



Universidad de Lisboa

Facultad de Letras

La cuestión antropológica del *Primer Alcibíades* a la luz de sus paradigmas

José Sebastián Castro Toro

Maestría en Filosofía

Disertación orientada por el profesor Ph. D. António Pedro Mesquita

Corrección de estilo por Luisa Fernanda Arroyave

2024

Resumen: La presente tesis aborda la cuestión de la naturaleza humana en el diálogo platónico *Alcibíades I* o *Primer Alcibíades*, centrando la atención en el uso de paradigmas como herramientas dialécticas usadas de forma implícita para guiar la investigación. Inicialmente, se establece el contexto del diálogo y se justifica una interpretación hermenéutica que lo considera auténtico y perteneciente a la etapa tardía de Platón. Luego, se explora la noción de paradigma en la dialéctica platónica, diferenciándola del ejemplo simple y situándola como una herramienta para descubrir similitudes estructurales entre diferentes dominios de la realidad. A continuación, se analiza detalladamente el texto del *Alcibíades I*, identificando y examinando los paradigmas utilizados para investigar la naturaleza humana a partir de la confluencia de tres elementos: el alma, el cuerpo y su relación. Se concluye que estos paradigmas usados para investigar la naturaleza humana pueden reunirse como una familia de antropologías característicamente platónicas. Esta familia de antropologías contrasta con las concepciones antropológicas de la época, como las de Homero o las órfico-pitagóricas, al interpretar el cuerpo como un instrumento que el alma está en capacidad de usar para hacerse virtuosa y ejercer la política.

Palabras clave: Platón, *Primer Alcibíades*, antropología filosófica, paradigmas.

Abstract: This thesis addresses the question of human nature in Plato's dialogue *Alcibiades I* or *First Alcibiades*, focusing on the use of paradigms as dialectical tools employed implicitly to guide the investigation. Initially, the context of the dialogue is established, and a hermeneutic interpretation is justified, considering it authentic and belonging to Plato's later period. Then, the notion of paradigm in Platonic dialectic is explored, distinguishing it from simple examples and positioning it as a tool to discover structural similarities between different domains of reality. Subsequently, the text of *Alcibiades I* is analyzed in detail, identifying and examining the paradigms used to investigate human nature from the convergence of three elements: the soul, the body, and their relationship. It is concluded that these paradigms used to investigate human nature can be grouped together as a family of characteristically Platonic anthropologies. This family of anthropologies contrasts with the anthropological conceptions of the time, such as those of Homer or the Orphic-Pythagorean, by interpreting the body as an instrument that the soul is capable of using to become virtuous and to engage in politics.

Keywords: Plato, *First Alcibiades*, philosophical anthropology, paradigms.

Agradecimientos

A mi hermano, por ser un compañero en la vida y en la inquietud filosófica.

A mi hermana, por enseñarme el amor desde la infancia.

A mis padres, por construir una casa en la montaña con vista al amanecer,
pues solo en el Valle de los Aburraes pude llevar a cabo esta labor.

A Manuela Flórez y Vittoria Moccia, por el cuidado cotidiano durante el último año.

A Don Virgilio Muñoz, Virgilio Iván y Dayana Álvarez, por haberme abierto hace años el portón de Balalaika, una reserva natural a salvo del ruido, donde pude concluir este texto.

A Andrés Acosta, por la guianza y la amistad.

A mis tatarabuelas, amasadas con estas tierras oscuras por dioses olvidados.

Contenido

La cuestión antropológica del <i>Primer Alcibíades</i> a la luz de sus paradigmas.....	1
Introducción.....	7
Capítulo I. El <i>Alcibíades</i>, tradición y problemas.....	13
1.1. Síntesis, tema y plan del diálogo.....	13
a. Síntesis.....	13
b. Tema y plan del diálogo.....	15
c. <i>Elenchus</i> en el <i>Alcibíades</i>	17
d. La cuestión antropológica.....	18
1.2. El <i>Alcibíades</i> en el marco de los debates platónicos contemporáneos.....	20
1.2.1. Presencia de la idea y debates relacionados.....	22
a. La expresión <i>αὐτὸ ταῦτό</i> en 129b y 130d y la tesis de una idea de <i>lo sí mismo en sí</i> 22	
b. Lo Mismo en sí mismo.....	27
1.2.2. El <i>Alcibíades</i> en el marco del debate unitarismo vs. desarrollismo.....	30
a. El unitarismo y el problema de la ordenación cronológica de los diálogos.....	31
b. Autoría y datación.....	35
Capítulo II. Paradigmas en los diálogos platónicos.....	38
2.1. El ejemplo común y la idea como paradigma.....	38
2.2. El ejemplo dialéctico.....	39
2.3. El paradigma dialéctico o metodológico.....	43
2.4. Paradigmas implícitos o lenguajes paradigmáticos.....	48
Capítulo III. El <i>Alcibíades</i> a la luz de sus paradigmas.....	57
3.1. <i>Elenchus</i> (103a-127d).....	57
3.1.1. Estructura del poseer. Introducción junto a la cuestión antropológica en el planteamiento socrático inicial (103b-104a).....	57
3.1.2. Caracterización de las posesiones de Alcibíades e introducción del lenguaje del dominio. Exploración de la posesión corporal y social para su uso paradigmático (104a-105e).....	59
3.1.3. El conocimiento como tipo de posesión y carencia fundamental de Alcibíades. Inicio formal del <i>elenchus</i> (106a-110c).....	63
3.1.4. Observaciones dialécticas alrededor de la cuestión antropológica. La certeza en lo corporal y la dificultad de lo inteligible (110c-116e).....	67

3.1.5. El cuidar y el confiar, a medio camino entre el lenguaje de posesión y el lenguaje de dominio (117a-119e).....	72
3.1.6. Narración sobre reyes persas y espartanos. La cuestión antropológica en los marcos del cuidado formativo y de la democracia ateniense (120a-124b).....	76
3.1.7. El arte para hacerse mejor. Primer intento de definición e introducción del lenguaje instrumental (124e-127d).....	80
3.1.8. El arte para hacerse mejor. Segundo intento: definición del cuidado de sí mismo y diferenciación entre el hombre y sus posesiones. Fin del elenchus (127e-128e).....	86
3.2. Investigación sobre el cuidado del hombre y definición de la naturaleza humana (128e-130c).....	91
3.2.1. Lo mismo en sí mismo como criterio para la correcta investigación de lo que es el hombre en sí mismo (129b1-4).....	91
3.2.2. La instrumentalidad y la vía paradigmática en la investigación de la naturaleza humana (129b5-129c6).....	92
3.2.3. El usuario y lo usado son siempre diferentes. El zapatero usa sus manos como el hombre usa el cuerpo y todos sus órganos (129c7-130a).....	95
3.2.4. Definición del hombre como su alma, usuaria y dirigente del cuerpo.....	96
3.3. Consecuencias de la definición del hombre y conclusión del diálogo (130c-135e). .	98
3.3.1. El logos es instrumento del alma, el diálogo no se da entre los rostros (130c-130e)	98
3.3.2. El conocimiento de sí mismo, la temperancia y el conocimiento de las posesiones (130e-131b).....	99
3.3.3. El paradigma de la visión en la interpretación del oráculo de Delfos y el arte de conocerse (131c-133c).....	101
3.3.4. El estado de esclavitud del joven Alcibíades. El cuidar y el usar como tipos de dominio. Todo poseer depende del conocimiento de sí (133c-135e).....	104
3.3.5. Conclusión. El conocimiento del alma como arte que mejora al hombre.....	107
Capítulo IV. Conclusiones.....	109
4.1. Paradigmas en el Alcibíades.....	109
4.1.1. Poseer.....	110
Principios estructurales.....	111
Funciones en el diálogo.....	113
4.1.2. Dominar o dirigir.....	115
Tipología por dirección del interés.....	118
Usar o paradigma instrumental.....	119
Cuidar o paradigma del cuidado.....	120

Funciones en el diálogo.....	122
4.1.3. El método paradigmático en el Alcibíades.....	125
4.2. La cuestión antropológica del Alcibíades a la luz de sus paradigmas: una familia de antropologías.....	129
Referencias.....	136
Índice de figuras.....	140

Introducción

La tesis presentada a continuación surge de nuestro interés por la cuestión de la naturaleza humana en la filosofía platónica. Tal interés nos llevó al *Primer Alcibíades* —de ahora en adelante simplemente *Alcibíades*¹—, por ser el diálogo donde tal cuestión antropológica se explora de manera más amplia antes de zanjarse en la consabida definición del hombre como su alma. Al centrarnos en el estudio de la cuestión antropológica en este diálogo, sin embargo, nuestro interés se volvió más exacto y nos enfocamos en la manera como dicha cuestión es desarrollada desde el inicio y no solo en el tercio final del mismo donde tal definición aparece como respuesta a la pregunta: ¿qué somos nosotros mismos?

Por supuesto, es difícil vislumbrar la manera como se desarrolla la cuestión antropológica hasta su aparición explícita en el último tercio del diálogo, en vista de que los primeros dos tercios del *Alcibíades* constituyen un *elenchus*² encargado de llevar a Alcibíades de la creencia en su absoluta superioridad frente al resto de los hombres al reconocimiento de las carencias de su alma y de su profunda ignorancia. Ese trabajo refutatorio, que pasa por hacerle reconocer a Alcibíades que ignora las cosas más fundamentales para alcanzar su ambición de dirigir la *polis* —tales como lo justo y lo conveniente—, parte no obstante de investigar las bases en que Alcibíades fundamenta su presunción de superioridad humana, tal como la identificación implícita entre la cantidad o cualidad de posesiones corporales —belleza, tierras o dinero— y el valor de un individuo.

Sócrates investiga entonces a lo largo del *elenchus* la naturaleza del poseer, para demostrarle al joven que él no es sus posesiones y que, por tanto, el hecho de poseer cualidades físicas o cosas materiales no lo hace superior a ningún otro hombre. Tal como con el poseer, Sócrates investigará la naturaleza de varias relaciones entre el hombre y las cosas —como entre el artesano y sus instrumentos—, no solo refutando creencias del joven, sino introduciendo en el proceso *modelos* que serán empleados para investigar la relación entre los elementos que al

¹ En ningún punto de este diálogo nos referimos al llamado *Alcibíades Menor* o *Segundo Alcibíades*, diálogo que desde la antigüedad hasta nuestros días ha sido considerado espurio. Por tanto, de aquí en adelante con *Alcibíades* nos referimos al diálogo llamado en diversas ediciones *Alcibíades I*, *Alcibíades primero* o *Alcibíades mayor*.

² Ver Capítulo I, sección 1.1.c.

principio del diálogo se han enunciado como aquellos de los cuáles se parte a la hora de preguntarse por la naturaleza humana: el alma y el cuerpo.

Ahora bien, esta observación de que la investigación de la naturaleza humana es antecedida y guiada por la investigación de algunos tipos de relación protagonizadas por el hombre —el poseer, el dirigir, el cuidar y el usar— y que estos actúan como modelos para investigar la naturaleza humana, nos llevó a plantear la hipótesis de que la cuestión antropológica se desarrolla a lo largo del *Alcibíades* con un método similar al de los *paradigmas* explicados por el Extranjero en *Sofista* y *Político*.

Según esa hipótesis, era necesario para nosotros atender a tales paradigma para investigar *la manera* como se desarrolla la investigación de la cuestión antropológica a lo largo del diálogo y no solo en el tercio último donde esta emerge de forma explícita.

Al revisar la literatura disponible, nos dimos cuenta de que los dos elementos en los que nuestro interés se enfocaba no eran especialmente tratados: si la cuestión antropológica es opacada por la discusión del tema del autoconocimiento, los paradigmas desarrollados a lo largo de los dos tercios del diálogo usadas para investigar la naturaleza humana —según detectamos en nuestra lectura inicial— es un tópico inexplorado. Asumimos por tanto la necesidad de explorar tal hipótesis como un problema que debía ser investigado y nos dedicamos a la tarea de estudiar en el *Alcibíades* los paradigmas empleados para tratar la cuestión antropológica, siguiendo nuestra observación inicial de que mediante ellos se llega a la definición del hombre como el alma en tanto *usuaria* y *dirigente* del cuerpo.

Para esta primera identificación de los paradigmas teníamos en mente el trabajo de Lane (1998) sobre *Político* que estudia el uso y teorización de los paradigmas por el Extranjero como complementos del método de definición por división. No obstante, cualquiera que esté relacionado con *Sofista*, *Político* y *Alcibíades* puede prever una dificultad en nuestra hipótesis: a pesar de que Sócrates alude al uso de *paradigmas* en 131c-133c, cuando introduce el paradigma de la visión como medio para interpretar el oráculo de Delfos (ver 3.3.3.), no lo hace en el resto del diálogo y, especialmente, no lo establece explícitamente como método para investigar la cuestión de la naturaleza humana. Mucho menos lo hace para guiar la *división*, según esta

aparece empleada en *Sofista* y *Político*. Por otro lado, el método de los paradigmas implementado en *Sofista* y *Político* es en ambos casos establecido explícitamente como método guía para descubrir el modo en que la investigación debe proceder en sus divisiones para atrapar al sofista y al político y llevar a buen término la tarea emprendida.

Por tanto, era necesario para nosotros aclarar la noción de paradigma de manera que pudiéramos diferenciar el método paradigmático del mero uso de ejemplos —valorando que la alusión en 131c-133c podría ser a la noción común de *paradigma* como ejemplo— y concebirlo separado de la división, tal como aparece en *Alcibíades*.

Estos problemas los sintetizamos en la pregunta que tomamos como norte: ¿qué paradigmas se usan a lo largo del *Alcibíades* para desarrollar la cuestión antropológica?

En las siguientes páginas abordamos esta pregunta en cuatro pasos. En nuestro primer capítulo, realizamos una síntesis del *Alcibíades*, de su estructuración temática y de la cuestión antropológica en el marco de su tema central: el cuidado del hombre. Igualmente, reseñamos los debates académicos más relevantes para el diálogo y nuestra investigación y establecemos las posturas hermenéuticas necesarias para establecer el modo en que interpretamos el texto: autenticidad, datación, cronología y unitarismo son nuestras preocupaciones principales en este capítulo inicial. Allí ofrecemos entonces las justificaciones necesarias para nuestra lectura del *Alcibíades* como un diálogo platónico de vejez.

Después, en el segundo capítulo, estudiamos los paradigmas como instrumentos en el marco de la dialéctica platónica. A partir de nuestras propias lecturas del *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, y en conversación con los trabajos de Lane (1998) y Delcomminette (2013), diferenciamos el uso de ejemplos comunes con el cual los interlocutores de Sócrates ofrecen casos sensibles cuando se les pregunta por aquello que algo es —como el caso del *Hippias* y su enumeración de cosas bellas ante la pregunta por *lo bello*—, del uso de ejemplos dialécticos empleado en los diálogos mentados y en el *Alcibíades* como medios para inducir la intelección de las estructuras relacionales que son usadas como *paradigmas*.

La diferenciación entre el paradigma y el ejemplo (que en griego se denominan con la misma palabra: *παράδειγμα*), es que el primero, según lo entendemos aquí, descubre y plantea de

forma hipotética para la investigación dialéctica una similitud estructural entre dos cosas o campos de la realidad. La función del paradigma es guiar la investigación por la vía de *lo más fácil a lo más difícil*, yendo del estudio de la estructura del campo de la realidad más conocido por los interlocutores —por ejemplo, el uso de herramientas de corte por el zapatero— a la investigación de tal estructura en la realidad que es objeto de investigación del ejercicio dialéctico —como la naturaleza humana, desde la perspectiva de la relación de uso existente entre el alma que es usuaria y el cuerpo que es instrumento.

