de bronce (3000-1100 a.C.), hacia el final del período heládico tardío, apogeo y declive de la civilización micénica. Una época caracterizada por la construcción de grandes palacios, luchas heroicas de grandes guerreros e innumerables aventuras en el mar. El gran helenista francés Jean- Pierre Vernant, apoyado en el desciframiento de las tablillas del lineal B, realizado en 1956 por Chadwick y M. Ventris, logró reconstruir el mundo micénico. Para Vernant (1992), el centro de la sociedad micénica es el palacio, en el cual se organizan las prácticas religiosas, políticas, militares, administrativas y económicas. El sistema económico es conocido como economía palatina. El rey representa el poder y la soberanía, ayudado por los escribas, impone y reglamenta toda la actividad social (Vernant, 1992, p. 36).

Cuando Agamenón le responde a Aquiles, introduce la expresión: “A pesar de tu valía”. El adjetivo *agathos* se traduce como valeroso, Aquiles es *agathos*, porque cumple la función social para la que fue educado, la guerra. Los calificativos en la cultura micénica no son atribuidos espontáneamente, son atributos como resultado de una rigurosa *paideia* y cuya función es la inmortalidad de la aristocracia guerrera. El filólogo alemán Werner Jaeger, a partir del cúmulo de

estudios filológicos heredados de una tradición -Friederich August Wolf y Wilamowitz-Möllendorff, entre sus más insignes representantes-, reconstruye el mundo micénico, mostrando la función de la poesía en la educación de la aristocracia guerrera. Para Jaeger (1992), la *paideia* estaba destinada exclusivamente a la nobleza, por ello, la *Ilíada* y la *Odisea* son un reflejo del mundo aristocrático (Jaeger, 1992, p. 24). Características compartidas, años más tarde, por el helenista británico Eric Havelock (1994), quien señala: “Homero es, de hecho, una enciclopedia de la *paideia* griega o, por lo menos, de la homérica. La suya es una poesía de preservación de la comunicación, y lo que ha de preservarse tiene que ser característico” (Havelock, 1994, p. 93). Los poemas homéricos transmiten las enseñanzas más significativas, por medio de las cuales, un joven aristócrata se convierte en héroe. La función de la poesía es narrar las hazañas que el guerrero logra realizar al practicar la educación transmitida.

La poesía sustenta el mundo de la aristocracia guerrera, mediante sus dinámicas se organiza toda la vida palacial, se reglamenta la acción social, se establecen las normas de comportamiento según el rango de privilegios, se estructura la forma de poder y se prepara, rigurosamente, a la nueva nobleza guerrera para sustituir y renovar los mecanismos de gobierno. Eric Havelock (1994), apoyado en los trabajos de Milman Parry, reconstruye la cultura micénica a partir del análisis del verso épico y del papel de los epítetos en la construcción de la memoria. Para Havelock (1994), la sociedad necesita de la poesía para memorizar y preservar el aparato social, el mecanismo de poder y principalmente, y en consonancia con Jaeger, para educar a los gobernantes (Havelock, 1994, p. 98).

La interpretación de Havelock (1994), está encaminada a resaltar la importancia de la memoria en la cultura oral, la denomina enciclopedia tribal. La tradición oral registra mediante

fórmulas nemotécnicas todos los aspectos de la vida religiosa y política que constituyen la supervivencia del palacio. Naturalmente, la enciclopedia tribal es de uso exclusivo de la aristocracia guerrera, sirve como un registro histórico inscrito en la conciencia humana y transmitido de generación en generación; pero la transmisión de las fórmulas épicas estaba salvaguardada en las murallas y los cantos de los aedos, no alegraban la vida frugal de los campesinos, sino las opulentas mesas de los reyes. Para Havelock (1994), los poemas de Homero no deben ser considerados como obras de creación literaria, sino como una recopilación de saberes heredados. La musa registra las costumbres de todos los dioses y hombres, en este sentido, en la *Ilíada* se deja constancia de las prescripciones rituales y creencias que forman parte de la enciclopedia tribal (Havelock, 1994, p. 78).

El lugar histórico del *agathos* es un mundo en constante guerra y conflicto, creado por los poetas para immortalizar las acciones de los héroes, para que la prole de la aristocracia no cayera en el olvido y así pudiera fortalecer el poder palacial. El poeta juega su papel más significativo, construye a partir de los artificios del lenguaje una enciclopedia tribal que sostiene la monarquía micénica. Como lo precisa Havelock (1994), la función del rapsoda enciclopédico consiste en levantar el acta de la cultura oral para que se rijan las normas de comportamiento social (Havelock, 1994, p. 94).

Walter Ong (1996), heredero de los trabajos de Milman Parry y Havelock, bajo esta dirección, sostiene que la configuración mental de las culturas, que no han sido permeadas por la escritura, es absolutamente diferente a las culturas que dependen de la escritura. En este sentido, las normas de comportamiento social establecidas y las leyes, al no estar expuestas por medio de la escritura, en las culturas orales primarias, están expuestas por medio de refranes y proverbios.

El pensamiento micénico está regido por fórmulas que constituyen la ley (Ong, 1996, p.21). Sin embargo, las normas que determinan la monarquía micénica no son para beneficio de todos, las leyes y principalmente, la justicia, están dadas para beneficio del rey, que es el representante del poder palacial y, además, es ratificado por los dioses como símbolo de dominio sobre los hombres. Como lo demostró Vernant (1992), a partir del análisis de las tablillas, en la cima del palacio micénico se encuentra el *ánax*, autoridad que domina todos los niveles de la vida religiosa y militar. Por medio de la vida religiosa, y al estar en contacto con Zeus, el *ánax* renueva su poder real (Vernant, 1992, p. 41).

El *agathos* es adjudicado únicamente al *ánax* y a su séquito de guerreros, por medio de la palabra se immortalizaba la nobleza, su ejercicio de poder consistía en no caer en el olvido para sostenerse en la cúspide de la pirámide social. En el caso de la *Ilíada*, ahora se le atribuye a Agamenón:

Mas hacedme caso también vosotros, pues obedecer es mejor. Ni tú, aun siendo valeroso, quites a éste la muchacha; déjasela, pues se la dieron como botín los hijos de los aqueos, ni tú, oh Pélida, pretendas disputar con el rey frente a frente, pues siempre ha obtenido honor muy distinto el rey portador del cetro, a quien Zeus otorgó la gloria (*Ilíada*, canto 1, 274-279).

La expresión de Néstor dirigida a Agamenón: “siendo valeroso”, pone en evidencia nuevamente al *agathos*. El término valeroso, en griego, es ἀνδρεία, pero en este contexto el guerrero es bueno en cuanto cumple su función de valentía. Néstor, otro aristócrata guerrero, se dirige al rey utilizando un epíteto que realza la dignidad y nobleza. El término *agathos* es una

pieza de uso exclusivo de la nobleza guerrera, como un escudo tachonado en bronce que narra las leyendas de una casta cuya ambición máxima es el honor y la gloria.

El término *agathos* es tan sólo una pieza de los múltiples adjetivos que componen el rompecabezas del lenguaje que reviste a la monarquía micénica. El principal concepto que expresa el espíritu de la nobleza es la *areté*.<sup>164</sup> Según Jaeger, el concepto de *areté* significa excelencia humana y divina, por ello, es un concepto de la nobleza (1992, p. 24). Aspecto que se corrobora en la *Ilíada* y en la *Odisea*, ya que, los principales calificativos de excelencia son para los dioses. Para Jaeger, el adjetivo *agathos* corresponde al concepto de *areté*, significa nobleza y valentía militar (1992, p. 25). Un guerrero que se consideraba noble tenía que defender su linaje mostrando coraje en la batalla y así alcanzaba la inmortalidad. La negación del honor es el olvido, y tanto Agamenón como Aquiles se ven en conflicto, ninguno de los dos quiere ser privado del epíteto de valiente.

Aunque las gramáticas griegas hayan clasificado exhaustivamente el adjetivo, la *Ilíada* y la *Odisea* son verdaderos tratados sobre el lugar del adjetivo en el pensamiento atributivo. Jaime Berenguer (1999), en la morfología, clasifica los adjetivos en tres clases, además, trata de la colocación del adjetivo, según su posición atributiva o predicativa; trata de los adjetivos irregulares y de los grados de significación: comparativo y superlativo. Sin embargo, la diversidad de adjetivos en la *Ilíada*, no se reduce a un asunto netamente gramatical. Se encuentran adjetivos declinados en nominativo, el Atrida; adjetivos en vocativo, ¡Oh! Esmineo, que también son fórmulas de predicación. No se sabe, si el epíteto como fórmula es una transposición de las

---

<sup>164</sup> Se entiende por concepto, en esta parte del escrito, y para dar continuidad a las interpretaciones de Havelock y Ong, todas las manifestaciones semánticas expresadas oralmente y sin mediación de la escritura, por medio de las cuales, un pueblo organiza la vida social.

cualidades de la aristocracia guerrera a los dioses, o una apropiación elitista de las cualidades de los dioses, narradas oralmente por las comunidades locales. Los epítetos en el primer canto de la *Ilíada* constituyen varias funciones de clasificación. Fórmulas de caracterizar el linaje paterno: el pélida Aquiles, Agamenón atrida, laertiada. También sirven para predicar cualidades del guerrero y el linaje divino: Atrida, soberano de hombres; Aquiles, casta de Zeus; Atridas, ordenadores de huestes; Nestor, de meliflua voz. Se califican pueblos: Aqueos, de buenas grebas; *Ftía*, de fértiles glebas, nutricia de hombres. El adjetivo es una característica de los dioses: Esmiteo, Febo Apolo, hijo de Leto y Zeus, del flechador hijo de Zeus. Pero lo más polémico y que genera controversias de las épocas de la *Ilíada* y la *Odisea*, es el adjetivo en su función negativa: Atrida, el más codicioso de todos, ebrio, cara de perro, mirada de perro y corazón de siervo.