La función del ejemplo en el marco de la dialéctica, según aquí mismo ejemplificamos, es guiar la identificación de las reglas que constituyen las estructuras planteadas como paradigmas. En tanto estas estructuras son sistemas de reglas o principios estructurales definiendo relaciones entre cosas, a pesar de que los ejemplos presenten estas estructuras relacionando cosas sensibles, ellas son como tal inteligibles y aprehensibles únicamente por la razón, según Delcomminette (2013, p. 153). De tal manera, los ejemplos en la dialéctica sirven para guiar la razón en su labor de identificar relaciones comunes en múltiples casos sensibles, relaciones que, naturalmente, no son cosas perceptibles por los sentidos.

El paradigma, a continuación, plantea tal estructura relacional como hipotética naturaleza de una realidad más difícil, no aprehensible por los sentidos, guiando la labor de la dialéctica en su investigación de lo que algo *es*, como aquello que es el hombre en el caso estudiado por el *Alcibíades*. Dado que el método paradigmático en el *Alcibíades* no se introduce de manera explícita, partimos de los casos del *Teeteto*, *Sofista* y *Político* para evidenciar cómo los paradigmas operan tácitamente a manera de *lenguajes* que traen consigo una parte estructurada de la realidad, invocándola mediante el uso de elementos léxicos y gramaticales que nos permiten detectarlos, tal como en *Político* el Extranjero detecta que tácitamente se han guiado por el paradigma del pastor de rebaños para comprender la labor propia del político.

En el tercer capítulo, partiendo de que los elementos fundamentales de la cuestión antropológica en el diálogo son el alma, el cuerpo y su relación; llevamos a cabo una lectura analítica de la totalidad del texto, enfocada en el planteamiento de paradigmas para determinar la naturaleza de dicha relación entre el cuerpo y el alma como el elemento central para definir lo que el hombre es. En vista de que los paradigmas son aquí empleados de manera implícita —sin

decir qué son los paradigmas, cómo funcionan o en el marco de qué tipo de método se implementan— llevamos a cabo el análisis atendiendo a los lenguajes con los cuáles estructuras como el poseer o el usar son introducidas a manera de paradigmas, según se determinó en el capítulo anterior, para investigar cómo se relacionan el alma y el cuerpo. Enfocamos las secciones del texto donde las distintas estructuras —el poseer, el dirigir, el usar y el confiar— son tematizadas, las razones por las que tal tematización ocurre y los momentos en que se evidencia que su investigación sirve a algún a la investigación de la naturaleza del hombre, es decir, en que puntualmente se usan como paradigmas. Igualmente, resaltamos los ejemplos usados en la investigación de cada estructura y su relación con las otras temáticas desarrolladas en el diálogo.

En el cuarto capítulo presentamos nuestras conclusiones. Primero, ofrecemos una síntesis de los resultados del análisis desarrollado en el capítulo anterior, estructura por estructura, resaltando los principios estructurales que las diferencian y comentando las funciones cumplidas por cada una al emplearse como paradigmas en el desarrollo de la investigación sobre la naturaleza humana. Respondiendo, por tanto, nuestra pregunta de investigación. Igualmente, analizamos el uso global de los paradigmas en el diálogo, a partir no solo de los relacionados a la cuestión antropológica, sino incluyendo también el paradigma de la visión y el espejo — enunciado de tal manera en el texto—, cuyo objetivo en el diálogo es la interpretación del oráculo de Delfos que lleva a la detección en el alma de una parte más noble que el resto, exponiendo por tanto una doctrina de la composición del alma. Es resultado de nuestra investigación evidenciar como resultados del diálogo la investigación de estas estructuras.

Finalmente, concluimos con un comentario donde interpretamos estos paradigmas que desarrollan la cuestión antropológica como miembros de una familia antropológica distinguible y característica del *Alcibíades*. En este breve comentario señalamos que, dada la lectura paradigmática en que cada estructura ofrece una hipótesis sobre la naturaleza humana, lo que tenemos ante nosotros en el diálogo no es *una* antropología filosófica, sino una familia de antropologías con tres rasgos fundamentales en común: la diferenciación ontológica entre el alma y el cuerpo, la superioridad de la primera sobre el segundo y la proveniencia corporal de los paradigmas empleados (poseer, dominar, cuidar y usar). Con lo cual, a pesar de que todos los

paradigmas sirvan al propósito de señalar la superioridad del alma sobre el cuerpo, es mediante el uso paradigmático de acciones comúnmente asociadas al cuerpo que se dirige la investigación sobre la naturaleza humana e incluso sobre el funcionamiento interno del alma. No obstante, será fruto de toda la investigación que aquellas acciones que en principio *parecen* protagonizadas por el cuerpo (poseer, dominar, cuidar o usar), son en verdad agenciadas por el alma; con ello, la absoluta subordinación del cuerpo es sostenida por Sócrates como lo propio de la naturaleza humana.

En nuestras páginas finales, partiendo de nuestros resultados para vislumbrar un horizonte investigativo posterior, avanzamos un contraste entre esta familia de antropologías platónicas y algunas antropologías populares en la época de Platón: la antropología homérica y la órfico-pitagórica. Observamos que desde la tradición homérica, y pasando por la órfico-pitagórica, se realiza un diferenciamiento cada vez más radical entre cuerpo y alma, donde esta ocupa el lugar superior, algo que Platón ejecuta de manera superlativa y coherente a lo largo de nuestro diálogo. Nos enfocamos en el hecho de que las distintas valoraciones del cuerpo ofrecidas por los paradigmas del *Alcibíades* representan un aporte particular en este contexto cultural, pues de una fuente de vicio y esclavitud, el cuerpo pasa a ser visto como un elemento del cual el alma toma cuidado y como un instrumento que puede servirle para cumplir sus propósitos, con lo cual deja de percibirse meramente como una prisión o tumba —el caso de los órfico-pitagóricos—, para concebirse según el paradigma instrumental como un cuerpo-instrumento que proyecta y abre la naturaleza del hombre hacia la acción política, con la felicidad y la virtud propias y de los ciudadanos como meta.

Capítulo I. El *Alcibíades*, tradición y problemas

1.1. Síntesis, tema y plan del diálogo

a. Síntesis

El *Alcibíades* nos presenta la primera conversación ocurrida entre Sócrates y un joven que será clave en la historia de la antigua Atenas, debido a su papel en la derrota ateniense por parte de Esparta en las Guerras del Peloponeso: el general Alcibíades. Hasta el momento en que el diálogo acontece —al final de la adolescencia de Alcibíades, según Sócrates nos informa, por lo que deberíamos situarnos alrededor del 430 a. de C. frente a un Sócrates de 40 años y un Alcibíades de 20— el *daimón* que increpa y previene a Sócrates le ha prevenido de acercarse al joven, limitándose a vigilar su crecimiento y la manera displicente como trata a todos aquellos hombres que atraídos por su belleza tratan de ganar sus favores como amante.

El *daimón* finalmente le indica a Sócrates que dialogue con el joven dada la inminencia de un acontecimiento: Alcibíades, convencido de que es superior al resto de los hombres, y especialmente superior entre los atenienses, se prepara para intervenir en la próxima sesión de la asamblea de Atenas, con la intención de mostrar su valía y conseguir que la asamblea lo convierta en líder de la ciudad.

Sócrates, en su amor e interés por el bienestar del joven, consciente de las falencias en su educación, lo interpelará para persuadirlo de que antes de intentar satisfacer sus ambiciones debe educarse y cuidar de sí mismo, pues en su estado actual fracasaría en el intento. Antes de convencer a la asamblea, Sócrates le demandará al joven que le demuestre no solo en qué se basa su presunta superioridad sobre el resto de los hombres, sino también que lo convenza, tal como pretende convencer a la asamblea, de que está capacitado para dirigir los asuntos propios de la ciudad: ¿pretende aconsejarlo sobre lo más conveniente y justo con respecto a sus asuntos?, ¿sabe Alcibíades cuáles son los asuntos propios de los ciudadanos?

El joven accederá a escucharlo y entonces Sócrates practicará en él un *elenchus* que se extenderá a lo largo de los dos primeros tercios del diálogo, durante los cuales desarrollará temáticamente los paradigmas del poseer, el dominar, el usar y el cuidar como instrumentos dialécticos para la argumentación. Tras este *elenchus*, Alcibíades reconocerá que ignora

completamente lo justo, lo conveniente e, incluso, cuáles son como tal los asuntos propios de los atenienses. De hecho, Sócrates logrará hacerle ver que al desconocerse a sí mismo, desconoce la diferencia entre él y sus pertenencias físicas, por lo cual se considera superior al confundir los atributos de su cuerpo con las virtudes de lo que él es en tanto hombre, su alma, que el joven descubrirá carente. Ignorante de sí mismo y de la naturaleza del hombre, Sócrates le mostrará a Alcibíades que ignora no solo el significado de cuidar de sí mismo, sino también, necesariamente, el de cuidar de la *polis*.

El último tercio del diálogo nos presentará un ejercicio positivo de investigación dialéctica. Conseguido el reconocimiento de Alcibíades de su penosa situación de ignorancia —y, por tanto, su necesidad de otros hombres—, Sócrates emprenderá con su interlocutor la investigación sobre qué significa cuidar de sí mismo, para lo cual deberá investigarse, en primer lugar, la naturaleza de lo cuidado: el hombre.

Siguiendo la pista del oráculo de Delfos, Sócrates planteará la cuestión de la naturaleza humana sirviéndose de los paradigmas del poseer, el dominar, el usar y el cuidar para aprehender la difícil relación entre el alma y el cuerpo. Como resultado de los principios que rigen estas relaciones —el poseedor y lo poseído son siempre entidades distintas—, Sócrates diferenciará de manera radical el alma del cuerpo en tanto posesión, instrumento u objeto de cuidado y concluirá en 130c que el hombre es su alma en tanto usuaria y dirigente del cuerpo.

Esta definición, no obstante, será declarada inexacta por no haber seguido el principio establecido en 129c para guiar la investigación. Pues al preguntarse cómo debía interpretarse el *conócete a ti mismo* y qué vía debían seguir para conocerse, Sócrates estableció que solo tras conocer *lo mismo en sí mismo* (*αὐτὸ ταῦτό*) —en un uso claro del lenguaje de la idea— podrían conocer con certeza lo que el hombre es en sí mismo. A pesar del incumplimiento de esta vía, el diálogo procede a derivar las consecuencias de la definición y a profundizar todavía más la definición de lo propiamente humano indagando en el alma, mediante el paradigma de la visión, la parte donde residen las virtudes del conocimiento y la sabiduría —el intelecto— en el alma, plantando un alma compuesta donde el intelecto debe *dominar* las pasiones para obtener temperancia, la excelencia poseída por el hombre que sabe lo que es en sí mismo y sabe, por tanto, cuidar de su alma y no de su cuerpo o sus posesiones. Concluyendo así con un viraje

completo al respecto del punto de inicio, donde Alcibíades se consideraba superior confundiendo con su belleza, su estatura y el resto de sus posesiones materiales y familiares.

Alcibíades, convencido de la importancia del cuidado de sí, afirma que de ese momento en adelante será él quien persiga a Sócrates, pues este ha logrado su objetivo de mostrar que es invaluable para las ambiciones políticas del joven. Tanto Sócrates como Alcibíades, por tanto, se comprometen a seguir investigando cómo cuidar de sí mismos para librarse de la corrupción que amenaza en Atenas y hacerse los más virtuosos posible.

b. Tema y plan del diálogo

Lachance (2010, pp. 58-58) sostiene, a nuestro juicio de manera correcta, que el Alcibíades puede dividirse en dos secciones que forman una totalidad sistemática alrededor del tema del cuidado del hombre.

La primera parte corresponde a un *elenchus* que inicia formalmente en 106c, antecedido a manera de prólogo por el cortejo amoroso de Sócrates (103a-106c). En este *elenchus*, Sócrates conduce a Alcibíades de la presunción de superioridad al inicio del diálogo, al reconocimiento total de su ignorancia en 127d, tras un reconocimiento parcial en 117a. Esta parte incluye también la narración sobre las posesiones, ventajas y formación de los reyes espartanos y persas entre 120a y 124b que sirve como un argumento para convencer a Alcibíades de que son estos líderes sus verdaderos oponentes y que debe educarse y cuidar de sí. En el Capítulo III, veremos cómo en esta parte, normalmente juzgada como *negativa*, se tematizan las relaciones que en la segunda parte serán empleadas de manera paradigmática para responder a las preguntas de qué es el hombre y cómo cuidarlo.

La segunda parte nos presenta la investigación encargada de desarrollar el tema central del diálogo: el cuidado de *sí mismo* o cuidado del hombre, tema dentro del cual se encuentra como eje la cuestión antropológica a la que nosotros nos dedicamos con especial atención. También se desarrollará aquí una profundización en el alma compuesta que al dominar las pasiones adquiere temperancia (*σωφροσύνη*) como fruto del conocimiento de su naturaleza.

Nótese que la comprensión del cuidado del hombre como tema del diálogo engloba adecuadamente otros temas propuestos por la tradición como temas del diálogo: el

autoconocimiento, la ambición, y la política; todos conectados en el diálogo con la adecuada percepción de aquello que significa cuidar del hombre, sea en un plano individual o en el plano político donde, según se concluye en el diálogo, el dirigente debe hacer virtuosos a los ciudadanos.

En resumen, el diálogo se desarrolla temáticamente en los siguientes pasos:

1. Elenchus. ¿Cuáles son las capacidades que hacen a Alcibíades superior y capaz de dirigir la ciudad? (103a-127d).

I. Cortejo inicial (103-106)

Primera refutación: ¿Alcibíades conoce lo justo por descubrimiento propio? (109c-110d)

Segunda refutación: ¿Alcibíades aprendió lo justo de un maestro? (110d-112d)

II. Indicaciones sobre la dialéctica (112e-113c)

Tercera refutación: ¿Alcibíades conoce lo útil? (113d-116e)

Primer reconocimiento de ignorancia por parte de Alcibíades (116e-117a)

III. Reflexión sobre la naturaleza de la ignorancia y el error. Solo yerra quien cree que sabe, no yerra quien se confía en aquellos que saben. (116e-120e)

Narración sobre los reyes espartanos y persas. Los verdaderos oponentes de Alcibíades. (120e-124b)

IV. Cuarta refutación: ¿Cuál es la excelencia necesaria para dirigir hombres y cuál es el arte que permite mejorarse para alcanzar tal excelencia?

2. Investigación sobre el cuidado del hombre

I. Cuestión antropológica. Definición del hombre como su alma en tanto usuaria y dirigente del cuerpo

II. Paradigma de la visión en la interpretación del oráculo de Delfos y el conocimiento del alma.

III. El conocimiento de sí, el alma compuesta y el intelecto que domina las pasiones adquiriendo temperancia.

IV. Cuidar al hombre es hacerlo virtuoso. Cuidar la polis es hacer virtuosos a sus ciudadanos.

c. Elenchus en el Alcibiades

A propósito del trabajo de Vlastos (1994) que establece un tipo de elenchus estándar orientado a la demostración positiva de verdades morales (p. 5), el elenchus al que asistimos en el Alcibiades no podría estar más lejos de este modelo establecido guiándose principalmente por su estudio del caso del *Gorgias* (pp. 17-28). Tal como detallamos atrás, el objetivo del elenchus en nuestro diálogo consiste en conducir a Alcibiades hacia el reconocimiento de su ignorancia para convencerlo de que debe educarse y cuidar de sí mismo. Esto se lleva a cabo mediante la refutación de cada uno de los conocimientos que Alcibiades presume estar en capacidad de mostrar para destacar en la asamblea de Atenas y guiar la ciudad.