El adjetivo no sólo cumple su función como fórmula nemotécnica, sino que supone toda una dinámica del pensamiento. Para Havelock (1994), la composición oral no implica una fórmula métrica y verbal, es una condición mental. La poesía se fija en la memoria mediante el verso épico que, como una constante evocación y recuerdo, construye un fenómeno mental (Havelock, 1994, p. 97). Para Havelock, el fenómeno mental consiste en un desarrollo de la memoria como dinámica de la inteligencia, que permite organizar y recrear todas las formas del pensamiento de la cultura oral. Pero el pensamiento predicativo no es una repetición tediosa de fórmulas, antes bien, el mecanismo de creación oral del verso épico es maleable. La técnica formularia de la poesía épica es un medio para facilitar la improvisación (Havelock, 1994, p. 98). La riqueza del pensamiento nemotécnico es invaluable y difícil de comprender, como señala Ong (1996), a los seres humanos permeados por la escritura les cuesta entender la forma de representación del mundo de las culturas orales (Ong, 1996, p. 20).

Continuando con el desarrollo histórico del concepto, el estudio del *agathos* se desplaza a Hesíodo. En el mundo de Hesíodo, la monarquía micénica ha desaparecido, el *ánax* ya no existe. Las campañas militares y de saqueo son parte de un pasado remoto y la vida agraria inicia su aporte a una época griega más rural. Sin embargo, la edad de hierro, con toda su tranquilidad, no está exenta de conflictos. El *ánax* es sustituido por el *basileus*, una especie de señor feudal, dueño de la tierra. La crisis de la *dike* está en el abuso de poder del gobernante, en el exceso de explotación del *basileus*, en los conflictos locales debidos a los límites de tierras y a la holgazanería de algunos habitantes que quieren vivir del trabajo de los demás. Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, resalta la importancia del bienestar local para no romper la *dike*:

Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino. No se te morirá la vaca si no tienes mal vecino. Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que, si le necesitas, también luego le encuentres seguro (v. 345).

El *agathos* está en un medio agrario y su sentido se construye en valor del vecino que ayuda y colabora, así como también, en el principio de reciprocidad, en devolver lo que se ha otorgado.

En Heródoto, la *polis* comienza su proceso de esplendor. El *agathos* es un concepto que se empieza a construir bajo significados de unidad helénica. A causa de las guerras contra los persas, los griegos inician un proceso de unidad en cuanto a lengua y cultura. El concepto de *agathos* tiene otros significados que construyen un nuevo campo semántico y de sentido. Ya no sólo es el guerrero que cumple su función de valentía o el campesino que sabe arar la tierra, sino también el habitante de la *polis* que sabe cumplir sus funciones. El mensajero es bueno en la medida que

cumple diligentemente las funciones para las que fue empleado (*Heródoto*, libro III, 63). Otro aporte, añadido al concepto de *agathos*, es el de ser buen hombre al ser amado por los dioses; característica particular, ya que para el griego el concepto de bien estaba vagamente impregnado por la divinidad, su rasgo esencial era poseer una cualidad práctica. En Heródoto, bueno se le atribuye a Creso, pues al ser condenado a muerte es salvado por Apolo. Creso es bueno, no por la excelencia de sus capacidades físicas o intelectuales, sino porque es protegido por los dioses, en este caso, el dios Apolo (libro I, 87).

En el siglo dorado de los griegos, el concepto *agathos* está cimentado junto a las grandes construcciones. La democracia, especialmente la ateniense, vive su proceso de consolidación, aspecto que constituirá el mayor aporte y beneficio para la humanidad. El *agathos* se entreteje en una nueva forma de expresión del pensamiento que constituye la plenitud de la sensibilidad griega: la tragedia. Esta nueva expresión, que manifiesta un conflicto entre el poder político y las pasiones humanas, transforma la *polis* antigua y presente, como patrimonio futuro, al mostrar la capacidad que posee el ser humano de aplicar todas sus fuerzas a la creación. En Esquilo, el *agathos* se expresa en el conocimiento del rebaño (*Agamenón*, 782). El término continúa la tradición agraria, el campesino *agathos* es quien conoce a su rebaño; pero en plena consolidación de la democracia, el término es aplicado también en el campo político, haciendo referencia a la capacidad del gobernante de conocer a sus ciudadanos; en el caso de la tiranía, a la capacidad del déspota de conocer a su rebaño. Otra expresión del adjetivo expresada en la obra de Esquilo, que vuelve a reafirmar el constante conflicto bélico de la política griega, es la caracterización de los reyes como *agathos*, el caso de Metrogates y Arteo (*Persas*, 41). En el caso de Anfiarao, el término está

vinculado a otras cualidades que se convertirán en virtudes cardinales: la prudencia, la justicia y la piedad (*Siete contra Tebas*, 568).

En la comedia griega, el *agathos* está en la aldea, que concentra su fuerza de expresión y crítica en burlas y sátiras. El humor del campesino griego se pone en escena para cuestionar a los gobernantes y en general a todos los personajes representativos de la *polis*. Aristófanes, al igual que Platón, hace mención de un poeta cuyo nombre representa el *acmé*: el cual es Agatón (*Ranas*, 80). El poeta es bueno, en cuanto cumple su función en la *polis*; además, gana todos los concursos de poesía, esto es, expresa todas las capacidades gesticulares y retóricas del poeta. Por otro lado, el término también constituye una característica de la ciudadanía, el ciudadano *agathos* cumple la ley y sus funciones dentro de la *polis*, como lo expresa Aristófanes en su comedia *Los Caballeros* (v. 942).

www.bdigital.ula.ve

#### 4.2 El bien como conocimiento

En Platón, el bien ( $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ ) está relacionado con los principios éticos socráticos: es preferible padecer el mal que cometerlo y el mal se realiza involuntariamente; con la delimitación del bien en las artes, con la clasificación de los bienes, con el problema de la identificación del placer con el bien y el mal con el dolor, con la elección de una vida buena o mala, y con la idea del bien en sí. El cambio del *agathos* como resultado de la actividad técnica, al *agathos* en sí, como principio de todo lo real, conduce a nuevos avances en la interpretación de la filosofía de Platón. En primer lugar, la afirmación de la utilidad y beneficio como características prácticas y

esenciales en la constitución de las artes, aspecto que permite realizar la primera analogía aporética entre artes y excelencias, en la que se parte del análisis del concepto de producción en las artes, con el fin de iniciar la búsqueda de la producción en las excelencias. Esto desencadena una fuerte crítica a los sofistas que establecen una identidad entre artes y excelencias, pero no pueden explicar la utilidad o beneficio de las excelencias. En segundo lugar, la superación del bien común mediante el planteamiento del bien en sí, el cual permite entender que la justicia es el supremo bien para el alma, porque es un bien que se busca por sí mismo y por su producción, en este caso, la felicidad. Características que permiten entender la definición de la justicia como un ocuparse de lo propio, ya que, esta definición, contiene el sentido “ocuparse de una sola cosa”, es decir, volverse experto en una labor que produzca un bien material y concreto, y, además, ocuparse del cuidado de sí, esto es, ocuparse del cuidado del alma. Lo anterior nos permite entender el lugar del producir, el obrar y el hacer, en la filosofía del “pensador inmutable, imperecedero y eterno”; así como, la desacralización de un adjetivo encerrado en los confines del palacio para servicio del rey, y un adjetivo adjudicado a un experto en conocimiento cuya finalidad es la construcción de la *polis*.

Platón utiliza el adjetivo *agathos*, principalmente, en el sentido de experto y conocedor, sin dejar de lado el sentido de excelencia física y del mejor en la destreza de los juegos. En la *Apología*, Sócrates plantea que Meleto nunca se ha preocupado (μέλω) por los jóvenes; para demostrarlo interroga a Meleto preguntándole si sabe quién hace mejores (βελτίους ποιῆι) a los jóvenes (24d). Meleto, indeciso, señala que las leyes; pero Sócrates aclara la pregunta especificando ¿cuáles hombres hacen mejores a los jóvenes? Meleto responde que los jueces (24d), los del consejo, los assembleístas; de lo que resulta que todos los ciudadanos atenienses hacen buenos a los jóvenes menos Sócrates (25a). La demostración prosigue, interrogando a partir

de una analogía: la mayoría de los hombres hacen mejores a los caballos y sólo pocos los hacen peores, o la mayoría de los hombres, los hacen peores y solo unos pocos mejores (25b). Meleto rehúsa contestar, no obstante, la demostración es clara: es absurda la proposición que afirma que la mayoría hace mejores a los jóvenes y solo Sócrates los hace peores; por lo tanto, queda demostrado que Meleto no se ha preocupado por los jóvenes:

Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame, ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así? Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que si o digáis que no tú y Anito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí (*Apol.* 25a-c).<sup>165</sup>

El empleo de los comparativos de *agathos* (βέλτιστος, ἀμείνων), muestra la estrecha relación del adjetivo con los usos empleados en los deportes y en las destrezas físicas; sin embargo,

<sup>165</sup> πολλήν γέ μου κατέγνωκας δυστυχίαν. καί μοι ἀπόκριται: ἤ καί περὶ ἵππους οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν; οἱ μὲν βελτίους ποιοῦντες αὐτοὺς πάντες ἄνθρωποι εἶναι, εἷς δέ τις ὁ διαφθείρων; ἢ τούναντίον τούτου πᾶν εἷς μὲν τις ὁ βελτίους οἷός τ' ὦν ποιεῖν ἢ πάνυ ὀλίγοι, οἱ ἵππικοί, οἱ δὲ πολλοὶ ἐάνπερ συνῶσι καὶ χρῶνται ἵπποις, διαφθείρουσιν; οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Μέλητε, καὶ περὶ ἵππων καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ζώων; πάντως δήπου, ἐάντε σὺ καὶ Ἄνυτος σὺ φῆτε ἐάντε φῆτε: πολλή γάρ ἂν τις εὐδαιμονία εἴη περὶ τοὺς νέους εἰ εἷς μὲν μόνος αὐτοὺς διαφθείρει, οἱ δ' ἄλλοι ὠφελοῦσιν. ἀλλὰ γάρ, ὦ Μέλητε, ἰκανῶς ἐπιδείκνυσαι ὅτι οὐδεπώποτε ἐφρόντισας τῶν νέων, καὶ σαφῶς ἀποφαίνεις τὴν σαυτοῦ ἀμέλειαν, ὅτι οὐδέν σοι μεμέληκεν περὶ ὧν ἐμὲ εἰσάγεις.

la pregunta por la experiencia en un conocimiento, bien sea el cuidado de perros, caballos o jóvenes, coloca al adjetivo en el plano del conocimiento.

En la *Apología*, se encuentra otro sentido del *agathos* que arroja nuevas luces en la comprensión de la idea. Una concepción del bien y el mal como ideas intrínsecas a la naturaleza y a la práctica depende del conocimiento o de la ignorancia. Para Sócrates, los malvados obran (*ἐργάζομαι*) mal y los buenos bien (*ἀγαθοὶ ἀγαθόν*) (25c). Para Platón, el bien se practica por la posesión del bien y el mal, por la posesión del mal. La práctica del bien o del mal, depende del conocimiento o la ignorancia que se tenga de dichos fenómenos. El bien y el mal no son ideas que se producen, sino que están intrínsecamente en la naturaleza. Platón, al yuxtaponer el verbo obrar con lo bueno, logra que lo bueno y lo malo pasen al plano de las ocupaciones que se realizan mediante un conocimiento. Otro aspecto que se observa y que determina la filosofía de Platón, es el principio de identidad lógica. El bueno no puede practicar el mal, sino exclusivamente el bien; el malo no puede obrar bien, sino necesariamente mal.

En el diálogo *Eutifrón*, en una de las metáforas más hermosas de la filosofía platónica, se ratifica la nueva aplicación del *agathos*. Sócrates, refiriéndose a Meleto irónicamente, señala que es importante preocuparse del cuidado de la juventud, como el buen agricultor (*γεωργὸν ἀγαθόν*) se preocupa de las plantas nuevas. Meleto se ocupa de los que destruyen los brotes de la juventud, como Sócrates, y con su actuar proporciona a la *polis* uno de los mayores bienes (*μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος τῇ πόλει γενήσεται*):

Me parece que es el único de los políticos que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y,

luego, de las otras. Quizá así también Meleto nos elimina primero a nosotros, los que destruimos brotes de la juventud, según él dice. Después de esto, es evidente que se ocupará de los de mi edad y será el causante de los mayores bienes para la ciudad, según es presumible que suceda, cuando parte de tan buenos principios (2d-3a).<sup>166</sup>

El *agathos* es el experto, un ciudadano que domina un conocimiento concreto y cumple una función que proporciona un fruto. En la *polis*, el buen agricultor es el que cuida los nuevos brotes y los protege; así como los males destruyen a los cultivos, también el descuido y la mala educación destruyen a la juventud. Platón resalta cómo la preocupación por la juventud es el mayor bien para la *polis*, y contrariamente, el descuido de la juventud es el mayor mal para la ciudad. De esta manera, el bien es una cualidad que está relacionada con los artesanos que desempeñan una función específica.

Platón no encierra al *agathos* exclusivamente en la esfera del técnico, antes bien, realza su condición ontológica y metafísica, como una de las ideas más importantes de su filosofía. Para el griego del siglo V, el *agathos* es un término que sólo puede ser aplicable al experto. Platón lo ratifica en la mayoría de los diálogos, sin embargo, la naturaleza de la idea es polémica. En la esfera de lo técnico puede ser evidente la existencia de expertos, el buen carpintero, el buen zapatero y buen agricultor. Pero en el campo de la educación del ser humano, el asunto no es tan evidente. Por ello, Platón resalta su carácter metafísico y problemático. Sócrates plantea que los asuntos más grandes, los cuales versan las mejores disputas (κρίσις) de los hombres, hasta volverse

<sup>166</sup> μόνος ἄρχεσθαι ὀρθῶς: ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσσονται ὅτι ἄριστοι, ὡς περ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων. καὶ δὴ καὶ Μέλιτος ἴσως πρῶτον μὲν ἡμᾶς ἐκκαθαίρει τοὺς τῶν νέων τὰς βλάστας διαφθείροντας, ὡς φησιν: ἔπειτα μετὰ τοῦτο δῆλον ὅτι τῶν πρεσβυτέρων ἐπιμεληθεὶς πλείστων καὶ μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος τῇ πόλει γενήσεται, ὡς γε τὸ εἰκὸς συμβῆναι ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρξαμένῳ.

enemigos, son las relacionadas con lo justo (δίκαιος), lo bello (κάλως) y lo bueno (ἀγαθός) (*Eut.*, 7d). A diferencia de los sofistas que igualan las artes y las excelencias humanas, Platón sostiene la característica del *agathos* referido a los conocimientos materiales concretos, y además expone el carácter metafísico y problemático de la idea.

A continuación, el análisis cambia de explicar la idea de *agathos* en contexto a explicitar la idea en un marco problemático. El análisis en contexto permite establecer los matices de significado propuestos por el filósofo, observar la diversidad de sentidos con los cuales se exponen las ideas y precisar los límites de la definición. El análisis de la idea en el marco problemático establece los planteamientos del filósofo, mostrando la diversidad y evolución de los problemas intelectuales que determinan la obra.

Los principios de la acción socrática relacionados con el *agathos* son: no hay que hacer el mal voluntariamente, responder al mal con otro mal es injusto, es preferible padecer el mal que cometerlo, y no es posible desear el mal. En otro sentido, el bien se practica voluntariamente y el hombre bueno no puede desear, ni practicar el mal. Para Platón, el problema del bien y el mal es un problema de conocimiento, es decir, el bien está relacionado con el saber y el mal con la ignorancia. Por ello, el hacer, el desear y el padecer, están estrechamente vinculados al profundo conocimiento del bien y del mal. Si se conoce el bien, no se puede practicar el mal; además, no se puede desear el mal y el hombre sólo padece los males bajo la convicción filosófica de que a un hombre bueno no se le puede hacer daño. No obstante, el problema no es que el bien sea conocimiento, sino qué clase de conocimiento es y si posee las mismas características de las artes manuales o es de distinta naturaleza: “Soc. - ¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal

voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente?” (*Crit.*, 49a).<sup>167</sup>

En el fragmento citado anteriormente se pueden observar los principios de la acción socrática en toda su plenitud. El planteamiento es un círculo argumentativo, en el cual se establece que no se debe cometer el mal voluntariamente, que cometer injusticia es malo, que no se debe responder a la injusticia con injusticia y que responder al mal con otro mal es injusto. De lo anterior resulta que practicar el mal es injusto y que obrar injustamente es malo. Existe una identidad entre injusticia y maldad, y se puede inferir que existe una identidad entre justicia y bien.