Lograda la meta de que Alcibiades se reconozca en *atopía* y se sienta avergonzado de su situación, queda abierto el camino para demostrarle al joven que él, Sócrates, es necesario para alcanzar sus ambiciones políticas en tanto puede guiarlo en el conocimiento de las cosas que debe aprender (no debe olvidarse que todo nuestro diálogo se desenvuelve en un contexto de cortejo basado en la premisa de que Sócrates es el único amante del alma que es Alcibiades). En este sentido, el *elenchus* del Alcibiades se encontraría más cerca del caso atípico del *Meno* reconocido por Vlastos (1994, p. 5), aunque este no sea un diálogo que él considere socrático. Concordamos, pues, con Lachance (2010, p.109) en su conclusión general de que el camino teórico hacia un *elenchus* estándar debe pasar por la valorización independiente de cada diálogo en que este se presenta, incluyendo el Alcibiades. El hecho, pues, de que se presente un elenchus en el Alcibiades no tiene para nosotros ninguna implicación para la interpretación o datación del diálogo, pues tales implicaciones dependen de que se acepte la teoría de un *elenchus* estándar propuesta por Vlastos (1994), así como de la tesis desarrollista del pensamiento platónico de la cual nos desligamos a lo largo de este capítulo.

En cuanto al método observado en el *Alcibíades* en el último tercio, en palabras de Lachance (2010), este corresponde a “un método cercano al *elenchus* en cuanto que se basa en preguntas y respuestas, pero que no es *elenchus*, ya que no hay contradicción de la tesis inicial del interlocutor”³ (p. 105). Tal método que no procede de manera refutativa, sino que desarrolla tesis positivas, y no solamente del ámbito moral —no lo es la cuestión antropológica en sí—, es, de acuerdo con nuestra hipótesis, un método basado en el uso de paradigmas, según veremos en el capítulo siguiente.

d. La cuestión antropológica

Con *cuestión antropológica* nos referimos entonces a la pregunta que aparece explícitamente en 129a-b, cuando Sócrates establece que no es posible averiguar cuál es el arte que puede ayudarle a Alcibíades a cuidar de sí mismo sin saber primero lo que ellos mismos son. No obstante, de manera más detallada, nos referimos con *cuestión antropológica* a la indagación por el hombre que tiene en cuenta el cuerpo, el alma y su relación, cuestión que se desarrolla a lo largo del diálogo hasta que se resuelve en la cuestión del alma en el fragmento 128b-130c.

En el *Alcibíades*, la cuestión antropológica se comienza a estructurar en sus elementos fundamentales desde el primer párrafo, cuando Sócrates afirma que él puede explicar por qué todos los amantes de Alcibíades han huido ante su presunción de superioridad y solo él ha permanecido (103b-104a). Desde este primer momento, Sócrates expone la cuestión en los siguientes términos:

Pero quiero explicarte la razón de por qué te has mostrado tan arrogante. Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano; es cierto que tus recursos son grandes, como para no necesitar nada, comenzando por el cuerpo y finalizando en el alma. (Platón, 2013, p. 104a)

Desde el principio, pues, los elementos que aparecerán más tarde relacionados de diferentes maneras en el ejercicio de definir lo que el humano *es* están ya determinados: el cuerpo (*τοῦ σώματος*) y el alma (*τὴν ψυχήν*)⁴. Sócrates continúa enunciando aquellas cosas de las que

³ Todas las traducciones de lenguas modernas al castellano son de nuestra autoría a menos que se indique lo contrario.

⁴ Nótese que en su primera aparición, cuerpo y alma son enunciados como recursos que Alcibíades posee en un alto grado de calidad. No hay ninguna subordinación entre ellos —si se dedujera alguna por el orden de la enumeración, el cuerpo vendría primero— ni se identifica a Alcibíades con ninguno de los dos.

Alcibíades presume, tales como su riqueza monetaria, su procedencia familiar y amistades de influencia que le custodian, primordialmente Pericles, y guía el hilo de su primer argumento en 105a-c a la descripción de las ambiciones políticas y de fama universal por dentro y fuera de Grecia que el joven ateniense está en camino de realizar. Mediante su diagnóstico de estas ambiciones, Sócrates fundamenta dos cosas, primero, que él es indispensable para el joven Alcibíades y que sin él este no podrá realizar sus deseos, lo que se dispondrá a demostrar a lo largo del diálogo exhibiendo la ignorancia del mozo y convenciéndolo de que le puede ayudar a sobrepasarla; segundo, que es precisamente por el hecho de tener esas ambiciones, por querer ser más de lo que es y tener más de lo que tiene, que Sócrates le ama y no le abandona:

Porque creo que si alguno de los dioses te dijera: ‘Alcibiades, ¿es que quieres vivir teniendo lo que ahora posees, o bien morir al instante si no te va a ser posible el adquirir mayores cosas?’. Soy de la opinión que preferirías morir. (Platón, 2013, p. 105a)

De manera indirecta, en este inicio del diálogo, Sócrates traza el desarrollo del resto, pues si no solo las riquezas, la belleza física y la influencia familiar son recursos o posesiones de Alcibíades, sino también su cuerpo y su alma, ¿qué es *en sí mismo* Alcibíades y cómo puede adquirir mayores cosas? ¿Qué es cualquiera de nosotros y cómo puede ocuparse de sí mismo y no solo de las cosas que posee?

Esta cuestión se entronca entonces con el tema del cuidado de sí mismo en tanto la definición de ese *sí mismo* se refiere necesariamente a lo que sea el hombre. Si en la pregunta ¿qué somos nosotros mismos?, el objeto y el sujeto de la pregunta se refieren a la misma cosa — desde el principio problematizada desde el cuerpo, el alma y su relación— lo que compete analizar para estudiar esta cuestión en el diálogo es la manera en que la misma se desarrolla hasta arribar a la definición en 129b-130d, así como las consecuencias que de ella se derivan para los objetivos del diálogo.

1.2. El *Alcibíades* en el marco de los debates platónicos contemporáneos

El *Alcibíades* fue considerado parte integral del *corpus* platónico desde la antigüedad⁵ hasta que Schleiermacher abrió un debate sobre su autenticidad. Para el filólogo alemán, el diálogo era de una calidad literaria tan pobre —una masa carente de interés y de unidad estructural— y su fondo filosófico tan reducido —limitado al súbito y superficial tratamiento del autoconocimiento en la sección final— que no se podía considerar escrito por el mismo autor de obras como *Fedón*, *Banquete* y *República* (Schleiermacher, 1809, p. 293).

Que el diálogo hubiera sido establecido por la tradición neoplatónica como la introducción a los estudios de Platón, no le hacía ningún favor a la dignidad del texto. Bajo la ilustrada mirada hermenéutica de Schleiermacher (1809), esta característica generaba más sospechas que certezas: ¿por qué Platón escribiría una introducción a su propia filosofía? Estos rasgos sugerían, más bien, que el diálogo era otro de los pseudoplatónicos que la tradición nos había heredado, un espurio compuesto en el mejor de los casos por alguno de los discípulos de Platón en la Academia, pero que de ninguna manera contenía en su composición el auténtico *platonische Geist* del filósofo artista.

Por si fuera poco, el diálogo presenta una mezcla de elementos que dificultan su agrupamiento. De acuerdo con la valoración de Schleiermacher (1809, pp. 294-296), si bien el texto se asemeja a un diálogo socrático temprano, carece, no obstante, de la característica *ironía* socrática, presentando un Sócrates más erístico que dialéctico y abordando problemas que aparecen en diálogos tardíos y doctrinales de manera superficial y poco metódica. Es decir, estaríamos ante un híbrido que no solo no concluye en *aporía*, como se espera de un diálogo temprano donde se practique el *elenchus* socrático, sino que no ofrece un desarrollo positivo profundo de ninguna cuestión doctrinaria. En resumen, estaríamos frente a un texto que por su mediocridad no le aportaría nada ni al más novato de los lectores.

Los problemas de la autoría del diálogo, así como de su consecuente datación y ordenación en el *corpus* platónico no han hecho sino avivarse desde entonces. Estos, a su vez, han sido

⁵ El *Alcibíades* hace parte de la cuarta entre las nueve tetralogías propuestas por Trásilo alrededor del siglo I d. C. para ordenar los diálogos auténticos de Platón más sus cartas. Estas obras estaban acompañadas de nueve obras catalogadas como espurias pero, que circulaban como representativas de Platón y la Academia (Cooper, 1997).

seguidos por un auge académico en el interés académico por el diálogo, dado su tratamiento de diversos temas de importancia para el pensamiento platónico, tales como la política⁶, el autoconocimiento, el oráculo de Delfos, la presencia de la teoría de las ideas en distintos pasajes, la mención al dios que se refleja en la parte más noble del alma o el tipo de *elenchus* que se desarrolla a lo largo del diálogo.

No obstante, hay un punto del cual este avivamiento da cuenta como consenso entre defensores y detractores en abierta contradicción con los argumentos del debate originalmente abierto por Schleiermacher: no hay duda hoy en día de la calidad literaria y del valor filosófico del diálogo en cuestión. En palabras de Smith (2004), uno de los detractores contemporáneos más fuertes del diálogo:

la autenticidad del diálogo no sería una cuestión tan tentadora si sus temas, elementos dramáticos o argumentos estuvieran mal concebidos, fueran insignificantes desde el punto de vista histórico o carecieran de interés filosófico. Sin embargo, ninguno de estos es el caso (p. 94).

Si los argumentos de la baja calidad y supuesta incoherencia del diálogo por los que originalmente Schleiermacher desterró al Alcibíades han sido sobrepasados incluso por parte de sus detractores contemporáneos, ¿qué impide que este diálogo sea reincorporado de manera unánime al *corpus* platónico auténtico?

Según Smith (2004), esta reintegración tendría consecuencias graves para lo que él llama “doctrinas platónicas genuinas” (p. 95), pues la manera en que estas cuestiones se desarrollan en el *Alcibíades*, así como su forma literaria, forzarían la revisión de algunos consensos que según Smith (2004) se han alcanzado sobre el pensamiento platónico global, consensos propios del siglo XX donde el *Alcibíades* no fue tenido en cuenta para tal discusión.

De todas las amenazas a las doctrinas platónicas genuinas, la más grave se encontraría en las líneas de interpretación que leen en la expresión *αὐτὸ ταῦτό* presente en 129b y 130d la mención a una idea, pues si el diálogo fuera auténtico, de acuerdo con Smith (2014), implicaría sumar una “forma platónica del sí mismo” (p. 105) problemática para la teoría de las ideas. Esto, entre otras cosas, por los debates sobre la datación del *Alcibíades*, que si se resolvieran en una autenticidad

⁶ Ver el libro de Archie (2015) para una lectura del *Alcibíades* enfocada en este aspecto central del diálogo.

del diálogo como temprano implicarían una mención de la idea en un diálogo temprano, lo cual resulta problemático para una postura desarrollista defendida por Smith (2014) como ortodoxia de la teoría de las ideas.

A continuación, nos enfocaremos, primero, en la discusión sobre la presencia de la idea en el *Alcibíades*, para ocuparnos luego de las implicaciones de tal presencia en el marco del debate desarrollismo-unitarismo.

1.2.1. Presencia de la idea y debates relacionados

a. La expresión *αὐτὸ ταῦτό* en 129b y 130d y la tesis de una idea de *lo sí mismo en sí*

Recuperemos entonces con mayor detalle lo que ha sido argumentado hasta el trecho 129b-130d. Sócrates ha logrado convencer a Alcibíades de lo siguiente:

- En contra de su presunción inicial de autosuficiencia, Sócrates consigue demostrarle a Alcibíades que este lo necesita, al señalarle que ignora la naturaleza de sus propias ambiciones políticas. Alcibíades no logra explicar en qué consistiría el rol que desea tener a la cabeza de la asamblea de Atenas.
- Esto quiere decir que la belleza, la inteligencia, las influencias familiares y la riqueza son todas características que no bastan para ejercer la labor política; además, son contrarias a la pretensión de autosuficiencia, Sócrates convence a Alcibíades de que él *no es* ninguna de estas cosas y que debe aprender a diferenciar entre él y sus pertenencias, para diferenciar las cosas que le convienen a él de las que le convienen a las cosas que le pertenecen.
- No bastando su belleza física, su inteligencia, sus influencias familiares o su riqueza para ejercer un rol político primeramente caracterizado como *dar consejo* o *cuidar* los intereses de la ciudad, Alcibíades debe adquirir, primero, el conocimiento de un arte que le permita subsanar sus falencias, perfeccionándose; segundo, el conocimiento del arte que le permita hacerse excelente en la *praxis* de gobernar sobre los hombres en tanto

negocian y hacen uso de los otros hombres, caracterizaciones ofrecidas por Alcibíades de lo que acontece en la *polis* (125b-126a).

- Sócrates puede ayudar a Alcibíades a conseguir estas cosas. Para tal fin se debe descubrir un arte que sirva para mejorar al hombre, no obstante, y así arribamos al fragmento en cuestión, para conocer tal arte se debe conocer primero ¿qué somos nosotros mismos? (128e, *τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;*)
- Llegados a esta pregunta central, en 129a Sócrates refuerza la centralidad de comprender y tratar esta cuestión trayendo de nuevo a la escena el oráculo de Delfos, que ya había aparecido en 124a al final de la exposición de las posesiones y cualidades de persas y espartanos para indicar que el verdadero reto es conocerse a sí mismo y superar a todos los hombres en tanto tal, no a los atenienses. Pregunta, entonces, ¿es una tarea fácil o difícil la que encarga el oráculo? Sin importar su dificultad, Sócrates asegura que tal conocimiento es la clave para saber cómo tomar cuidado de sí, cómo hacerse mejor; y que sin tal conocimiento dicha labor no es posible.
- Entonces, Sócrates introduce la expresión que tendremos que tratar a continuación como el criterio o condición previa para abordar la pregunta; ¿qué somos nosotros mismos? (*τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;*), planteada en 128e. En primer lugar, asegura Sócrates, se debe pensar la manera en que lo *αὐτὸ ταῦτό* pueda descubrirse (129b), a lo cual seguirá la investigación mediante el hecho mismo del diálogo, preguntándose quiénes sostienen el diálogo y *usan* el logos, que llevará a la definición del hombre como su alma, una definición cuya exactitud será puesta en duda porque Sócrates reconocerá en 130d que han fallado en abordar lo *αὐτὸ ταῦτό* en sí mismo. ¿Qué es, pues, aquello que en el 129b y 130d se indica con la expresión *αὐτὸ ταῦτό* y que condiciona una respuesta apropiada y verdadera a la pregunta *τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί?*

En la interpretación de este pasaje puede resumirse gran parte de la tradición del *Alcibíades*, especialmente al respecto del debate sobre su tema. Los neoplatónicos, por ejemplo, interpretaban el *αὐτὸ ταῦτό* de una manera catafórica que anticiparía el alma en la definición del hombre, refiriendo por tanto a esta o a la parte más divina en ella. La interpretación propia de

Olimpiodoro (2015, p. 78) sobre esta expresión recoge la sugerencia de Damascio de que en el *Alcibíades* se introduce un conocimiento del alma con respecto a las relaciones políticas y sociales, diferenciado del alma de aquel que se purifica. El alma racional sería tal no en tanto usuaria del cuerpo para desempeñarse en los asuntos mundanos, sino en tanto dirigida hacia la purificación del cuerpo, hacia la vida del intelecto; en cambio, la parte racional del alma sería referida mediante lo *sí mismo* cuando esta se investiga con respecto a su relación con el cuerpo.

De tal modo, la indicación Socrática del *αὐτὸ ταῦτό* como aquello que debería conocerse antes de poder responder adecuadamente la pregunta ¿qué somos?, referiría a un modo de considerar la parte intelectual del alma en tanto enfocada a su purificación con respecto a los apetitos del cuerpo, para solo después enfocarse en el rol específico de cada individuo en tanto efectivamente manipula su cuerpo para actuar, teniendo en cuenta el contexto político en que la cuestión antropológica se plantea en el *Alcibíades*.

Nótese, en fin, que los neoplatónicos en ningún caso leían en el *αὐτὸ ταῦτό* la alusión a una idea. Algo que, por supuesto, Schleiermacher (1809) también despreció y que, inversamente, es central para nosotros. En los debates académicos contemporáneos, la cuestión no se ha desarrollado únicamente sobre la cuestión de leer o no una idea en 129b y 130c que se considere central para responder a la cuestión antropológica, sino, ¿cuál idea?

Retomando a Smith (2004), sería completamente inconveniente incluir al *Alcibíades* en el *corpus* platónico dado lo problemático de tomarse en serio una presencia de la idea en un diálogo que, si fuera auténtico, tendría que ser un diálogo socrático. Esta amenaza es avanzada por la lectura de especialistas como Allen (1962) que traducen la expresión *εὐρεθείη αὐτὸ ταῦτό*⁷ de la línea 129b asumiendo en ella la enunciación canónica de una idea que sería *the Self Itself* o *lo sí mismo en sí*.

Allen (1962, p. 187) comienza su *Note on Alcibíades I, 129B 1* discutiendo dos posibilidades de traducción fundamentales del *αὐτὸ ταῦτό*: a) una traducción pronominal donde el antecedente referido sería el *τὸ γινῶναι ἑαυτὸν* de 129a 2, lo cual, si bien es posible, no

⁷ El texto griego del *Alcibíades* lo tomamos de la versión disponible en www.perseus.tufts.edu que ofrece digitalizada la edición de Burnet: Plato (1903). *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. La oración completa es la siguiente pregunta: *φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταῦτό;*

transmitiría el sentido del contexto en que el *αὐτὸ ταῦτό* debe referir a un medio para conseguir el autoconocimiento procurado y no ofrecer un referencia circular, referencia que tampoco podría ser catafórica al alma como planteaban los neoplatónicos y describimos más arriba; b) una traducción sustantiva, el *αὐτὸ* mismo, donde la discusión remanente correspondería al sentido adecuado del *αὐτὸ* del medio. Sobre este sentido, Allen recoge tres posibilidades (pp. 188-189):

- *the Same itself*, o lo mismo en sí, la opción que por entonces había propuesto Lamb (Plato, 1927) en su traducción de principios del siglo XX y que corresponde a nuestra lectura bajo la argumentación de Goldin (1993), según expondremos más adelante;
- *the It itself*, lo eso en sí, referente a lo absoluto o real en sí, variante cercana a la adoptada por Cooper (Plato, 1997), quien traduce “*what ‘itself’ is in itself?*” y por Denyer (2001), quien traduce con sencillez “*the itself itself*”;
- y *the Self itself*, lo sí mismo en sí, que según Allen estaría sugerido por el contexto del cuidado y la pregunta del cuidado en términos de la fórmula delfica: *ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν* (129a 2), aludiendo con el idioma platónico usual del adjetivo neutro singular y su artículo vuelto sustantivo al criterio de un “*universal of the self*” (Allen, 1962, p. 189).

Smith (2004) no explica por qué sería una amenaza para la teoría de las ideas el que en el *Alcibíades* se postule una idea del *self*. Para encontrar tales razones refiere al trabajo de Goldin (1993) y llanamente niega que el *αὐτὸ ταῦτό* sea mención de una idea, reduciendo la cuestión a una obviedad descartable, despreciando de plano la argumentación filológica de Allen (1962):

No puede referirse a una Forma platónica de lo *sí mismo*, mientras que todas las otras construcciones de artículo neutro más formas intensivas del adjetivo en Platón refieren directamente a Formas. En el *Alcibíades I*, la construcción refiere obviamente al sí mismo de Alcibíades —un sí mismo simple e individual que no es el estándar metafísico para todos los *sí mismos* individuales (Smith, 2004, p. 105)⁸.

Una obviedad que, sin embargo, no lo ha sido para los distintos participantes de una tradición de dos mil años. Más que aseveraciones de obviedad, la cuestión requiere

⁸ Por su relevancia, incluimos aquí la cita original: “*it cannot refer to a Platonic Form of Self, whereas all other neuter-plus-intensive constructions in Plato plainly do refer to Forms. In the Alcibiades I, the construction obviously refers to the self of Alcibiades —a single, individual self that is not the metaphysical standard for all individual selves*” (Smith, 2004, p. 105).

argumentación de carácter no solo filológico, sino hermenéutico al respecto de la teoría de las ideas en la obra de Platón.

En su trabajo sobre el Alcibíades como un diálogo que podría haber sido escrito por Aristóteles o un contemporáneo del mismo, Bluck (1953, p. 46) desarrolló el argumento de que si se aceptara tal mención en el contexto de una discusión que concluye con la afirmación de que cada ser humano es su alma —lo cual, según Bluck, identificaría al alma con la idea de *lo mismo en sí mismo*—, Platón habría tenido que afrontar una dificultad que no afronta ni en este ni en ningún otro diálogo: ¿es el alma una idea? Doctrina que de reconocerse afirmativamente sostendría la autoría de influencia aristotélica o autoría aristotélica.

Esta lectura fue poco después respondida por Clark (1955) mediante la exploración de dos alternativas. Primero, la lectura sugerida por Friedländer (1921, citado por Clark, 1955, p. 235) en *Der Grosse Alcibíades*, que prefiere ver en el *αὐτὸ ταὐτό* del *Alcibíades* una expresión idiomática común sin ningún sentido técnico relacionado con las ideas; segundo, la opción de invalidar la inferencia de que la aparición del problema del alma como idea en el diálogo implique una resolución afirmativa de tal identidad según sugiere Bluck (1953), esto debido a que:

En cualquier caso, el problema de la relación entre las almas y las formas es tan obvio que Platón debía ser consciente de ello; y el hecho de que nunca lo definiera con precisión —aunque estuvo a punto de hacerlo en el *Fedón* y volvió a abordar el tema en *Sofista*— debe deberse a alguna otra razón distinta a que nunca se le haya ocurrido. (Clark, 1955, p. 236)

Clark (1955), a partir de su discusión de los problemas del *Alcibíades*, pese a los cuales opta por defender su autenticidad platónica parcial —solo el tercio final del diálogo habría sido escrito por Platón a partir del trabajo de un discípulo— no ofrece una lectura propia de *αὐτὸ ταὐτό* como idea, ni acepta ni rechaza la lectura de la idea en el *Alcibíades* como *lo sí mismo en sí*. No obstante, descarta el argumento de Bluck (1953) siguiendo la reflexión citada, al considerar que si hubiera una idea en 129b que llevara a tener que plantear el problema de la identidad entre la idea y el alma —como podrían sugerir los neoplatónicos—, tal problema no sería exclusivo del diálogo y, por tanto, este argumento no tiene un rango específico para refutar la presencia de la idea en el *Alcibíades* de manera concreta.

Ahora bien, es Goldin (1993) quien efectivamente explora la viabilidad doctrinal de la lectura de una idea de lo *sí mismo* en el *Alcibíades*, en vez de llanamente descartarla como Smith (2004). En primer lugar, Goldin (1993, p. 10) plantea que si el *αὐτὸ ταὐτό* del *Alcibíades* refiriera a una idea de *lo sí mismo en sí* como Allen (1962) y otros defienden, esta tendría que ser el principio causal que hace a todo *self* un *self*, así como aquello mediante lo cual el conocimiento de cualquier ser particular es cognoscible. En tanto en el diálogo esta idea aparece en el contexto del conocimiento de la pregunta ¿qué somos nosotros mismos?, para la cual el diálogo postula el alma, la idea de *self* jugaría un papel fundamental en la composición o causación del alma. ¿Pero qué es un *sí mismo* en el diálogo?

Según la lógica del diálogo por la vía de esta interpretación, Goldin (1993) establece que: “un *sí mismo* es cualquier cosa a la que se pueda hacer referencia mediante alguna forma de *αὐτός*, el pronombre de tercera persona. Por lo tanto, cualquier ser es un *sí mismo*” (p. 11). Si el *self* fuera asumido como una idea en su versión canónica, esta sería la encargada no solo de reconocer cada cosa como tal, sino de que fuera esa cosa específica y no otra. Lo anterior, desde la perspectiva de la idea, sería problemático, pues esta desempeñaría dos funciones para el resto de las ideas —el de darles su identidad y el de concederles el ser—, razón por la que la noción permanece oscura bajo tal denominación en el diálogo e, incluso, en la tradición que la defiende. El hecho de que en los particulares se dé un *sí mismo* o, mejor dicho, que la gramática sugiera el darse tal cosa incluso a partir del oráculo de Delfos, no indica que este sea en realidad una idea separada.

b. Lo Mismo en sí mismo

Ahora bien, el resultado del análisis de Goldin (1993, p. 11), teniendo en cuenta el conjunto de los diálogos platónicos y las variables de traducción expuestas por Allen (1962), lo lleva a señalar que la función más relevante para la idea en cuestión en el *Alcibíades* es desarrollada por Platón en *Sofista* (265a) y otorgada a la idea de *lo Mismo*, separada de la idea del *Ser*. Esta, además, identificada en el contexto del *Alcibíades* con algo que permite distinguir lo que el hombre propiamente sea para conocerlo, sería la encargada de brindarle a cada particular su capacidad de ser ese particular mismo y no otro, permitiéndole reconocer al mismo tiempo los otros *sí mismos* en la medida en que se diferencian de él mismo.

El reconocimiento en la expresión *αὐτὸ ταὐτό* de la idea de *lo Mismo*, tal como explora Goldin (1993), se encontraba pues sugerida en algunas traducciones anteriores al trabajo de Allen (1962), como la de Lamb (Plato, 1927), quien vertió la pregunta de Sócrates así: “*come then, in what way can the same-in-itself be discovered?*” (129b), si bien para este la expresión no referiría a la idea de lo Mismo en específico, sino al conocimiento de la idea en general⁹.

Entre las posibilidades glosadas, preferimos la sugerida por la traducción de Lamb y asumida en su profundidad ontológica por Goldin (1993); *αὐτὸ ταὐτό* debe vertirse en castellano como *lo Mismo en sí mismo* o llanamente *lo Mismo en sí*¹⁰. Decisión que, además, permite una lectura donde aquello que se debe descubrir antes de responder a la pregunta ¿qué somos nosotros mismos?, es un principio ontológico que juega un papel fundamental en el ejercicio mismo de investigación que plantea la pregunta, esto es, la dialéctica; por lo cual, la mención de *lo Mismo en sí* tiene un objetivo tanto ontológico como metodológico.

Nuestra primera justificación para tal decisión es, pues, de carácter ontológico, a propósito de las preocupaciones doctrinales expresadas por Smith (2004), a saber, que una idea de *self* implicaría el planteamiento de esta como entidad separada y absoluta cuando tal noción cobra sentido no *en sí misma*, sino precisamente como un caso especial de *lo Mismo*, ¿cuál? El caso en que la mismidad de una cosa es constatada desde la visión de la cosa misma, lo que quiere decir que el *self* o *sí mismo* es una noción que expresa la operación de un tipo de pensamiento *reflexivo* de algo que se conoce a *sí mismo*; sin embargo, este caso específico fruto de la reflexividad del *logos* imbricado en la gramática de las lenguas no justifica el planteamiento acrítico de una idea que, en tanto tal, no dejaría precisamente de referir a la idea de lo Mismo o de reflejar tal idea.

⁹ Lamb asevera en nota a pie: “*esto parece ser una repentina revelación de la "idea" platónica o forma que permanece constante, y por lo tanto "la misma" detrás de los cambiantes objetos sensibles, relacionados con ella a través de su influencia o impresión*” (Plato, 1927, p. 129b).

¹⁰ Con excepción de la traducción al castellano en la edición crítica del *Alcibíades* realizada por Velásquez (Platón, 2013), quien en general sigue los criterios de Allen (1962) y traduce *αὐτὸ ταὐτό* tanto en 129b como en 130d por *lo sí-mismo mismo* haciendo eco del *self-itself*, la tradición hispánica ha sido reacia a traducciones que sugieran la alusión en este fragmento al nombre específico de una idea, si bien priman traducciones que aludirían a la idea en tanto *esencia* o *realidad*: Azcárate (Platón, 1871) tradujo en la primera versión castellana de las obras completas de Platón, “¿por qué medio encontraremos la esencia de las cosas, hablando en general?”; Zaragoza (Platón, 1986) traduce para Gredos, la edición más común del mundo hispánico, en la línea de Azcárate: “¿cómo podría encontrarse la auténtica realidad?”. Por otro lado, la tradición latinoamericana, contando a Velásquez (Platón, 2013), opta por traducir de una manera pronominal que tiende más a la interpretación de la idea, por ejemplo, García Bacca (Platón, 1982) traduce en su edición bilingüe “¿de qué manera hallar eso de ‘mismo?’”.

Es decir, *the self* es de cierta manera el descubrimiento de lo Mismo en nosotros como bien sugiere el diálogo. A nuestro juicio, declarar una idea de *self* sería cortar mal, como el carnicero del *Fedro*, y confundir *las ideas en nosotros* con *las ideas en sí*, un error que el mismo Sócrates advierte en 130d al señalar que se ha privilegiado en la discusión el plano de las cosas particulares en vez de el plano propio de lo *αὐτὸ ταὐτό* donde se podría saber con certeza lo que somos. Lo correcto filosóficamente sería estudiar, primero, *lo que es en sí*, para verificar la comprensión de cómo ello se da en nosotros *mismos*¹¹.

Nuestra segunda justificación tiene que ver con el contexto del diálogo y la repetición de la forma *αὐτὸ ταὐτό* en 130d. Luego de concluir la definición emprendida en el pasaje 129b-130c, Sócrates reflexiona que la definición “el hombre no es otra cosa que el alma” (Platón, 2013, p. 130c)¹² no es exacta, y se toma tan solo como algo tolerable y suficiente para las finalidades del diálogo, a saber, conquistar a Alcibíades para la filosofía. La verdadera repuesta a la pregunta ¿qué somos?, solo podría darse al encontrar lo que fue omitido, exactamente aquel criterio enunciado en 129b:

Lo que recién en cierto modo se dijo así: que se debería examinar en primer lugar *lo sí-mismo mismo*; pero ahora, en vez de *lo mismo*, hemos estado examinando qué es cada individuo mismo; y quizá será suficiente, porque podríamos decir que probablemente no hay nada de más autoridad que el alma. (Platón, 2013, p. 130d, cursivas nuestras)¹³

Así pues, no solo la definición dada es meramente probable y se sustenta en los juicios previos de la preeminencia del alma sin haber realizado el examen filosófico debido para abordar la pregunta; además, esta representa los resultados de una investigación al nivel de las cosas particulares y bajo el criterio de lo que cada individuo es en tanto individuo, no en tanto *lo que es*. A nuestro juicio, esto quiere decir que el énfasis dado por la tradición angloparlante a la cuestión del *self* engrandece una cuestión que el mismo diálogo apunta como secundaria y que la

¹¹ Nuestro análisis de estas cuestiones a la luz de la teoría de las ideas sigue de cerca el ensayo sobre dicha teoría realizado por Mesquita (1995).