El primer paradigma a tratar, el mal no se comete voluntariamente, tiene su antecedente en la tradición de poetas y sabios griegos. En el diálogo *Protágoras*, se hace referencia al principio ético de que nadie obra mal por voluntad (345b). Sócrates, en un nuevo intento de continuar el diálogo con Protágoras, muestra su habilidad en el campo de la poesía griega clásica, aclarando la supuesta contradicción entre Simónides de Ceos y Pítaco de Mitilene. Para Protágoras, la poesía es importante para la formación de los jóvenes, por eso es importante tratar el tema de la virtud a partir de la comprensión de la poesía, principalmente entender el significado del bien y el mal para los poetas. Según Protágoras, Simónides de Ceos se contradice, porque afirma que es difícil llegar a ser hombre de bien, pero posteriormente no está de acuerdo con Pítaco cuando afirma que difícil es ser un hombre digno. Sócrates aclara que no es lo mismo el ser y el llegar a ser, ya que, Pítaco no llama difícil al llegar a ser digno, sino al serlo. Para Pítaco, difícil es ser digno; para Simónides, difícil es llegar a ser bueno. Sócrates continúa su análisis, el estudio vuelve a alguien hábil en las

---

<sup>167</sup> Σωκράτης: οὐδενὶ τρόπῳ φαμὲν ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἢ τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ τινὶ δὲ οὐ; ἢ οὐδαμῶς τό γε ἀδικεῖν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν, ὡς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὁμολογήθη;

letras, el aprendizaje sobre el cuidado de los enfermos forma al buen médico y el mal aprendizaje, lo vuelve malo. Los ajenos a la medicina, no pueden ser ni buenos ni malos médicos. En este sentido, para Sócrates, el hombre bueno puede hacerse malo, pero el malo no, porque ya es malo (338e-345b). Sócrates resalta tanto a Pítaco como a Simónides, planteando que nadie obra por voluntad mal: “yo, pues, estoy casi seguro de esto, que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras” (345d).<sup>168</sup>

El antecedente del principio del obrar socrático está en Pítaco de Mitilene. Diógenes Laercio (1998) establece la cita señalando que difícil es ser bueno; refiere que Simónides de Ceos lo confirma en su poema como una sentencia verdadera; también establece una extraña cita del pasaje del *Protágoras* de Platón: “A la necesidad ni aun los dioses repugnan. El mando manifiesta quién es el hombre” (p. 26). Los grandes comentaristas de los temas éticos no asumen ninguna postura sobre la veracidad de la cita de Diógenes Laercio, así como tampoco, frente a la interpretación del pasaje del *Protágoras*. Carlos García Gual (1995) considera el pasaje como una irritante parodia del método de los sofistas para interpretar la poesía, señala que la demostración de Sócrates distorsiona el texto (García, 1995, p.1 07). Una interpretación similar se encuentra en Guthrie (1998), quien señala que la argumentación de Sócrates es una demostración cómica sobre el poema de Simónides, la ironía a los espartanos es evidente y adapta la interpretación a su convicción de que nadie comete injusticia voluntariamente (1998, p. 223). Terence Irwin (2000) no trata el pasaje, sencillamente pasa al problema de la unidad de las virtudes para establecer el

<sup>168</sup> σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ’ εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν: καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὅς ἂν μὴ κακὰ ποιῆ ἐκόν, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκόν. ἡγεῖτο γὰρ ἄνδρα καλὸν κάγαθὸν πολλάκις αὐτὸν ἐπαναγκάζειν φίλον τινὶ γίγνεσθαι καὶ ἐπαινέτην.

problema del hedonismo, aspecto al que le dedica la mayor parte del análisis del *Protágoras* (Irwin, 2000, pp. 137-160). A. E. Taylor (1961) no cita el pasaje, pero hace coincidir el hedonismo con el bien, en tanto que practicar el mal es un problema de cálculo, no de placeres, sino de bienes (Taylor, 1961, p.119). Antonio Tovar (1984) tampoco trata el pasaje, el problema del obrar mal voluntariamente es tratado como una paradoja (Tovar, 1984, p. 299).

La cita de Diógenes Laercio, realmente, parece dudosa, más bien se asemeja a una interpretación que a un pasaje del diálogo de Platón. Las coincidencias en las apreciaciones de dos grandes especialistas como García Gual y Guthrie parecen contundentes; no obstante, no se puede reducir la interpretación de Platón de la poesía a un mero ejercicio irónico para refutar a los sofistas. El uso de la poesía para realizar demostraciones, aún inusitadas, muestra el claro papel y significado que Sócrates y Platón daban a la poesía como el fenómeno social y cultural más importante de la época. Considerar que se tergiversa el pasaje o que se fuerza la interpretación, no permite observar el origen de una sentencia moral establecida como una máxima al estilo matemático. La desacralización del mundo mítico, en los griegos, se debe a una rigurosa apropiación y desarrollo de la matemática. Tampoco permite detallar el paso de una máxima abstracta a las ideas ético-políticas, construidas en una *polis* en donde todo concepto estaba determinado por el conocimiento, principalmente, por la idea de *téchne*.

En el pasaje del Protágoras se pueden entrever varios aspectos claves para la comprensión del *agathós*. El bien y el mal dependen del conocimiento que se tenga de una actividad específica, se es o se llega a ser en la medida del conocimiento del mundo. El experto, conocedor de su arte u oficio, al ampliar su capacidad y realizar la función de su obra de manera perfecta es un *agathós*; al contrario, al descuidar la obra y el conocimiento de su técnica, no puede ser un *agathós*. El

experto *agathós*, al no mostrar y hacer patente su formación con la obra, puede decaer y volverse malo. La posibilidad del devenir de las ideas del bien y del mal está mediado por el conocer. El bueno puede llegar a ser malo, pero el malo no puede llegar a ser malo, porque ya lo es. El bueno puede realizar el mal, pero no lo haría voluntariamente, en cuanto, nadie quisiera conscientemente el detrimento de su conocimiento y obra. El que no es experto, no puede ser ni bueno, ni malo. No alcanzaría ni siquiera el no ser, pues, el no ser está ligado a una mala interpretación de su función en la *polis* y en el mundo. Al que no sabe, no se le puede reprochar el mal; como tampoco, el ignorante puede obrar mal voluntariamente, pues ya se dijo que el obrar está vinculado al conocimiento.

Cuando Platón relaciona el bien con la posesión del conocimiento y el mal con la ausencia del saber, está enfrentándose a uno de los problemas más complejos de su tiempo y de su filosofía. Los griegos del siglo V consideraban todo conocimiento como una *téchne*, y los sofistas son los primeros en ofrecer la enseñanza de las excelencias humanas o virtudes como un arte manual, asunto que genera fuertes debates contra los filósofos atenienses, principalmente contra Sócrates. Tal polémica le permite a Platón caracterizar la mayoría de las *téchne* de su época, realizando un riguroso catálogo del conocimiento según la naturaleza y su utilidad; la clasificación se puede observar en la mayoría de los diálogos. La analogía de los conocimientos técnicos con las excelencias políticas, pone límites a la metafísica desbordada por la especulación presocrática; pero no busca reducir la metafísica a los conocimientos especializados, eminentemente materiales y particulares. Platón es el más grande metafísico de la historia occidental, no sólo por plantear los problemas más significativos, relativos al estudio del Ente, sino, además, por señalar el

problema de la relación de los conocimientos técnicos y el ser, asunto que es tratado posteriormente por toda la tradición filosófica como en Nietzsche y Heidegger.

El *agathós*, más que un problema ético, es un problema de conocimiento. Si el ser humano conoce el bien inmediatamente, deja de cometer los males. En la *Apología*, Sócrates indaga si los malvados hacen daño y los buenos hacen el bien, pues no hay nadie que quiera recibir daño (25c). Para Meleto, Sócrates corrompe a la juventud voluntariamente. Pero, siguiendo la lógica del argumento, si Sócrates hace daño corre el peligro de recibir un daño, y aun sabiendo que va a recibir un mal, lo hace voluntariamente. Este argumento resulta inaceptable (25e). De este modo, si Sócrates corrompe a la juventud lo hace involuntariamente y, en tal caso, se le debe enseñar y no castigar; pues al aprender Sócrates, dejará de cometer el mal involuntariamente (26a). En la *República* se encuentra un argumento similar. El hombre que censura la justicia, lo hace sin conocimiento, por ello hay que convencerlo de no obrar mal, porque se equivoca involuntariamente (589c). El problema del bien es un asunto de conocimiento, esto significa un problema de la *paideia* humana.

Para Guthrie (1998), el problema de que nadie obra mal voluntariamente se reduce a una simple estrategia retórica de Platón, construida en una situación, en la cual Sócrates estaba en un tribunal. Cita a Benjamín Jowett y A. E Taylor para señalar que el problema en estos especialistas es tratado como una paradoja (p. 81). Para Taylor (1961), la paradoja consiste en afirmar que toda acción es involuntaria, pues la mayoría realiza lo que sabe que es malo; aclara que la paradoja está determinada por el concepto de *acracia* de Aristóteles, en el que el ser humano practica el mal por debilidad moral. Sin embargo, apoyando a Platón -a partir de la interpretación del *Gorgias*- sostiene que nadie obra mal porque sabe que es malo, sino porque se engaña considerando al mal

como un bien. Si un hombre conoce que los bienes del alma son superiores a los del cuerpo, no realiza el mal. Hacer el mal depende de una falsa estimación del bien (p.118-119). Para Antonio Tovar (1984), la paradoja consiste en que la persona que conoce el bien, lo practica; quien no practica el bien es porque no tiene conocimiento de él, por ello, nadie practica el mal por realizar el mal (p. 299).

No hay que olvidar que la lógica, en el estricto sentido racional, no es la que construye la conciencia común, sino la que comienza a elaborar Platón. Sócrates cuestiona a la conciencia común, porque para ellos a la injusticia se debe responder con injusticia, aspecto que desencadena unas consecuencias supremamente destructivas en la construcción de la *polis*. En el diálogo el *Critón*, lo advierte. Se debe temer a las opiniones de la mayoría con respecto a lo justo, bueno y bello (47d). Para la mayoría no es malo cometer injusticia, aun destruyendo las propias leyes. El mejor amigo de Sócrates propone una fuga que destruye los pactos políticos, justificándose en la

importancia de preservar la vida, y en el deber de cuidar de los hijos para no dejarlos en orfandad. La conciencia común justifica sus acciones a partir del desconocimiento y de la ambición, Platón desafía esa aparente lógica del sentido común. Lo lógico no es que el mal se realice voluntariamente, lo lógico es que el mal se realiza involuntariamente, porque los seres humanos tienen un profundo desconocimiento de sí mismos.

Después de llegar a una aporía en la búsqueda de la justicia, concluye el libro primero de la *República* de Platón. Posteriormente, intervienen los hermanos de Platón: Glaucón y Adimanto. Glaucón realiza una clasificación de los bienes (*ἀγαθός*), unos que se desean por sí mismos, otros por sí mismos y por lo que generan y otros que se desean por lo que generan, que son la mayoría de bienes:

En tal caso - insistió Glaucón-. No haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no crees que hay una clase de bienes que no deseamos poseer por lo que de ellos resulta sino que nos agradan por sí mismos, tales como el regocijo y aquellos placeres inocentes, por medio de los cuales nada se produce en un momento posterior, sino sólo el disfrute de poseerlos? - Creo que sí - respondí. - Pero hay bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, tales como la comprensión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos. - Así es. - ¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas (357b-d).<sup>169</sup>

www.bdigital.ula.ve

La justicia (δικαιοσύνη) se encuentra en la segunda clasificación. Para Glaucón, la justicia, al practicarse por la necesidad de los bienes, conlleva a un fracaso, ya que, la vida del injusto es superior a la del justo, pues proporciona más bienes materiales. Por ello, Glaucón propone a Sócrates que demuestre la superioridad de la justicia sobre la injusta. Por otro lado, Adimanto señala que la justicia se alaba o censura por reputación, honores y beneficios, y propone demostrar lo que es la justicia en sí misma y cuál es el bien para el alma:

<sup>169</sup> οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὃ βούλει. λέγε γάρ μοι: ἄρά σοι δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ' ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποβαιόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἰ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα; - ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖ τι εἶναι τοιοῦτον.

τί δέ; ὃ αὐτὸ τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὀρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν; τὰ γὰρ τοιαῦτά που δι' ἀμφοτέρα ἀσπαζόμεθα. ναί, εἶπον.

τρίτον δὲ ὄρᾳς τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰατρευεῖς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός; ταῦτα γὰρ ἐπίπονα φαίμεν ἂν, ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ' αὐτῶν.

Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado -ni en poesía ni en prosa- que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el supremo bien (*Rep.*, 366e).<sup>170</sup>

La propuesta de Adimanto, demostrar por qué la justicia es el supremo bien para el alma, propone una articulación entre las definiciones sobre la justicia tratadas en los diálogos aporéticos y los problemas de los diálogos de madurez. Uno de los más significativos es el problema del bien, que inicialmente está relacionado con la utilidad. El Platón socrático plantea el bien en tanto utilidad, señalando que cada arte posee una utilidad y que las cosas son buenas en tanto cosas útiles. La analogía entre arte y *areté* le permite a Platón mostrar una desacralización del bien, que en la época palaciega estaba confinado al poder real, en cambio, en el siglo V está ligado a los conocimientos y su función política en la *polis*.

La justicia como el supremo bien para el alma conlleva a tratar los dos problemas más relevantes de la filosofía de Platón: el bien y el sí mismo. El problema del bien recoge los divergentes aspectos de los primeros diálogos tales como la *Apología*, el *Eutifrón*, el *Gorgias*, etc.; para posteriormente elaborarlos en la Idea del bien expuesta en el libro VI de la *República*. El problema del sí mismo es una profunda derivación del *Fedón*, diálogo en el que Platón postula la realidad en sí como posibilidad de la existencia de las Ideas y la inmortalidad del alma.

<sup>170</sup> μέχρι τῶν νῦν ἀνθρώπων οὐδείς πώποτε ἔψεξεν ἀδικίαν οὐδ' ἐπήνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν γιγνομένας: αὐτὸ δ' ἐκάτερον τῆ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῆ τοῦ ἔχοντος ψυχῆ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, οὐδείς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίῳ λόγῳ ἐπεξῆλθεν ἰκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχῆ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν.

## 5. Conclusiones

Platón hereda el germen problemático del sentido de la *poiesis* desarrollado por el debate entre Sócrates y los sofistas. La afirmación constante de los sofistas de la posibilidad de la enseñanza de la *areté* como si fuera una clase de *téchne*, y la duda socrática de dicha posibilidad, le permite a Platón reformar en los diálogos un concepto que se determina en la precisión de su objeto, producto o utilidad y en su realización o práctica.

La oposición de la *poiesis* del *logos* de los sofistas y el *logos* inquisitivo de Sócrates, proporciona a la filosofía de Platón elementos problemáticos que constituyen una gran reforma al concepto de *poiesis*. Por un lado, la fuerte crítica a la religión griega, y por ende al mito y a la poesía, como herencia divina y sin conocimiento, que forma el ideal de la educación griega; y por otro lado, el riguroso examen y cuestionamiento a las posturas del pensamiento de los sofistas, que no dan cuenta del sentido de la *areté* y, sin embargo, la transmiten a la juventud para alcanzar objetivos políticos y cobran por su enseñanza.

La reforma a la *poiesis* no sólo es una reforma estética, a la cual se dedican la mayoría de estudios e investigaciones sobre la filosofía de Platón, sino que contiene el más profundo análisis a la mayor producción de conocimientos alcanzados por el ser humano y el más riguroso examen al esplendor del comienzo de la racionalidad en Occidente. En una época en la que urge de manera necesaria y apremiante, una alternativa política que señale nuevos ideales ante el inminente fracaso de las diferentes formas de gobierno que, incluyendo a la democracia ateniense, han llevado a la *polis* por senderos oscuros que amenazan con sumirla en un caos y barbarie. La reforma a la *poiesis* es la propuesta de la filosofía de mostrarle a la humanidad los senderos legítimos por los cuales

camina la racionalidad para buscar alternativas que no permitan que la civilización sea arrojada definitivamente a las profundidades del tártaro.

Los momentos anteriores a la reforma de la *poíesis* realizada por Platón son dos. Primero, la *poíesis* homérica o producción divina, que hace referencia en la mayoría de los términos a una función técnica y que está inspirada por los dioses y al servicio del rey; segundo, la *poíesis* o creación humana, referida principalmente a la educación de la juventud y que está destinada a la *polis* y al cuidado del alma. La mayoría de los géneros literarios y de la filosofía presocrática emplean el término para designar la actividad técnica de los ciudadanos, pero también hacen referencia a la *poíesis* respecto a la formación política. En los primeros diálogos, Platón realiza una reforma a los dos momentos de la *poíesis* para plantear un nuevo sentido de la *praxis* política.

Para ello se ve en la necesidad de arrancar el término del sentido mágico religioso e inspirado por las musas y colocarlo en el plano del conocimiento, pero también en la necesidad de evitar que el conocimiento político sea subyugado por la utilidad y la práctica de la *téchne*.

La *poíesis* como una producción inspirada por los dioses al servicio de los reyes, se encuentra en los poemas homéricos, en su gran mayoría vinculada a la producción material y a actividades guerreras, que como una habilidad, principalmente del cuerpo, se le denomina *téchne*. No obstante, se hallan significados de la *poíesis* vinculados a actividades propiamente del alma, que a partir de la etimología griega se pueden considerar como actividades noéticas relacionadas con la *areté*. La *poíesis* homérica no sólo se refiere a la construcción de barcos, murallas, túmulos mortuorios, escudos, tejidos y demás objetos cotidianos de la actividad del guerrero, sino además, a la realización de asambleas, al lenguaje y expresión de los dioses y héroes, y a la fabricación de pensamientos, que aunque inspirados por la divinidad y considerados como *metis*, sirven para

resolver problemas de la organización social que no se limitan exclusivamente a utensilios para la supervivencia.