¹² Por practicidad citamos la traducción al castellano de la edición crítica realizada por Velásquez (Platón, 2013), indicando cualquier modificación que realicemos, quien en general sigue los criterios de Allen (1962) y traduce *αὐτὸ ταὐτό* tanto en 129b como en 130d por *lo sí-mismo mismo*.

¹³ Llama la atención que a pesar de su defensa de la lectura de Allen (1962), en la tercera oración de la línea 130d que alude a *lo sí-mismo mismo*, Velásquez traduce *τοῦ αὐτοῦ* directamente por *lo mismo* y no *lo sí mismo*, probablemente por privilegiar la fluidez del castellano por encima del énfasis doctrinal. El pasaje en griego hasta la mención al plano individual como el plano que fue atendido en la definición: “ὁ ἄρτι οὕτω πως ἐρρήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό: νῦν δὲ ἀντι τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκεμμεθα ὅτι ἐστί” (p. 130d)

interpretación filosófica debería subsumir a la cuestión fundamental por encima de ella: la respuesta a *qué somos* en el marco del *conócete a ti mismo*, debidamente enfocada por tanto a una investigación dialéctica de la naturaleza humana que aquí hemos denominado cuestión antropológica.

1.2.2. El Alcibiades en el marco del debate unitarismo vs. desarrollismo

Es importante notar que los razonamientos expuestos en las páginas anteriores del *Alcibiades* como perturbador de doctrinas platónicas genuinas, se encuentra fundamentado en una postura hermenéutica desarrollista del pensamiento platónico y en una serie de doctrinas derivadas de la misma, cuyo sostenimiento y efecto sobre el *Alcibiades* es circular: si se tiene en cuenta que la composición del *corpus* platónico afecta la interpretación de lo que pueda considerarse como el pensamiento característico de tal corpus, es apenas lógico que la reconciliación del *Alcibiades* con tales doctrinas sea problemática, en vista de que su establecimiento fue posterior a la exclusión del *Alcibiades* por Schleiermacher, precisamente por su naturaleza *híbrida* que dificulta su agrupamiento.

No obstante, el desarrollismo, en su esfuerzo de establecer un orden compositivo estricto de los diálogos que permita *una* lectura cierta del desarrollo doctrinal en los diálogos de Platón — con lo cual se lleva a cabo una investigación cronológica que pretende servir como argumento de la asunción que la hace posible: que las doctrinas de Platón *se desarrollan* en los diálogos según un progreso cronológico—, no es la única postura hermenéutica de la obra platónica. Según desarrollaremos a continuación, los principales argumentos en contra de la autenticidad del *Alcibiades* desaparecen si la postura hermenéutica al respecto de los diálogos es unitarista y no desarrollista.

Es mandatorio para nosotros, por tanto, resumir en sus líneas básicas la relación entre los problemas de la autenticidad, la datación y la agrupación del *Alcibiades* en el marco de la oposición hermenéutica entre desarrollismo y unitarismo, especialmente con respecto a la teoría de las ideas¹⁴ como doctrina fundamental del pensamiento platónico y su incidencia en los esfuerzos de establecer una ordenación cronológica. Esto nos permitirá dejar claro desde el inicio

¹⁴ Optamos por traducir εἶδος y su familia lingüística relacionada siempre como *idea* y no como *forma*, según es comúnmente aceptado especialmente en la tradición angloparlante.

la postura hermenéutica a partir de la cual hemos leído el *Alcibíades* en tanto un diálogo platónico auténtico.

a. El unitarismo y el problema de la ordenación cronológica de los diálogos

Con respecto a las cuestiones de agrupación y periodización de los diálogos, concordamos con Mesquita (1995) y la tradición unitarista, así como con los resultados acumulados de los últimos dos siglos de investigación estilométrica, en agrupar la obra platónica en tres grupos o períodos: uno temprano, que reúne los *diálogos socráticos* —aquellos caracterizados por investigar el conocimiento sobre alguna virtud presumida por el interlocutor de Sócrates para concluir en *aporía*—; uno medio o de madurez, caracterizado por la construcción literariamente esmerada y por la emergencia explícita de la teoría de las ideas y un último período altamente técnico que concluye con *Leyes*, incluyendo de manera no necesariamente sucesiva a *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo* y *Critias* (Brandwood, 2022, p. 109).

De manera *no necesariamente* sucesiva, porque si bien la evidencia estilométrica sostiene la agrupación de los diálogos por tener rasgos lingüísticos y estilísticos en común, su secuencialidad se basa más en el contenido de los diálogos que en los datos estadísticos, que solo puede familiarizarlos. Esto, por supuesto, dejando de lado diálogos que antes de la investigación estilográfica ya eran claros, como que *República* era un diálogo escrito durante la madurez de Platón y que *Leyes* había permanecido sin publicar a la muerte de Platón en el 348 a. de C. (Brandwood, 2022, p. 83). No obstante, no hay ninguna propuesta convincente sobre una ordenación cronológica de los diálogos socráticos y las de los diálogos medios se encuentran motivadas igualmente por datos historiográficos o por arcos dramáticos. Lo que queremos resaltar con lo anterior es que la periodización de los diálogos en tres grupos no es necesariamente desarrollista y se diferencia en sí misma de la idea de un progreso doctrinal.

Sin embargo, la postura desarrollista implica esta relación entre secuencialidad cronológica de los diálogos y progreso doctrinal. Un tipo de relación que no era especialmente popular en la antigüedad, pues además de la certeza sobre *Leyes*, platonistas como Trásilo negaban la posibilidad de una cronología cierta de los diálogos o llanamente negaban su relevancia, en un segundo plano en comparación con criterios de agrupamiento con finalidades pedagógicas (Cooper, 1997, p. x). Así pues, y retomando nuestro foco en el *Alcibíades*, la investigación

estilográfica orientada a la datación y establecimiento de *una* ordenación cronológica estricta de los diálogos platónicos comenzó apenas en el siglo XIX, justo después de que el *Alcibíades* fue considerado espurio. Por tanto, la hipótesis de que Platón escribió sus diálogos a medida que su pensamiento se desarrollaba —en el sentido de revisar y dejar doctrinas atrás—, y de que los diálogos son ante todo huellas fieles de este proceso, condiciona la posibilidad de identificar tal orden cronológico en tanto relacionado con versiones de doctrinas específicas y hace difícil la ubicación cronológica de un diálogo que en sus dos primeros tercios podría ser un diálogo socrático y en su último tercio se desenvuelve de manera positiva como un diálogo medio o tardío.

El problema tiene que ver principalmente con la tesis de que la teoría de las ideas fue *desarrollada* en el período medio, y se encuentra ausente en los diálogos socráticos, sufriendo, además, según algunos comentaristas, una crisis evidenciada en el *Parménides* que lleva a su revisión o abandono en el período tardío¹⁵. Cooper (1997)¹⁶ es enfático en que es propio de esta postura identificar los diálogos tempranos con una tesis del inicio de Platón en la escritura de diálogos como una manera de recordar a su maestro, con lo cual se pretende sostener que lo propio de Sócrates es el *elenchus* y que lo presentado en estos diálogos es un método refutativo para incitar a la virtud y el estudio de la filosofía, pero no la teoría de las ideas como tal, que solo aparecería en los diálogos medios, canónicamente en *República*, de maneras como la siguiente:

καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, ἄλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, 'ὃ ἔστιν' ἕκαστον προσαγορεύομεν (Plato, 1903,

También afirmamos que hay algo **Bello en sí** y **Bueno en sí** y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples: a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una

¹⁵ Para una refutación de esta perspectiva ver el trabajo de Meinwald (1991), donde la última sección del *Parménides* se muestra como una serie de ejercicios necesarios para que el joven Sócrates del diálogo ejercite su dialéctica y corrija sus errores de razonamiento sobre la idea. Igualmente, véase Mesquita (1995) para un ensayo bajo la perspectiva unitaria de la teoría de las ideas, enfocado especialmente en la identidad de la *idea* desde los diálogos tempranos, pasando por la expresión canónica de la teoría de las ideas en *República*, hasta su exploración desde una perspectiva diferente —que no su revisión o abandono— en *Parménides* y *Sofista*.

¹⁶ El comentario de Cooper que sintetiza bastante bien la postura sobre los diálogos socráticos y el Sócrates implicado es la siguiente: “*In particular, Socrates says nothing about the theory of Forms. That is a sign that in these dialogues Plato intends not to depart, as he does elsewhere, from Socratic methods of reasoning or from the topics to which Socrates devoted his attention, and no doubt he carries over into these portraits much of the substance of Socrates’ own philosophizing, as Plato himself understood it*” (Cooper, 1997, p. xi).

Por otro lado, y según explica Mesquita (1995), el unitarismo se enfoca hermenéuticamente en plantear que las doctrinas fundamentales son las mismas y se encuentran de fondo en todos los diálogos, de los cuáles determina su sentido: “la interpretación de lo que platónicamente se entiende por ‘idea’ condiciona la comprensión de todos los desarrollos doctrinales con ella relacionados y de ella derivados” (p. 101). Esta perspectiva se acompaña de una apreciación de los diálogos que reivindica su forma dramática y literaria: cada diálogo es un *modo* de revelar la misma teoría o a alguno de sus aspectos que ya se encontraba desarrollada antes de la escritura de cualquier diálogo. Si los diálogos socráticos concluyen en *aporía*, en un no-lugar, tras la pregunta por *aquello que es*, lo hacen indicando y delimitando la idea, pues ella, según se indica en el pasaje anterior de *República*, es lo que cada cosa es. Ahora, si bien esta no se enuncia de una manera articulada como ocurre en los diálogos medios, no es cierto que no se introduzca terminológicamente o no se traten rasgos fundamentales de su naturaleza. El mismo vocabulario o lenguaje de la idea usado en los diálogos canónicos como *República* para referirse a la idea es empleado en los diálogos socráticos.

Además del verbo εἶδω y el sustantivo εἶδος —referentes en su sentido común a aquello que *aparece* ante la vista—, Mesquita (1995, pp. 38-42) identifica expresiones comunes usadas para referir al ser de las cosas, tales como *αὐτὸ τὸ Φ* (“lo propio F”), *τὸ Φ αὐτὸ καθ’ αὐτό* (“lo F en sí mismo e por sí mismo”), *ὃ ἔστιν φ* (“lo que es f”) y *τὸ ὄντως ὄν* (“lo que realmente es”), donde Φ corresponde a la denominación común de la idea en cuestión, sea esta lo bello o lo bueno. Estas expresiones son usadas en diálogos como el *Hippias Mayor* y el *Eutifrón* para indicarle a los interlocutores la naturaleza de aquello por lo cual Sócrates indaga en su pregunta por lo bello, por lo pío, tratando de guiarlos en el trabajo de acercarse a una definición mediante el *logos* de aquello que *es*, en pasajes que, si bien no son largos, representan con respecto al tratamiento de la idea un trabajo positivo.

Luego de que Eutifrón responde la pregunta por lo pío ofreciendo su propia manera de actuar como ejemplo (ver Capítulo II), Sócrates le responde que no es una o muchas acciones

pías lo que su pregunta demanda, sino aquello por lo cual todas las cosas piados son piadosas, ofreciendo una definición canónica de la idea:

Σωκ. μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι
διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν
πολλῶν ὁσίων, ἀλλ’ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος
ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν; (Plato, 1903
Eutyphro 6d)

Sóc. Recuerda, pues, que no te pedí que me indicases una o dos entre las muchas cosas pías, sino ese “eidos” mismo por el que todo lo santo “es” santo. (Platón, 1980, Eutifrón 6d)¹⁷

Este tipo de definiciones e indicaciones relativas a la *idea* en los diálogos socráticos tienden a ser, no obstante, oscurecidas por la postura desarrollista de traductores que niegan la posibilidad de un uso técnico del lenguaje de la idea en estos textos. De este modo, para sostener la tesis de que *la idea* fue desarrollada en el período de madurez y de que en los diálogos tempranos Platón reproduce un Sócrates dedicado principalmente a mostrar la ignorancia de sus interlocutores, el uso del lenguaje de la idea tiende a ser traducido de maneras comunes o no técnicas como *aspecto* o “carácter propio” (Plato, 1981, Eutifrón 6d).

Nosotros optamos por una postura hermenéutica donde el Sócrates de los diálogos es siempre un Sócrates *platónico*, incluso en los diálogos tempranos. Este Sócrates, por tanto, es siempre un personaje platónico inspirado en el maestro que revela de distintas maneras a lo largo de los diálogos la doctrina de la idea y otras doctrinas relacionadas. De allí que no encontramos tampoco una extrañeza en que en el *Alcibíades* Sócrates pase del *elenchus* a un desarrollo positivo, o que haga alusión en 129b mediante el lenguaje de la idea a una idea de *lo mismo* que debería conocerse antes de interpretar con absoluta certeza el oráculo de Delfos y alcanzar conocimiento cierto de la naturaleza del hombre.

El cambio en el lenguaje de la idea, notorio en los diálogos del último grupo donde aquel que dirige el diálogo no es Sócrates, suele ser además un argumento para la tesis de una revisión o abandono de la teoría canónica de las ideas en el período tardío, después del *Parménides*. En una perspectiva unitaria, no obstante, las distintas nomenclaturas están justificadas por las diferencias dramáticas propias de los caracteres de distintos personajes. Según nuestra propia investigación, por ejemplo, el uso en *Sofista* del vocablo *γένος* (raza, familia, tribu o *género*) para referirse a las ideas está inicialmente motivado y justificado por la introducción al inicio del

¹⁷ Traducción de Juan David García Bacca.

diálogo del lenguaje de la caza. Sócrates le ha pedido al Extranjero que les explique si en su tierra se diferencian el sofista, el político y el filósofo y cómo se realiza tal diferencia, a lo cual el Extranjero responde que efectivamente los diferencian, pero que dar caza y *reunir* con el logos a esas *tribus* para definir las con claridad es algo especialmente difícil¹⁸.

El unitarismo, entonces, o simplemente el abandono de la creencia en una cronología estricta de los diálogos, dando cuenta de un desarrollo progresivo de las doctrinas platónicas, nos permite atender —en vez de descartar como irregularidades— las temáticas comunes entre diálogos presuntamente lejanos, al percibirlos “como un solo cuerpo, en el que todas las partes están más o menos unidas las unas con las otras” (Denyer, 2001, p. 25).

b. Autoría y datación

Por lo general, la negación de la autenticidad del diálogo como obra de Platón va acompañada de una datación posterior a la muerte del filósofo ateniense. Según vimos, Bluck (1953) es conocido por afirmar la similitud doctrinal entre el *Alcibíades* y los trabajos de Aristóteles como la *Ética eudemia*, *Sobre la filosofía* y hasta la *Metafísica*, lo cual sugeriría no que el *Alcibíades* haya influido en el estagirita —pues Aristóteles nunca menciona este diálogo—, sino que sería un trabajo del mismo Aristóteles o de un contemporáneo, por lo cual Bluck (1953, p. 52) lo data después de la muerte de Platón (427 a. de C. - 347 a. de C.), alrededor del año 342 a. de C.

La sugerencia de Schleiermacher (1809, p. 299) en la introducción al *Alcibíades* donde aboga por considerarlo espurio, es que el diálogo habría sido un intento juvenil de Platón, despreciado por este y terminado mucho tiempo después por un discípulo, probablemente también después de su muerte, como una manera de honrar al maestro. En cambio, el filólogo alemán sugiere que en vez de terminar el *Alcibíades*, Platón habría desarrollado los temas relevantes de este en *Gorgias* y *Meno*.