El obrar de la *téchne* en Homero ayuda en el proceso de construcción de la *areté*, los ideales de la aristocracia guerrera no son posibles, ni tampoco tienen lugar en un mundo sin la producción artesanal. En la elaboración de mantas y túnicas como símbolo de poder y en la forja de armas para el guerrero, se reviste el destino de un ser humano preparado para la lucha y para alcanzar la inmortalidad. En la producción de la civilización material, la *poíesis* homérica enseña y transmite el descubrimiento y objeto de los diferentes conocimientos, pero subyugados al poder palacial.

Cada generación de las civilizaciones antiguas transmite a los jóvenes los mecanismos y medios para desarrollar las destrezas técnicas, a partir de la disciplina y la disposición de ánimo, aspectos plenamente elaborados por un lenguaje preciso y claro. Pero la fabricación de artefactos no sólo era la actividad principal de los esclavos y artesanos palaciales, los dioses y guerreros muestran el esfuerzo y práctica de una actividad que dignifica y exalta la creación humana. Atenea teje con sus laboriosas manos una excelente túnica para demostrar su amor y la grandeza de su padre Zeus. Hefesto se enaltece de construir los pulimentados palacios y las habitaciones de los dioses. Lo mejor de la aristocracia guerrera arroja la reluciente espada y con las manos todavía ensangrentadas por el furor de la batalla construye túmulos mortuorios para enterrar a sus amigos caídos en batalla.

En los cantos griegos, acumulados bajo el nombre de Homero, se le transmite a la posteridad cómo se debe producir un buen escudo, qué tipo de piel de buey se debe emplear y cómo recubrirlo con láminas de bronce. La *poíesis* en la elaboración de la *téchne* ayuda al guerrero y muestra dinámicas

de enseñanza que se van a consolidar con la *poíesis* de la *areté*. En este sentido, la *poíesis* de los cantos homéricos, no sólo remite a la fabricación de utensilios, sino también aparece, de manera breve y sucinta, relacionada con significados más intelectuales, más racionales, más noéticos; y aunque literalmente ninguna de sus formas gramaticales está expresa para denotar *areté*, sí rompe el molde significativo de la *poíesis* de la *téchne* para elevarlo a un plano más complejo.

En los cantos homéricos, la palabra es inspirada por los dioses, es una *poíesis* divina, una creación de las musas otorgada a los guerreros para alcanzar la inmortalidad. No se considera una creación del hombre, pero es una creación. Su función está indisolublemente ligada al mito, en el cual, todo lo que piensan y todo lo que hacen los héroes para alcanzar la gloria está determinado por las musas. En la *Ilíada* o en la *Odisea*, cuando el dios o el guerrero pregunta acerca de lo dicho, *poíesis* aparece en forma adjetiva, aspecto que muestra un interrogante por lo que se ha dicho y por lo que se ha hecho. La palabra es una creación, pero también un obrar. Cuando la *poíesis* se refiere al lenguaje, el molde de su sentido técnico se abre para elevarse a un plano metafísico, aunque inicialmente preso en las murallas de los palacios, posteriormente se transformará en la mayor creación del pensamiento racional: la filosofía.

En varios cantos de la *Ilíada* y la *Odisea* aparece el término *poíesis* para expresar que los troyanos no hicieron lo mejor y para señalar la producción de males. La *poíesis* es una producción humana que con la práctica y la destreza, pero inspirada por los dioses, permite llegar a ser el mejor. El obrar de los troyanos no fue el mejor cuando raptaron a Helena, el obrar se produce, pero no es lo mismo fabricar un carro de combate que obrar de la mejor manera. Los males son una producción, si los guerreros no batallan con valentía se producen males sobre las huestes que conducen a la derrota, advierten tanto héroes como dioses. La *poíesis*, en el plano del obrar humano, no sólo es

una producción de lo bueno, también se observa como una producción de lo malo. La *poíesis* homérica refleja un problema ético y político que alcanzará su mayor desarrollo en los diálogos de Platón.

En los cantos denominados homéricos, los dioses y los héroes producen asambleas. Zeus, en su preocupación sobre la injerencia y disputa de divinidades por asuntos humanos, así como para analizar el futuro de los combates entre griegos y troyanos, constantemente convoca a las asambleas. El término que se emplea para la convocatoria es una forma del verbo *poieo*. Las asambleas se producen, la *poíesis* realiza su aparición para mostrar el encuentro de hombres en su función política. Se construye una reunión para tratar los temas más relevantes de la vida del palacio y para planear las estrategias de saqueo a otros pueblos. Telémaco produce una asamblea para informar acerca de sus acciones sobre la búsqueda de su padre y para hablar acerca del destino de los pretendientes en Ítaca. La *poíesis* adquiere su valor político, primero en asambleas de guerreros, posteriormente en asambleas de ciudadanos para determinar el destino de la *polis*.

Con el advenimiento de la *polis* como el fenómeno político y social más importante en la antigüedad, la aparición de los diferentes géneros literarios y principalmente de la filosofía, la *poíesis* conserva su sentido de actividad vinculada a la *téchne*, pero se diversifica ampliamente a sentidos relacionados con actividades intelectuales. En los comienzos de la *polis*, la amplia posibilidad de la libertad del ser humano, permite al pensamiento creador abrirse a diversas opciones de interpretación del mundo y de la naturaleza. La fuerte crítica a la tradición homérica y la adaptación de las nuevas cosmogonías heredadas de Hesíodo, permiten postular una realidad depurada de significados mágico-religiosos que habían sido el fundamento del poder palacial.

En Heráclito de Éfeso, la *poíesis* se utiliza como sinónimo del obrar humano que en un sentido más racional debe estar completamente determinada por el *logos*. La *poíesis* alberga sentidos de actividad intelectual, mediante el *logos*, el ser humano puede crear y actuar, de lo contrario su actividad es vacía y ciega, como un ser que no es consciente de lo que realiza en su realidad. En la literatura griega, principalmente en Aristófanes, la libertad del *logos* promueve al lenguaje como instrumento transformador de la naturaleza humana y política. Las acciones equivocadas de los ciudadanos producen vergüenza, así como el amor y el compromiso hacia la *polis* produce el honor. El *logos* justo, que es la suprema creación de la libertad del hombre, transforma el comportamiento humano, en cambio, el argumento o *logos* injusto es la principal causa de injusticias en una sociedad. Tanto la *poíesis* racional de Heráclito como la conciencia creadora del *poieîn* de Aristófanes, que expone al lenguaje como justo e injusto, preparan el camino a la *poíesis* como la mayor práctica racional en Platón.

Platón plantea la mayor reforma a la *poíesis* de la historia del pensamiento antiguo. Por un lado, examina la tradición poética que se legitima como un saber superior, cuya función primordial es educar hombres y que se afirma como la mayor *téchne*, pero que en realidad no es sino una creación de inspirados y sin ningún trasfondo de conocimientos; por otro lado, cuestiona a los sofistas por considerar que la retórica es la mayor *téchne* política para transformar a la juventud que aspire a dirigir el destino de la *polis*. Platón duda de esta posibilidad de conocimiento y examina la concepción del saber de los sofistas, que pretenden establecer que la *areté* se enseña como cualquier tipo de *téchne*, sin precisar ni el objeto, ni la práctica de sus conocimientos. La *poíesis* en Platón propone dos aspectos significativos de interpretación de su filosofía que

posteriormente constituye lo que se denomina como la Teoría de las Ideas: definir el objeto, utilidad y finalidad del saber humano y mostrar la práctica de este saber.

En los primeros diálogos, Platón cuestiona la *poíesis* argumentativa de los sofistas que enseñan a los jóvenes a defender cualquier causa política ante los tribunales. La argumentación es una creación del pensamiento racional que permite acceder al poder político, pero que sin conocimiento destruye las bases mismas de la *polis*. Meleto, Ánito y Licón, producen una argumentación tanto oral como escrita, que tiene como función destruir el ideal de justicia propuesto por Sócrates. Este filósofo ateniense construye una defensa para poner en evidencia la tergiversación de su pensamiento y el poder complejo de la palabra. La *poíesis* sale del taller en el que se fraguan los instrumentos de combate, cuyo escenario son los campos de batalla, en los cuales, el héroe poseído por la divinidad busca la inmortalidad, y pasa a los gimnasios y centros de formación del pensamiento, para desencadenar en los tribunales una nueva titanomaquia.

En las casas de ricos, en la plaza pública, en los gimnasios, los sofistas exhiben sus enseñanzas. La profunda conciencia política de los ciudadanos griegos comprende el poder del lenguaje como el mayor instrumento de pensamiento para transformar la democracia, y los sofistas ayudan en su difusión. Gramática, oratoria y retórica, nacen como una nueva *poíesis* que transforma la acción humana. Las exposiciones de Hippias, Gorgias y Protágoras son rigurosamente elaboradas y preparadas para persuadir al auditorio de que la única manera de consolidarse como ciudadano libre y político es mediante el *logos*.