Una hipótesis inversa es expuesta por Clark (1955, p. 240) sugiriendo la autenticidad del diálogo. En el marco de la producción de la Academia dirigida por Platón, este habría concluido

¹⁸ Lo cual llevará a la explicitación del método de los paradigmas, comenzando la investigación con la práctica de reunir una tribu más fácil: la del pescador (ver Capítulo II). No hay en estos diálogos como tal una jerarquización entre *género* y *especie* como el desarrollado posteriormente por Aristóteles.

el trabajo inicial de un discípulo, después de la muerte de este, componiendo el tercio final del diálogo en algún momento de madurez o vejez.

Esta hipótesis de una autoría mixta, así como la queja de Schleiermacher, se deriva de las diferencias de estilo entre los dos primeros tercios —ocupados por el *elenchus*— y el último tercio. Dificultades que impiden ubicar estilísticamente al *Alcibíades* en los grupos estandarizados.

Brevemente, el hecho de que en los primeros dos tercios del diálogo no se encuentren las características normalmente asociadas por la estilometría con el período tardío —especialmente la fórmula de respuesta *τι μὲν* que aparece por primera vez en 126d—, pero sí en el último tercio, donde desaparecen las fórmulas características del período temprano usadas hasta entonces — como el *ἦ οὐ*— tiende a justificar a los estilómetras en su desprecio por el diálogo. No obstante, tras su análisis computarizado del estilo platónico, Ledger (1989, p. 144) concluyó que el estilo del *Alcibíades* correspondía en todas sus partes al estilo platónico, si bien por la proporción estadística de las características mencionadas, este estudioso lo reconoció como un diálogo socrático y lo dató alrededor del 390 a. de C. Esta es la postura más común entre aquellos que, sosteniendo la cronología estándar y su relación con la postura desarrollista, reconocen la autenticidad del *Alcibíades*.

Denyer (2001, p. 13), por otro lado, considerando que en su vejez Platón podía perfectamente combinar todos los estilos que los estilómetras han decidido aislar en grupos, afirma que el diálogo fue escrito por Platón al final de su vida, alrededor del 350 a. de C. Este sería fruto del fracaso del filósofo en Siracusa, tras intentar convertir en filósofo al joven Dionisio, quien llegó a ser tirano de Siracusa; un esfuerzo de guiar en la vida política a un joven ambicioso similar al que evidenciamos en el *Alcibíades*. Además, Dionisio habría escrito un manual introductorio con las verdades básicas de la filosofía, a partir de unas cuantas conversaciones de Platón, todo lo cual habría motivado al viejo filósofo a escribir esta obra para defender su legado y, de paso, ocuparse, tal como en *Banquete* y *Protágoras*, de la relación de su maestro con el nefasto Alcibíades. ¿Es legítimo responsabilizar a Sócrates por la vida de Alcibíades?, ¿a Platón por la de Dionisio?

Rechazada la cronología estándar en su postura desarrollista, Denyer (2001, pp. 20-26) no encuentra fundamentos para sostener la tesis de que Platón solo escribió diálogos socráticos en su juventud, pues el dominio de estilos y formas en la vejez pueden servir a las finalidades creativas del autor, en tanto tales variaciones son precisamente *estilos* artísticos y no procesos de ascenso sin retorno. Las limitaciones arbitrariamente impuestas por la postura desarrollista le negaría a Platón una versatilidad creativa característica de su obra, por tanto, no serían problemáticas por un capricho de defender la autenticidad del *Alcibíades*, sino que tales imposiciones negarían posibilidades que “están implícitas de cualquier modo en el hecho de que los trabajos filosóficos de Platón sean diálogos, no diarios” (pp. 25-26).

En cuanto a nosotros, dados los resultados de nuestra propia investigación, concordamos con la datación tardía del diálogo propuesta por Denyer (2001) en un horizonte unitarista. Tales resultados que se hacen aquí pertinentes tienen que ver con el uso de paradigmas metodológicos en el *Alcibíades* que lo emparentan con el método desarrollado en diálogos tardíos como *Sofista*, *Político* y *Leyes*. Según nuestra perspectiva, estos paradigmas se desarrollan fundamentalmente en los dos primeros tercios del diálogo y aparecen como resultados positivos del curso del *elenchus* en el tercio final, sirviendo a la definición de la naturaleza humana y sus consecuencias para el tema central del cuidado del hombre. De tal manera, entre las variaciones de estilo de respuesta que fundamentan las preocupaciones estilográficas por una falta de uniformidad, se encuentra el desarrollo sistemático y metódico de los paradigmas tratados en esta tesis como elementos transversales en la composición completa del diálogo; lo que nos llevan a pensar que la planeación y ejecución de este diálogo es obra de un mismo autor. El mismo autor, a nuestro juicio, que usa estos instrumentos de manera similar —esto es, implícita— para guiar las investigaciones de la dialéctica en *Teeteto* y *Sofista*, según exploramos en el siguiente capítulo.

Capítulo II. Paradigmas en los diálogos platónicos

2.1. El ejemplo común y la idea como paradigma

En su uso común, un *paradigma* —normalmente vertido como *ejemplo* o *modelo* en las lenguas latinas— es una cosa o hecho que se ofrece como digno de imitación, al tomarse como *ejemplar* suficiente o supremo del tipo de cosa o cualidad que se ejemplifica a través suyo. Es pues, como tal, el acto de *tomar u ofrecer algo como digno de imitación* lo que hace que un ejemplo sea tal. Ese *algo* ofrecido como ejemplo para ser imitado tiende a ser en este uso común algo físico, señalable y fácil de aprehender por los sentidos o la memoria para servir como modelo.

Este uso se encuentra a lo largo de los diálogos en diversos contextos ilustrativos, tanto artísticos como éticos, exponiendo el uso de cosas y hombres como casos dignos de imitación. En *República* 472d-e, Sócrates alude al oficio de la pintura como uno donde la obra producida por el pintor es siempre dependiente de un *paradigma* que es imitado; en *Apología* 23b, Sócrates afirma que Apolo lo ha establecido como *paradigma* de la sabiduría humana, indicando que ese que afirma no saber nada es el más sabio de todos, dando a entender irónicamente la poca valía de la sabiduría alcanzable por los hombres.

Este ofrecer un hombre como ejemplo de una virtud es frecuentemente usado en los diálogos por los interlocutores de Sócrates sin ninguna ironía, de una manera que el filósofo rechaza constantemente. En el *Hipias Mayor*, ante la pregunta por lo bello, el sofista responderá ofreciendo un caso paradigmático de belleza: lo bello es una bella muchacha. Eutifrón, en el diálogo epónimo, responde a la pregunta de Sócrates: ¿qué es la piedad?, ofreciendo su propia acción de acusar de homicidio a su padre para purgar la ira de los dioses como respuesta, poniéndose él mismo como ejemplo. A la par, usará como ejemplo de autoridad la rebelión de Zeus contra Cronos, señalando que incluso los dioses ponen la justicia por encima del respeto al padre.

Estos ejemplos, no obstante, no satisfarán las preguntas de Sócrates, quien reclamará ante este tipo de respuestas que su pregunta no busca uno o muchos ejemplos de la piedad, en este caso, sean estos hombres o cosas, sino de aquello —la idea en sí— por lo cual todas las cosas

piadosas son piadosas. La definición de aquello que hace piadosas todas las cosas piadosas, dice Sócrates en 6e, sería lo único que él podría tomar como *paradigma* para distinguir en todos los casos posibles lo pío de lo impío.

Esta respuesta de Sócrates define un uso propiamente platónico de los ejemplos que cobrará especial importancia en *República* y *Timeo*, como lenguaje usado para ilustrar la teoría de las ideas. En el contexto de este último diálogo, la noción de paradigma no alude al uso humano de algo como modelo digno de imitación —según definimos más arriba—, sino a aquello que por naturaleza y derecho propio es paradigma de las cosas sensibles, aquello que es absolutamente y permanece uniforme en contraste con el cambio de lo sensible, siendo conocible tan solo por la razón. Una diferencia que en los términos del *Timeo* se expresa como diferencia entre tomar como paradigma aquello que genera y tomar como paradigma aquello que es efecto de la generación¹⁹.

El ejemplo sensible será así entendido como el opuesto del paradigma uniforme que todo sensible naturalmente ejemplifica. El ejemplo sensible nunca responde a la pregunta por la idea, pues la idea es el paradigma único de cada cosa que no puede ser señalado por el dedo de ningún interlocutor ni referido como un suceso en la historia. Este paradigma es aquel que el alma conoce únicamente mediante la razón y que discursivamente puede aprehenderse únicamente mediante una definición, tal como Sócrates le da a entender a Eutifrón al pedirle que le informe sobre aquello por cuya causa todos los actos píos pueden reconocerse como tales.

2.2. El ejemplo dialéctico

Y, no obstante, Sócrates usa ejemplos en sus razonamientos, y no siempre de manera irónica como vimos anteriormente. Los ejemplos socráticos, sin embargo, no son ejemplares de una virtud o de una cualidad ni pretenden usarse para responder al cuestionar por la naturaleza de las cosas. Los ejemplos usados por Sócrates en el marco de la dialéctica cumplen la función de indicar el sentido de una pregunta, inducir principios generales del *logos* —usados para

¹⁹ En *República* 500e, el ejemplo del pintor que toma como *paradigma* la idea de lo bello y los otros *paradigmas* celestiales será usado para dar a entender la fuente desde la cuál Sócrates describe con su razonar la ciudad justa. En *Timeo* 28a-b, se diferencia entre el uso de las ideas como paradigmas—usadas por el demiurgo en la creación del universo— y el uso por los artesanos de paradigmas generados o sensibles (*γεννητῶ παραδείγματι*). Si bien estos términos pueden no ser exactos al exponerse en un contexto mitológico, permiten apreciar bien la radical diferencia señalada.

establecer acuerdos metodológicos de la investigación— o del relacionamiento entre dos o más cosas²⁰, sean estas sensibles o inteligibles y teniendo en cuenta que toda relación es conocible únicamente por la razón²¹.

Después de que Eutifrón ofrece una definición de la piedad: aquello que agrada a los dioses (6e-7a), Sócrates retorna a las historias de su interlocutor sobre las guerras entre los dioses para señalar que tales conflictos tienen que deberse a desacuerdos (*διαφορὰ*). Para establecer las bases necesarias a la refutación de la definición ofrecida —si los dioses están en desacuerdo sobre aquello que les agrada, la definición no ofrece un criterio único para lo pío—, Sócrates pregunta: ¿qué es aquello que causa el desacuerdo entre los dioses y los lleva a enemistarse entre sí?

A continuación, el filósofo invita a examinar la pregunta de acuerdo con los siguientes ejemplos (7b-c): en el caso de estar en desacuerdo sobre números, ¿se generaría un conflicto entre las partes o se resolvería el desacuerdo recurriendo al arte de la aritmética? En efecto, se recurriría a la aritmética como se recurriría al arte de la medida en desacuerdos sobre tamaños o al pesaje en diferencias sobre el peso.

Estos ejemplos sirven, en primer lugar, para inducir o aclarar la vía de razonamiento que puede resolver la pregunta de Sócrates al respecto del tipo de cosas cuyo desacuerdo genera enemistad. Ningún asunto para el cual exista un arte y un patrón común reconocido por todos los hombres o por todos los dioses será causa de enemistad o de guerras. ¿Qué tipo de cosas son entonces aquellas sobre las cuales incluso los dioses olímpicos discuten sin poder resolver de una manera objetiva? En 7c, establecida tácitamente esta distinción mediante el uso de ejemplos, Sócrates avanza la respuesta para evitarle trabajo a Eutifrón: las cuestiones sobre las cuales tanto los hombres como los dioses discuerdan hasta la enemistad y la guerra son aquellas que no pueden resolverse con un patrón fácilmente conocido por todos, tales como la diferencia entre lo bueno y lo malo o lo correcto y lo incorrecto.

²⁰ Le debemos esta diferenciación entre ejemplos en la obra platónica, así como la claridad de su uso propiamente dialéctico para *hacer emerger* relaciones y estructuras a Delcomminette (2013, p. 152). Desarrollamos esta diferenciación aquí con nuestros propios recursos y argumentos, dejando de lado, entre otras cosas, su denominación de los ejemplos comunes como ejemplos dianoéticos (Delcomminette, 2013, p. 151-152).

²¹ No poseemos ningún sentido corporal que nos indique relaciones como la causalidad, la jerarquía o la secuencialidad. Todas estas cosas se le revelan únicamente a la razón.

Lo anterior deriva en que si los dioses no están de acuerdo sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo agradable y lo desagradable, su criterio no puede ser la causa uniforme y única de lo pío que Sócrates ha solicitado.

Ahora bien, este progreso en la cuestión fue lograda por Sócrates mediante el uso de ejemplos. ¿Qué se logró como tal con ellos y cómo se diferencian de los ejemplos comunes que Sócrates rechazó antes?

Observemos que los tres ejemplos de desacuerdo (frente a un número, un tamaño o un peso) no se ofrecen en tanto cosas dignas de imitación o representantes superlativos de una cualidad o virtud, sino como casos semejantes para dilucidar la relación entre el desacuerdo y la enemistad:

1. hay dos tipos de cosas sobre las cuales los hombres y los dioses tienden a estar en desacuerdo:
 - sobre aspectos de la realidad, normalmente sensibles, que pueden resolverse mediante un arte que se sirve de criterios comunes a las partes²²;
 - sobre cuestiones inteligibles para las cuales no hay un patrón o un arte igualmente conocido por todos, tales como lo agradable o lo justo.
2. hay una relación causal entre el desacuerdo frente a las cosas inteligibles y la enemistad que produce enemistades.

De este modo, si bien hay objetos sensibles tácitamente involucrados en los tres ejemplos, en tanto sobre ellos versaría el desacuerdo sobre tamaños o pesos, lo ejemplificado como tal es la relación de *desacuerdo* entre ellos. Esta ejemplificación permite observar dos tipos de desacuerdo, los que pueden resolverse de común acuerdo mediante un arte y los que no. Nótese, de este modo, que, en tanto tipo de relación, el *desacuerdo* en sí no es algo sensible.

En otras palabras, mediante esta ejemplificación se introducen dos principios o reglas. Primero, un principio que diferencia los desacuerdos según exista o no un arte para resolverlos y,

²² Si bien los números son en sí mismos entidades inteligibles, en este contexto la aritmética se sirve de cuerpos para verificar un número en tanto producto del conteo de cuerpos. Igualmente, un desacuerdo al respecto del tamaño de dos cosas se puede resolver en tanto existe una medida común disponible que se puede aplicar a ambas. Lo mismo con respecto a diferencias de peso.

segundo, un principio de causalidad entre uno de estos tipos de desacuerdo y la aparición de la enemistad entre hombres y dioses.

Es clara entonces la diferencia entre los ejemplos comunes que vimos atrás y los ejemplos empleados por Sócrates. Por un lado, los ejemplos comunes remiten a objetos sensibles que fallan completamente a la hora de tratar la cuestión ontológica de *qué es eso* que ejemplifican. Por otro lado, los ejemplos que de ahora en adelante denominaremos *dialécticos*²³ sirven en su contexto para inducir la comprensión de varias distinciones fundamentadas en principios generales que son implementados en la argumentación, aunque no se enuncien formalmente, y de cuya aprehensión por parte del interlocutor depende el resultado del diálogo. Los ejemplos dialécticos son, entonces, el recurso empleado en los diálogos para indicarle a los interlocutores los principios con los que la dialéctica opera en sus investigaciones, en tanto aplicaciones mismas de tales principios²⁴.

Nótese que si estos ejemplos sirven para hacerle entender a los interlocutores las preguntas de Sócrates o de aquel que dirige la investigación dialéctica —el Extranjero en *Político* y *Sofista*, según veremos— es precisamente porque inducen los principios generales del *logos* empleados en la discusión y/o los principios que definen una relación entre cosas investigadas. En verdad, pues, el aclarar la pregunta es precisamente la inducción de estos principios, en tanto ellos son la manera como se debe interpretar la pregunta y las reglas que orientan su respuesta.

²³ Ejemplos que sirven como instrumentos de la dialéctica y se ciñen a sus principios. Denominamos aquí a los ejemplos como dialécticos siguiendo la indicación en *República VI* que recoge el rasgo fundamental de la capacidad dialéctica: abordar lo inteligible (*νοητός*) sirviéndose exclusivamente del *logos*, “sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas” (Plato, 1988, p. 511b). Según lo dicho de que los ejemplos dialécticos inducen principios generales de relaciones, estas deben entenderse en su cualidad de entidades eidéticas aprehendidas únicamente por la razón en tanto unidad definible por un modo de ser único y diferenciado.

²⁴ En otras palabras, estos ejemplos son utilizados en el marco de la dialéctica para inducir las reglas y prácticas de la dialéctica misma, ilustrándola desde su uso mismo y no desde cualquier punto de enunciación exterior a la ciencia que en Platón es la ciencia suprema (Delcomminette, 2013, p. 150). Seguimos a Dixsaut (2004a) en su opinión de que la dialéctica es el modo de pensar de Platón a lo largo de toda su obra —teniendo en cuenta sus distintas caras e instrumentos— en tanto en la obra platónica “pensar es tener a la vista una unidad y una multiplicidad, tanto como la relación natural que las une” (p. 15) con lo que el pensamiento es tal precisamente frente al horizonte de la idea. De este modo la dialéctica aparece desde los *elenchus* que concluyen en *aporía* y preparan el camino hacia el conocimiento de la idea —como ocurre en el *Alcibiades*—, pasando por el método de colección descrito en *Fedro* y llegando a la división descrita en *Sofista* y *Político*. Bajo esta perspectiva, los distintos modos en que la pesquisa de la idea se realiza en los diálogos pueden considerarse a su vez *ejemplos* de la dialéctica aplicada sobre distintos objetos bajo situaciones conversacionales diferentes.

De tal modo, los ejemplos dialécticos son una inducción de la dialéctica misma, de cuyo éxito depende la calidad y profundidad de los resultados obtenidos en el diálogo, razón por la cual estos ejemplos son transversales a la obra de Platón.

2.3. El paradigma dialéctico o metodológico

Este es el único tipo de *paradigma* que no solo se usa o se menciona en los diálogos²⁵, sino que se describe como un instrumento metodológico en *Sofista*, *Político* y *Leyes*. Un tipo de paradigma característico de la cara *positiva* de la dialéctica, usado para guiar de manera sistemática investigaciones complejas. Este es el paradigma al que se refiere nuestro título y aquel al que de aquí en adelante nos referimos siempre que usamos la palabra *paradigma*, en oposición al uso de la palabra *ejemplo* para los dos casos anteriores²⁶.

En *Leyes I*, 632d-e, el Ateniense describe el método que ha usado hasta ese momento y que se propone seguir usando. Para arribar a una definición global de la relación entre las distintas virtudes y su relación con los sistemas de leyes estudiados (las leyes de Minos y las de Esparta), el Ateniense propone comenzar investigando las instituciones que tienen que ver con la valentía, estudiando a fondo las relaciones entre valentía e instituciones para luego usar el conjunto de las mismas como *paradigma* en el estudio de la relación entre las otras virtudes (*εἶδος τῆς ἀρετῆς*) y las leyes. Al final, tras abordar de esta manera todas las virtudes, se podría apreciar exhaustivamente que las normas discutidas tienen como finalidad la virtud.

En esta breve indicación metodológica podemos observar los elementos centrales que emparentan y diferencian el *paradigma* en un sentido técnico y metodológico de los ejemplos comunes y dialécticos. En común con el ejemplo dialéctico, podemos observar que el paradigma tiene como objeto principal la investigación de relaciones. No obstante, aquí estas relaciones son investigadas para servir a su vez como modelos de otras relaciones que se están investigando, no como *modelos* para ser imitados, sino como puntos de partida que permitan guiar la

²⁵ La palabra *παράδειγμα* aparece 83 veces en el corpus platónico según fue publicado por Burnet (Plato, 1901b). La mayoría de las veces refiriéndose al ejemplo común o a la idea como paradigma. El ejemplo dialéctico desarrollado en la sección anterior nunca es mencionado como tal y tan solo en *Sofista*, *Político* y *Leyes* se menciona el paradigma metodológico. Datos obtenidos mediante la herramienta lexicográfica *Word Frequency Statistics* disponible en <https://www.perseus.tufts.edu/>

²⁶ No nos referiremos en el resto de este texto al cuarto uso: el paradigma como modelo de la idea.

investigación. Por supuesto, como en el caso de los ejemplos dialécticos, no se trabaja aquí con sensibles, sino únicamente con inteligibles.

Ahora bien, una característica importante es que lo que se usa como paradigma no es una relación simple, sino el conjunto de relaciones y principios descubiertos a lo largo de la primera investigación que se establece como paradigma; conjunto de relaciones y principios que en la línea de Delcomminette (2013, p. 156) denominaremos *estructura*²⁷, y que opera como una totalidad articulada. Si el ejemplo dialéctico sirve para inducir los principios de estas estructuras, el paradigma las toma como bases para ordenar la investigación de tópicos complejos.

En otras palabras, un conjunto de ejemplos pueden utilizarse para *hacer* emerger una estructura común y esta, a su vez, puede emplearse como paradigma para investigar la naturaleza de otra cosa, partiendo del presupuesto de que ambas cosas presentan estructuras similares.

Ahora bien, se da por sentado en este breve pasaje de *Leyes* que la elección como paradigma de las instituciones cuyo objetivo es la valentía está justificada porque estas son las instituciones *más fáciles* de estudiar según el objetivo global. Tal elección no es de extrañar cuando se están tomando como objeto de estudio las instituciones espartanas reconocidamente enfocadas en la fortaleza militar de sus ciudades y la valentía de sus ciudadanos. Este *ir de lo más fácil a lo más difícil* es el aspecto a partir del cual se desarrollan los paradigmas tanto en *Sofista* como en *Político*. Al inicio de *Sofista*, en 218c, el Extranjero establece por primera vez de manera explícita la necesidad de practicar con la caza de una tribu más fácil —la del pescador— antes de proceder a la cacería de la tribu de los sofistas. Es necesario servirse como paradigma de la investigación dialéctica de una realidad más familiar, para establecer los principios y relaciones más relevantes a la hora de proceder a la investigación del objetivo final de la pesquisa²⁸.

En *Político*, el Extranjero, sin hacer caso al principio de su propio planteamiento al inicio de *Sofista*, procede a la investigación sobre la tribu de los políticos sin elegir ningún paradigma que le sirva de guía, sirviéndose tácitamente de la perspectiva tradicional según la cual el político —tal como un rey— es un tipo de pastor que cuida un rebaño humano. Esta manera de guiar la

²⁷ “[Los ejemplos] pretenden captar una relación o un conjunto de relaciones —en resumen, una estructura—, ya sea para aplicarla o para distinguirla del objeto de la investigación” (Delcomminette, 2013, p. 156).

²⁸ Todas las referencias en las siguientes páginas a *Sofista* y *Político* corresponden a la edición griega de Burnet (Plato, 1903).

discusión, correspondiente a los dos primeros tercios del diálogo, se prueba poco afortunada y, solo entre 274b y 279a, comienza una reflexión sobre cuáles han sido los errores en que el Extranjero y el joven Sócrates han incurrido, reflexión que llevará al tratamiento directo del paradigma.

En primer lugar, el Extranjero señalará en 275b que al guiarse por el pastor divino como modelo para la búsqueda del político, se ha incurrido en una imprecisión de importancia con respecto a la naturaleza de lo pesquisado, en tanto los políticos son en su naturaleza más semejantes a los hombres que gobiernan que a los dioses. Algo por lo cual el político no puede considerarse un pastor, pues este tiende a ser de una naturaleza distinta a la de su rebaño, exhibiendo un tipo de superioridad que valida su dominio, como en el caso de los dioses. El político, en cambio, es un hombre entre hombres y su labor debe concebirse como un tipo de cuidado aceptado por la voluntad de quienes lo reciben (276d), característica relevante para diferenciar al auténtico político del tirano. Esta indicación, sin embargo, no es suficiente, y para tener un cuadro completo del político, es necesario servirse de un paradigma distinto al paradigma magnánimo de los reyes rebañistas que ha sido elevado hasta el mito de los dioses (277b). Sin embargo, ¿cómo elegir ese paradigma para no guiarse de una manera errada como ocurrió antes?, ¿qué conviene para este ejercicio de mostrar con el *logos* la naturaleza de una cosa?

El Extranjero ofrecerá entonces un paradigma de lo que debe ser un paradigma: cuando los niños comienzan a aprender el alfabeto, les es más fácil reconocer y diferenciar cada letra en las sílabas más breves y fáciles; sin embargo, les cuesta reconocer esas mismas letras en sílabas o palabras largas y difíciles, combinadas con letras que aún no reconocen bien. Por tanto, la manera adecuada de proceder es incitarlos a comparar esas sílabas cortas sobre las cuales juzgan adecuadamente la composición de letras que las compone, y las sílabas o palabras que se les dificultan, para que reconozcan en lo difícil lo que reconocían bien en lo fácil y puedan aprender también las letras diferentes que dificultaban su percepción. De esta manera debe proceder el alma en su percepción de las cosas.

El paradigma implica, entonces, partir de algo que se puede entender con facilidad para reconocer *lo mismo* en un caso más grande o difícil, sirviéndose del primer caso como patrón

para aprehender en ambos casos tanto lo común como lo diferente, mediante un proceso de comparación. Esto es, mediante el establecimiento de las similitudes y diferencias entre el paradigma y aquello hacia lo cual se proyecta. Una labor que en el caso de *Político* será realizada rigurosamente mediante la práctica de la división.

Para separar al político de todos los otros que disputan el cuidado de la ciudad, se debe encontrar un paradigma que sea más pequeño (*σμικρότατον*), pero que comparta la misma ocupación o actividad central del político —el cuidado—, para lo cual se elige el arte del tejido de lana y se procede al trabajo de división que definirá lo específico de este arte como punto de partida para realizar la misma tarea con el político.

De tal modo, según lo expresado de forma explícita en *Político*, el paradigma fundamenta su labor en cuatro puntos básicos:

- a.** ser más pequeño, fácil o intuitivo que el objetivo de la investigación;
- b.** ser familiar a todos los participantes;
- c.** participar del mismo tipo de naturaleza y actividad que el objetivo de la investigación²⁹;
- d.** guiar la investigación.

Ahora bien, si revisamos no solo la descripción, sino la práctica de los paradigmas en estos diálogos donde se desarrollan explícitamente, podremos observar otras características relacionadas con las implicaciones metodológicas de su uso en el marco de la dialéctica.

Nótese que si bien las pesquisas llevadas a cabo en *Sofista* y *Político* tienen como objetivo definir la naturaleza de estos oficios, el criterio de suficiencia que gobierna tales pesquisas es el planteamiento inicial de toda la cuestión, a saber, la solicitud por parte de Sócrates de que el Extranjero exponga la manera en que los habitantes de Elea diferencian tres oficios comúnmente tenidos por similares: el del sofista, el del político y el del filósofo. Así pues, las condiciones de suficiencia de la investigación están dadas por este objetivo inicial, el cual delimita no solo los aspectos que deben enfatizarse, sino también el grado de exhaustividad apropiado para diferenciar tales oficios.

²⁹ El conjunto de relaciones y principios que hemos llamado *estructura*.

Estas condiciones de suficiencia establecidas por el objetivo inicial del establecimiento del diálogo entre los participantes del mismo —como sería el cortejo en el *Alcibíades*—, no solo delimitan la profundidad alcanzada por la investigación, sino que guía la elección de las similitudes o diferencias en que se fundamentan los paradigmas. En el caso del *Político*, los puntos de similitud y divergencia que el Extranjero debe resaltar en las naturalezas del político, el sofista y el filósofo son únicamente aquellas que permiten diferenciarlos entre sí. Esto se observa en que el criterio de suficiencia del paradigma del tejido es precisamente que ofrezca al *logos* un modelo para diferenciar entre artes que son rivales y tienden a confundirse entre sí, lo cual no aparece en la investigación tácitamente guiada por el paradigma del pastor, pues como se muestra en el mito desarrollado en *Político*, este corresponde a un modelo enraizado en la cultura griega del derecho sin rival de los dioses y los reyes a pastorear los hombres; derecho sin rival que es un criterio incorrecto que lleva a la confusión, cuando se da por sentada una rivalidad entre políticos, sofistas y filósofos en la dirección de la *polis*.

Pero más importante todavía, debemos notar que al considerar inadecuado un paradigma para las finalidades de la pesquisa, los resultados alcanzados mediante su estudio no se descartan completamente. En el caso en cuestión, la primera parte de la investigación realizada en *Político*, guiada implícitamente por el paradigma del pastor, se considera incompleta e inapropiada porque no ofrece las bases necesarias para separar al político de sus rivales, como la cuestión inicial exigía. Sin embargo, los resultados no se descartan completamente y el Extranjero no deja de usar algunos resultados de la pesquisa guiada por el paradigma del pastor, tal como su lenguaje³⁰.

De lo que se sigue que el uso de paradigmas en el marco de la dialéctica opera con un principio hipotético³¹ al respecto del crucial punto c. enunciado arriba: participar del mismo tipo de naturaleza y actividad que el objetivo de la investigación. Nótese que esto es apenas lógico, pues en tanto lo que dialécticamente se investiga del objetivo es su naturaleza, la presunción de que tal naturaleza es similar a otra que se usa como paradigma no puede ser sino eso: una presunción que guía una investigación donde se profundiza en el conocimiento de ambas cosas, desde la perspectiva de sus similitudes y diferencias. Por tanto, esa presunción de similitud puede

³⁰ Lane (1998, p. 164) observa que a pesar de que las divisiones guiadas por el modelo del rey como pastor de rebaños serán fundamentalmente descartadas luego de su crítica, este modelo no dejará de jugar un papel en el lenguaje y modo de concebir al político.

³¹ En el sentido original de *hipótesis* como posición base o punto de partida.

terminar siendo corroborada o descartada en medio del proceso de pensamiento que mediante él se guía.

En este sentido, si bien el paradigma del pastor no sirve a la finalidad deseada, permite vislumbrar a través de la crítica de sus fallos cuáles son los aspectos que el paradigma del tejido debe tener en común con el político, a saber, el participar de una actividad donde los involucrados comparten el mismo tipo de naturaleza y el tener oponentes en la realización de su actividad central. Tomando el cuidado como actividad común y partiendo de que todos los involucrados en tal cuidado sean hombres, el paradigma del cuidado se basa en los resultados de la hipótesis anterior que había sido tácitamente introducida desde el inicio del diálogo.

De este modo, si bien especialistas como Lane (1998, p. 86) concluyen que un paradigma solo puede cumplir adecuadamente su labor cuando se escoge explícitamente según los criterios expuestos en *Político*³², la práctica ejecutada en este mismo diálogo nos lleva a observar que el modelo del pastor de rebaños cumple desde el principio, si bien de manera implícita, una función paradigmática, por más que su aporte termine considerándose inadecuado.

Bajo nuestra perspectiva, toda la investigación del *Político* se guía entonces de forma paradigmática, bien sea con paradigmas implícitos o con paradigmas explícitos. Dado que el primer tipo de paradigma, ejemplificado en *Político* por el pastor de rebaños, es precisamente el tipo de paradigma que de acuerdo con nuestra hipótesis guía las investigaciones del *Alcibíades*, lo delimitamos a continuación de manera más precisa.