La *poíesis* se convierte en enseñanza pública. La exposición de Hippias acerca del ideal práctico del hombre antiguo, un Aquiles veraz, frente a un Odiseo astuto, pone de manifiesto la posibilidad de transformar la naturaleza humana, que reunida en grandes auditorios y diversos modos de

aprendizaje, adquieren las bases para la construcción de un ideal político en el que todas las formas de expresión alcancen la plenitud de sus capacidades.

El programa educativo de Protágoras sostenido en la posibilidad de enseñanza de una técnica política, promete a la juventud continuar el sueño de Pericles. Un lugar en el que la barbarie no imponga su yugo de opresión y condene a la *poíesis* humana al laberinto de la esclavitud. Antes bien, con la plena conciencia de que los mitos son producción humana y la poesía un medio para endulzar el carácter de los jóvenes, promete enseñar la virtud política. En Gorgias, la *poíesis* se suma a la tarea griega y alcanza la plenitud, señalando a la retórica como el único saber viable para que los jóvenes puedan persuadir a la asamblea sobre lo que realmente es lo justo, y propongan nuevos caminos que consoliden la plenitud de la ciudad. Con los sofistas, la *poíesis* sale del megarón como actividad para construir suntuosos palacios al servicio de un caprichoso rey, y como acción intelectual inspirada por los dioses para justificar el poder real, a convertirse en una producción intelectual de la vida pública al servicio de la comunidad política.

Los sofistas, colocan a la *poíesis* en el plano de la *paideia* griega, pero ante la indagación socrática acerca del tipo de conocimiento, terminan por reducir la enseñanza política a las dinámicas de la *téchne*. Sócrates duda de la posibilidad de la enseñanza de la excelencia como una *téchne*, ya que no se halla una utilidad concreta, así como tampoco se puede demostrar que su práctica sea resultado de un conocimiento. No obstante, no rechaza la posibilidad de que la excelencia sea un conocimiento, antes bien, deduce de la *téchne* que son los expertos los que hacen a la juventud lo mejor posible y que el obrar humano cuando realiza el bien es por causa de un conocimiento. Por ello, cuando se actúa bien practicando el conocimiento de las excelencias, el obrar humano se

realiza voluntariamente, pero cuando se realiza con ignorancia, la acción es absolutamente involuntaria.

Platón no rechaza a la excelencia como conocimiento. En la *República*, la *poiesis* está en función de la formación de los gobernantes y su reforma es política. Prohíbe a los poetas exaltar a los varones de renombre gimiendo y lamentándose por su destino. No se puede formar a la juventud presentando a los gobernantes en el exceso de sus pasiones. El gobernante es la más alta creación social y colectiva para dirigir los ideales de una cultura. Contrario a este sentido, es dejar la creación política en manos de la mayoría, que no practica la excelencia, porque obra según el azar y sin conocimiento. Platón, al cuestionar el obrar de la mayoría y resaltar la importancia de la creación de gobernantes, plantea una *poiesis* del filósofo: no practicar la injusticia, no responder a la injusticia con injusticias.

La ética socrática, como *poiesis* platónica, propone unos límites del obrar político y cuyo fin creador sea la justicia. La creación política de los gobernantes debe estar en función de lo conveniente a la mayoría de los ciudadanos, ya que un gobierno que obra sin conocimiento de la *areté* destruye la vida política de los ciudadanos.

Platón contrarresta la producción discursiva de los sofistas con la posibilidad más importante de considerar el lenguaje como instrumento creador: la crítica. Por ello, examina a la tradición poética como generadora de mitos que construye un ideal peligroso de ser humano. El mito como producción humana debe ser valorado a partir de elementos de conocimiento, aspecto que permite detallar el tipo de saber, su función y práctica dentro de la comunidad griega. De lo contrario, debe ser rechazado, pues el carácter inspirador y divino de la creación poética, retorna a los ciudadanos

a un mundo mágico-religioso y a modelos de ser humano que no permiten templar y moderar la acción ética.

La *poíesis* del mito en Platón propone exponer los fenómenos más relevantes de la metafísica y la filosofía. Las nuevas creaciones del mito deben elogiar la excelencia. No se debe aceptar poemas que exalten la guerra entre los dioses, ya que se produce un actuar injusto entre los ciudadanos y justifica una constante discordia. Los versos que promueven la violación de juramentos sagrados y presentan a Zeus como dispensador de males son creaciones que deterioran la formación de la juventud. De esta manera, la *poíesis* de los poetas griegos siembra la injusticia. La reforma a la creación poética debe estar encaminada a elaborar mitos que contundentemente muestren a la divinidad como la causa del bien, y se debe analizar si los poetas tienen un real conocimiento de las excelencias, las artes y los asuntos divinos.

El conocimiento humano, como característica indispensable de su objeto, contiene una utilidad y el obrar del ser humano siempre tiende hacia un fin. La revolución de la *poíesis* de la *téchne* en Platón deriva estas características. La *poíesis* del conocimiento implica determinar un objeto, un producto o una utilidad, pero también, implica una práctica que está completamente determinada por el dominio del saber. Platón teoriza y pone de manifiesto el *poieîn* de la *téchne*, desentraña sus elementos más significativos para delimitar el campo de la metafísica que piensa desarrollar. Esto le permite realizar la crítica a la poesía y a la retórica, por no precisar un objeto claro de conocimiento y cuestionar la afirmación de que la *areté* es similar a la *téchne* y por no determinar una utilidad concreta.

La última revolución de la *poíesis* está enfocada en la *paideia*, en examinar si es posible que la *areté* se enseñe como una *téchne*. Platón no rechaza la proposición, antes bien, a manera de

*Reductio ad absurdum* asume los argumentos empleados por Sócrates contra los Sofistas, para mostrar todas las implicaciones de los razonamientos. La *poíesis* de la *areté* es contrastada con la *poíesis* de la *téchne* para mostrar sus diversas dinámicas intelectuales y las diferentes dimensiones de la creación del pensamiento racional a partir de la utilidad.

La *téchne* tiene múltiples utilidades según la naturaleza y objeto del conocimiento. La medicina cura las enfermedades del cuerpo, la agricultura produce frutos, la arquitectura edificaciones, etc., pero en las excelencias no se halla una utilidad. La justicia no puede ser hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos, porque no se sabe cuál es el bien que se realiza a los amigos, como tampoco se sabe cuál es el mal que se realiza a los enemigos. La templanza no es la tranquilidad, porque en las actividades intelectuales como escribir y leer se necesita la rapidez y no la lentitud o tranquilidad. La belleza no puede ser una doncella, porque ésta, comparada con una diosa resulta ser fea; y así sucesivamente, como con la piedad y la valentía, no se encuentra lo que produce o para lo que es útil la excelencia.

En el catálogo y análisis de las artes técnicas, Platón deduce que el conocimiento es una especialidad y una habilidad que se practica. Una actividad que debe definir claramente su objeto de estudio y que debe estar vinculada con la verdad y lo bello, además, el fin del conocimiento es el bien; la obra de madurez de Platón fundamenta su filosofía sobre estos principios universales del conocimiento humano. En la enumeración de la *téchne* y la comparación con las excelencias se observa el despliegue del *poieîn* y el problema de la utilidad. En múltiples pasajes de los primeros diálogos presenta la *poíesis* de la escultura para contrastarla con la *poíesis* de la argumentación, la *poíesis* de lo pío o el obrar piadosamente se compara con la *poíesis* del

comercio, para realizar una crítica a la mentalidad tradicional con respecto a considerar las ofrendas religiosas como una transacción comercial.

La *poíesis* de la forja de los metales y la producción de herramientas se compara con la producción de mitos; el cálculo, la geometría y la astronomía se emplean para observar la producción de la verdad y la mentira en el conocimiento; la destreza física del tiro al blanco se compara con la destreza intelectual de la medicina y la justicia para plantear el problema de las acciones voluntarias o involuntarias.

La comparación de Platón entre la práctica de la *areté* y la práctica de la *téchne* permite observar las grandes dimensiones del *poieîn* del conocimiento humano, que no sólo se reducen a un problema estético. Antes bien, se necesita de la explicación de los conocimientos técnicos tradicionales, para entender el lugar de un saber como la poesía y su función educativa en la ciudad. Platón estudia y precisa la *poíesis* de la aritmética para cuestionar al saber poético, compara saberes de naturaleza similar como la pintura y la música para determinar su función legítima como *téchne*, pero en el caso de la poesía no encuentra su finalidad; confronta a la arquitectura y la templanza para hallar la utilidad de la excelencia, pero no la encuentra.

No se puede olvidar la aporía de los primeros diálogos de Platón: no se halla la utilidad de la *poíesis* de las excelencias políticas. Por ello, no se puede identificar a la *areté* como una *téchne*, pues se rompe el hilo de la interpretación de la filosofía platónica que deja en interrogante la posibilidad del conocimiento político, es decir, el saber político es aporético y su *poieîn* se construye planteando los mayores interrogantes de la inteligencia humana.

Naturalmente, la areté es un conocimiento, pero su fin no puede ser particular y relativo, su producción no puede ser un bien material concreto; tampoco puede tener múltiples utilidades y aunque sean varias las excelencias, la finalidad debe ser una.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Bibliografía

### Obras de Platón, traducciones y comentarios

Astius, D. Fridericus. (1833) *Lexicon Platonicum*. Vol. I. Lipsiae. Libraria Weidmanniana.

Burnet, J. (1900-7) *Platonis Opera*. Vol. I-V Oxonii, E Typographeo Clarendoniano [documento en línea] Disponible: <http://www.archive.org> [Consulta: 2013, enero 20].

Calonge Ruiz, J. (1981) *Platón Diálogos I. (Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Hippias Mayor)*. Séptima reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

Calonge Ruiz, J., Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo, E. (1995) *Platón, Apología de Sócrates, Banquete y Fedro*. España: Planeta DeAgostini.

Calonge Ruiz, J., Acosta Méndez, E., Oliveri, F. J. y Calvo, J. L. (2000) *Platón, Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo)*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

Durán, María Ángeles y Lisi Francisco. (2000) *Platón, Diálogos VI (Filebo, Timeo y Critias)*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

Eggers Lan, Conrado. (1996) *Critón*. Buenos Aires: Eudeba.

Eggers Lan, Conrado. (1986) *Platón, Diálogos IV, República*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

García Bacca, Juan David. (1980) *Obras completas de Platón*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

García Gual, C. (1981) *Platón Diálogos I (Laques y Protágoras)*. Séptima reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

García Gual, C. Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo, E. (1988) *Platón, Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*. Séptima reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

North Fowler, H. (2005) *Eutifrón, Apología, Critón, Fedón y Fedro*. London: Loeb Classical Library.

Lamb, W. R. M. (1952) *Plato, Vol. IV. Laches, Protagoras, Meno. Euthydemus*. Loeb Classical Library: London.

Lledó, E. (1981) *Platón, Diálogos I (Ion, Lisis y Cármides)*. Séptima reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

Pabón, José Manuel y Fernández-Galiano, Manuel. (1993) *República*. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A.

Pabón, José Manuel y Fernández-Galiano, Manuel. (1983) *Las Leyes*. Centro de Estudios Constitucionales.

Santa Cruz, María I. Vallejo Campos, Álvaro y Cordero, Néstor-Luis. (1992) *Platón, Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista y Político)*. Madrid: Editorial Gredos.

www.bdigital.ula.ve

**Obras de especialistas**

Averroes. (1995) *Exposición de la República de Platón*. Barcelona: Ediciones Altaya.

Brochard, Victor. (1940) *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Bravo, Francisco. (2002) *Teoría platónica de la definición*. Segunda edición, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Cambridge Companions Online. (2006) *Cambridge Companion to Plato* [documento en línea]  
Disponible: <http://www.gigapedia.org> [Consulta: 2008, junio 10].

Crombie, I. M. (1979) *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Editorial Alianza.

Gómez Robledo, Antonio. (1994) *Sócrates y el socratismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grube, G. M. A. (1987) *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

Guthrie, W. K. C. (1984) *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. I - VI. Madrid: Editorial Gredos.

Guthrie, W. K. C. (1988) *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo III. Madrid: Editorial Gredos.

Guthrie, W. K. C. (1984) *Historia de la Filosofía Griega*. Tomo IV. Madrid: Editorial Gredos.

Havelock, Erick. (1963) *Preface to Plato*, the President and Fellows of Harvard College Published  
by arrangement with Harvard University Press.

Havelock, Erick. (1994) *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor distribuciones. Literatura y debate  
crítico -17.

Hoerber, Robert. (1944) *The theme of plato's Republic*. Washington: Washington University.

Humbert, J. (2007) *Sócrates y los socráticos menores*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Irwin, Terence. (2000) *La ética de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Koyre, Alexandre. (1966) *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial.

Ross, David. (2001) *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Taylor, A. E. (2004) *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura de Económica.

### **Obras generales y secundarias**

Berenguer, Jaime. (1999) *Gramática griega*. Barcelona: Bosch.

Calvo Martínez, José Luis. (2019) *Eurípides, Tragedias II*. Madrid: Editorial Clásica Gredos.

<https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Tragedias%20II.pdf>

Camps, Victoria. (2002) *Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica.

Chadwick, John y Ventris, Michael. (1973) *El enigma micénico (Desciframiento de las tablillas del lineal B en 1956)*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Barcelona: Taurus.

Copleston, Frederick. (2001) *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.

Crespo Güemes, Emilio. (2000) *Homero, Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos.

Curtius, Ernest. (1962) *Historia de Grecia*. Buenos Aires: Editorial Ateneo.

Ferrater Mora, José. (1990) *Diccionario de Filosofía*, 4 volúmenes. Madrid: Alianza Editorial.

Finley, Moses. (1984) *La Grecia Antigua*. Barcelona: Ediciones Crítica

Gaiser, Konrad. (1968) *Platons Ungeschriebene Lehre*by. The Journal of Philosophy vol. 65 iss. 12. June 13. <https://libgen.li/edition.php?id=54589292>

García Yebra, Valentín. (1982) *Aristóteles, Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos

García Valdés, Manuela. (1988) *Aristóteles, Política*. Madrid: Editorial Gredos

García Gual, Carlos. (1995) *Los siete sabios y tres más*. Madrid: Clásicos de Grecia y Roma. Editorial Alianza.

García Gual, Carlos y De Cuenca y Prado, Luis Alberto. (1979) *Eurípides, Tragedias III*. Madrid: Editorial Gredos.

Gil Fernandez, Luis. (1995) *Aristófanes, Comedias I*. Madrid: Editorial Gredos.

Gómez Robledo, Antonio. (1963) *Meditación sobre la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grimal, Pierre. (1965) *Diccionario de la mitología griega y romana*. Traducción de la tercera edición francesa. Barcelona: Editorial Labor.

Jaeger, Werner. (1992) *Paideia*. Tercera reimpresión. Santafé de Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica.

www.bdigital.ula.ve

Lledó, Emilio. (2010) *El concepto «poíesis» en la filosofía griega*. Madrid: Clásicos Dykinson.

Krämer, Hans Joachim. (1968) *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, en: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Editado por H. G. Gadamer y W. Schadewaldt. Heidelberg: Winter, 1968; pp. 106-150.

Kirk, G. S. Raven, J. E. y Schofield, M. (2001) *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos

Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1983) *The presocratic Philosophers*. Segunda edición. United kingdom: Cambridge University Press.

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & Mckenzie, R. (1940) *A Greek-English lexicon*. Oxford (LSJ), Clarendon Press.

Macía Aparicio, Luis M. (2007) *Aristófanes, Comedias II*, Madrid: Editorial Gredos.

Macía Aparicio, Luis M. (2007) *Aristófanes, Comedias III*, Madrid: Editorial Gredos.

Marcovich, Miroslav. (1968) *Heráclito de Éfeso*. Mérida-Venezuela: Talleres gráficos universitarios.

M. D. Lara Nava, C. García Gual, J. A. López Pérez y B. Cabellos Álvarez. (2000) *Tratados Hipocráticos*. Madrid: Editorial Gredos.

Medina González, Alberto y López Férez, Juan Alberto. (1991) *Eurípides, Tragedias I*. Madrid: Editorial Clásica Gredos.

www.bdigital.ula.ve

- Ong, Walter. (1996) *Oralidad y escritura*. México: Fondo de cultura económica.
- Ortíz y Sans, José y Riaño, José M. (1998) *Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos más ilustres*. México: Editorial Porrúa.
- Pabón, José Manuel. (1995) *Homero, Odisea*. Barcelona: Editorial Planeta DeAgostini.
- Pabón, José Manuel. (1944) *Diccionario griego-español*. Segunda edición. Barcelona: Ediciones Spes.
- Parry, Milman y Parry, Adam. (1971) *The Making of Homeric Verse*. Oxford: Clarendon Press.
- Perea Morales, Bernardo. (1986) *Esquilo, Tragedias*, Madrid: Editorial Gredos.
- Pérez Jiménez, Aurelio y Martínez Díez, Alfonso. (2000) *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rey, Abel. (1961) *La madurez del pensamiento científico en Grecia*. México: Editorial Uteha.
- Tovar, Antonio. (1984) *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vernant, Jean-Pierre. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Ediciones Paidós
- Vernant, Jean-Pierre. (1973) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Vlastos, Gregory. (1963) *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* by Hans Joachim Krämer. Review *Gnomon* vol. 35 iss. 7. p. 641- 655.  
<https://libgen.li/edition.php?id=28369267>

Wolf, Friedrich August. (1795) *Prolegomena to Homer*. Nueva Jersey: Princeton Legacy Library.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)