2.4. Paradigmas implícitos o lenguajes paradigmáticos

Según vimos atrás, los paradigmas pueden guiar una investigación en el marco de la dialéctica, incluso si no se anuncian como paradigmas y se emplean de forma tácita o implícita, tal como puede observarse en *Político* con el paradigma del pastor: hasta que este es advertido por el Extranjero, tal paradigma ha guiado la investigación, si bien se juzgue posteriormente que

³² “Sin un genuino paradigma, guiadas únicamente por un prejuicio convencional sobre el rey como pastor, las divisiones pastorales hacen todo tipo de distinciones irrelevantes y poco informativas (como la extensa separación matemática de los cerdos de los humanos, 266a5-c6146). [...] La comparación tácita con el pastor, cuyo lenguaje impregna estas divisiones, resulta insuficiente para ejercer la influencia necesaria sobre las similitudes. Solo los ejemplos explícitos de la pesca y el tejido aseguran la relevancia de la similitud lo suficiente como para que la división pueda tallar sus distinciones más finas de manera relevante para el objetivo de la investigación” (Lane, 1998, p. 86).

lo hizo de manera inadecuada. No compartimos, por tanto, la exigencia establecida por Lane (1998) de que un paradigma deba establecerse de manera explícita, pues la práctica del Extranjero tampoco se ciñe a tal condición y reconoce que ha usado el modelo del pastor como paradigma aunque no se le haya declarado explícitamente como tal. Si atendemos a la consideración por parte del Extranjero de que el pastoreo de rebaños es también un paradigma, aunque se revele posteriormente inadecuado, debemos advertir que los paradigmas ejercen su influencia incluso de manera tácita y sin importar los juicios posteriores de la división.

Obsérvese que para diferenciar el uso de paradigmas del uso de ejemplos dialécticos, hemos establecido desde su descripción en *Leyes* que estos se constituyen por una *estructura* o conjunto de relaciones a manera de una totalidad articulada —como las instituciones orientadas según la valentía— que es en sí misma objeto de investigación, antes de pasar a guiar la pesquisa del objetivo central del diálogo. Así pues, para que un paradigma sea tal, este debe ser objeto de investigación por parte de la dialéctica, teniendo en cuenta que la profundidad de su exploración está determinada por su sujeción instrumental a la investigación central y sin importar que tal investigación sea explícitamente anunciada. ¿Cómo puede ocurrir esto de manera implícita?, ¿cómo se constata que son objeto de investigación y de qué manera guían la pesquisa? Nuestra propuesta es la siguiente: a través de sus lenguajes asociados. Veámoslo en los casos de la mayéutica en el *Teeteto* y de la cacería en *Sofista*.

En el inicio del *Teeteto*, dedicado a las cuestiones metodológicas que abrirán paso a la investigación de las diferentes definiciones del conocimiento, Sócrates introducirá un paradigma que dirigirá la discusión hasta el final. En 149a, Sócrates se adjudicará por descendencia de su madre el arte de la partería y utilizará tal arte para describir el ejercicio que en ese mismo momento realiza, ayudando a Teeteto a dar a luz un *logos* que efectivamente dé cuenta de la naturaleza del conocimiento.

La partería es entonces investigada y presentada como el modo de la dialéctica que Sócrates aplica con los jóvenes atenienses. Una partería aplicada a las almas para ayudarles a *parir el logos* sobre las cosas mismas y, segundo, para diferenciar la prole verdadera de los meros fantasmas (*εἰδωλον*). Este paradigma servirá no solo para explicarle a Teeteto la manera como Sócrates intentará guiarlo en la labor de definir la naturaleza del conocimiento, sino para concluir

en 210c que si bien no se logró encontrar ninguna definición tan real como un niño, se logró discernir que las definiciones del conocimiento aportadas no eran más que viento, con lo que Teeteto debería haber aprendido a no creer que sabe lo que realmente no sabe.

El caso de la partería se puede comprender como más que un paradigma dialéctico, en tanto hace más que ayudar a entender el modo en que Sócrates guía a Teeteto en su investigación por el conocimiento, ofreciendo una instancia o modo de ser del conocimiento mismo. La partería se ofrece como un paradigma estructuralmente similar a la actividad misma de conocer tal como es practicada por la dialéctica. Según esta, debe no solo guiarse el nacimiento de las definiciones dadas por el alma que procura conocer algo —en este caso la naturaleza misma del conocimiento—, sino saber diferenciar entre las definiciones que esta presenta, aceptando que puede dar a luz *logos* que no encarnan el conocimiento, sino que presentan de manera fantasmal alguno de sus aspectos. Según hemos visto, la partería presenta las siguientes características desarrolladas en *Político* para la constitución de un paradigma:

- a.** es más sencillo de aprehender que el objetivo central de la investigación;
- b.** es familiar a todos los miembros presentes en el diálogo;
- c.** participa —hipotéticamente— del mismo tipo de actividad y naturaleza que el objetivo de la investigación³³;
- d.** guía la investigación.

Ahora bien, ¿cómo guía la investigación si no ha sido declarado explícitamente un paradigma ni este se emplea en un proceso de división?

Según hemos propuesto, lo hace *ofreciendo un lenguaje*, esto es, apareciendo a manera de un vocabulario y campo semántico que proyecta los principios de la estructura que se establece como paradigma. A través de su lenguaje, estos paradigmas implícitos influyen en la

³³ El carácter hipotético de que la partería y el conocer tengan actividades similares es justificado por Sócrates a partir de 149a al presentar ya no la partería de bebés, sino la de almas, como el paradigma que como tal describe su actividad con los jóvenes atenienses, ayudándoles a conocer. De este modo, la investigación que se realiza de la partería de las almas puede considerarse una construcción positiva de carácter discursivo —como lo es la *polis* de la *República*—, introducida por Sócrates precisamente para servir de paradigma en la comprensión del accionar de la dialéctica en tanto ejercicio de conocimiento y, por tanto, como un tipo de conocer; lo que hace la partería de las almas similar en naturaleza y actividad al conocimiento mismo.

argumentación y determinan los resultados de la investigación—a pesar de que no se haga sobre la división según se aplica en *Político*— y como tal el arte de la partería es tomado como paradigma a lo largo del *Teeteto* para indicar la manera en que deben diferenciarse las definiciones *vivas* y reales de las erradas.

A través de su lenguaje, la partería será empleada a lo largo del *Teeteto* para comprender el ejercicio dialéctico de Sócrates con los jóvenes atenienses que pretende ayudarles a *parir el logos* sobre las cosas mismas. Un paradigma que servirá no solo para explicarle a Teeteto la manera como el mismo Sócrates intenta guiarlo en la labor de dar un *logos* de la naturaleza del conocimiento, sino para concluir en 210c, cerrando el diálogo, que si bien no se ha encontrado ninguna definición del conocimiento que sea tan real como un niño, se ha logrado discernir que las definiciones del conocimiento aportadas no eran más que viento y, con esto, Teeteto aprenderá a no creer que sabe lo que realmente no sabe.

Incluso en los diálogos dirigidos por el Extranjero, donde los paradigmas explícitos aparecen como tal, estos lo hacen anteceditos por *lenguajes* que influyen en la división e incluso la selección de los paradigmas explícitos. Por ejemplo, veamos como el lenguaje de la cacería influye y determina el planteamiento mismo del método de los paradigmas en *Sofista*.

Al inicio de este diálogo, tras introducir al Extranjero de Elea, Teodoro afirma que este es un filósofo y que si bien no es un dios, para Teodoro, todos los filósofos son semejantes a los dioses. El diálogo comienza al problematizar la afirmación de una semejanza que será investigada procurando la definición de la naturaleza de al menos uno de sus términos involucrados, pues Sócrates responderá resaltando lo difíciles de distinguir que son los auténticos filósofos y cómo se confunden no solo con los dioses, como Teodoro afirma, sino también con los políticos e, incluso, con los sofistas. ¿Qué piensan en Elea?, ¿distinguen en esa tierra al filósofo del sofista y el político?, ¿los consideran tres distintos o los mismos?, ¿cómo los nombran? Tras la afirmación de su semejanza, la investigación llevará a investigar cómo definir y separar adecuadamente cada uno de estos géneros.

El Extranjero aceptará el reto y comenzará por introducir el *lenguaje* de la cacería para indicar que efectivamente en Elea se consideran estos tres nombres como pertenecientes a tres

tribus distintas, las tres de difícil caza o delimitación precisamente por las similitudes entre ellas. Entonces iniciará una serie de consideraciones metodológicas (218b-219a), luego de aceptar llevar a cabo el trabajo de dar caza al sofista mediante preguntas y respuestas con Teeteto, usando el *logos* para rodearlo y averiguar lo que este es. Los pasos de estas consideraciones metodológicas planteadas siguiendo el lenguaje de la cacería (218c-d) se pueden resumir en los siguientes puntos que a su vez explican por qué es necesario introducir un lenguaje como paradigma para dar caza a una presa difícil como el sofista:

1. El problema de los nombres comunes. ¿Por qué es necesario iniciar una investigación sobre el sofista haciéndolo patente mediante un *logos*?

- A la hora de inquirir sobre el sofista, una *tribu* (*φῶλον*) o familia difícil de *cazar*, se parte de que Teeteto y el Extranjero no pueden tener en común nada más que el nombre “sofista”, sin tener claridad de aquello que como tal nombra, pues ninguno de los dos es capaz de decir lo que el sofista *es* y, por tanto, solo tienen en común un nombre y la confusión al respecto de lo que sea eso que pretende nombrar.
- Un nombre que cada cual remite a una concepción individual diferente sobre el hecho en sí.
- De lo anterior, se deriva que la única manera en que pueden investigar conjuntamente al sofista es poniéndose de acuerdo, ante todo, sobre la cosa o el asunto en sí mismo (*τὸ πρᾶγμα αὐτὸ*).

2. El método de los paradigmas. ¿Cómo ponerse de acuerdo con respeto a la cosa en sí?

- Mediante el *logos*, a través del razonamiento y definición del asunto en sí mismo, en vez de solamente por el nombre, que hasta ser definido es ambiguo. Sin embargo, ante la dificultad de la labor, se requiere comprender bien cuáles son las herramientas de cacería disponibles y cómo usarlas, dado que los sofistas no son una *tribu* (*φῶλον*) fácil de encontrar (*ζητεῖν*) ni de reunir (*συλλαμβάνω*), de lo cual se sigue que no es fácil saber lo que son en sí.

- **El paradigma como herramienta del *logos* dialéctico.** Por tanto, según lo que el Extranjero presenta como un acuerdo tradicional, antes de cazar una tribu difícil, es preciso practicar *reuniendo* una tribu más pequeña para tomarla como paradigma a la hora de reunir la más grande (*βούλει δῆτα περί τινος τῶν φαύλων μειόντες πειραθῶμεν παράδειγμα αὐτὸ θέσθαι τοῦ μείζονος;*).

El lenguaje de la cacería no solo operará en estos primeros párrafos. En el caso de *φῶλον* —tribu o familia—, este sustantivo aparecerá por primera vez en 218c aludiendo al sofista como una tribu difícil de encontrar o cazar y reaparecerá en *Político* 260d, refiriéndose a la tribu de los mensajeros y otros que no hacen parte del género *regio* y reciben órdenes a manera de sirvientes. El verbo *ζητέω*, que en la trilogía dramática *Teeteto-Sofista-Político*³⁴ ya habrá aparecido en *Teeteto* 148b en su sentido simple de *desear*, será usado con sus flexiones con una frecuencia importante a lo largo de la trilogía, pero especialmente después de su introducción como parte del lenguaje de la caza en *Sofista*³⁵. Una ocasión en que reaparecerá con el sentido de la caza será en *Sofista* 221c en la forma *ζητηθεῖσα*, un participio pasado para indicar el paciente u objetivo de la búsqueda en referencia al pescador, cuando se esté en medio de su división y este se ubique dentro de las artes adquisitivas y coercitivas en la mitad propia del cazar. Igualmente, el verbo *συλλαμβάνω*, que se puede entender como comprender, reunir o rodear, reaparece en *Sofista* 235b-c para reiterar que los dialogantes no se rendirán hasta que puedan *rodear* mediante el uso de la razón al escurrizado sofista.

Más allá de la evidencia lexicográfica de la recurrencia del lenguaje de la cacería y su influencia en estos diálogos, lo relevante es la lógica prestada por las estructuras del lenguaje de la cacería. Nos referimos, por supuesto, a que la *praxis* de la cacería ofrece una lógica central para el pensamiento del método de los paradigmas en su entrenamiento de la dialéctica: ningún

³⁴ Al final del *Teeteto* Sócrates deberá dirigirse al portal del rey para escuchar las acusaciones de Mélito, relacionadas precisamente con el ejercicio dialéctico que le ha puesto en práctica con Teeteto. Quedará una cita para la mañana siguiente a la que los mismos personajes —Teodoro el Geómetra, Teeteto y Sócrates el joven— asistirán trayendo consigo a un filósofo extranjero, discípulo de Parménides de Elea, en cuyas manos estará ya no solo usar metódicamente los paradigmas, sino desarrollar teóricamente su uso en el marco de la dialéctica.

³⁵ Según la herramienta lexicográfica *Word Frequency Statistics* disponible en <https://www.perseus.tufts.edu/>, el verbo *ζητέω* aparece en sus distintas conjugaciones 8 veces en *Crátilo*, 12 veces en *Teeteto*, 16 veces en *Sofista* y 27 veces en *Político*.

cazador comienza atacando un león, por eso es necesario practicar primero el método usado para la cacería de antemano con presas fáciles.

La introducción del lenguaje de la cacería para el ejercicio general de la investigación en *Sofista* se asemeja a la introducción en *Político* del lenguaje del pastor y su rebaño como paradigma de comparación activa y conducción del primer intento de definir al político. Estos se asemejan en ser tácitamente asumidos como guías del proceder dialéctico de la investigación. A pesar de que el lenguaje de la cacería guía la ejecución del método desde una perspectiva propedéutica y el lenguaje del pastor se ve involucrado a nivel específico en los cortes realizados por la división, ambos ofrecen un lenguaje para pensar las cuestiones de los respectivos diálogos sin ser asumidos nominalmente como paradigmas ni pasar directamente como objetos de práctica de la división. Al respecto del lenguaje del pastor y el inicio de *Político*, Lane (1998) observa que la asunción tácita de este *lenguaje* es causa de los resultados insatisfactorios de la primera mitad del diálogo: “al inicio del Político no se adopta un ejemplo formal (paradigma), como se hizo en el Sofista. Sin embargo, la primera incursión del Político en la división, que resulta insatisfactoria en última instancia, está guiada por la introducción tácita del lenguaje del pastoreo” (p. 40)³⁶.

Este no es el caso del lenguaje de la cacería que en ningún momento parece errar en su labor propedéutica para guiar a los interlocutores embarcados en la labor dialéctica. Este lenguaje logra dar a entender la manera en que el método de los paradigmas debe proceder para guiar la división, practicando primero en una presa pequeña, antes de perseguir la presa grande.

Lo que el *Político* señala, leído de manera contrastada con *Teeteto* y *Sofista*, es la influencia que en toda pesquisa intelectual tiene la asunción ingenua de los lenguajes tácitamente usados para pensar un problema —como los griegos acostumbraban concebir toda cuestión de gobernanza en términos del pastoreo de los dioses, según el mito de *Político* explora—. Estas asunciones comunes previas al ejercicio de la dialéctica son la materia prima con la que esta

³⁶ Ver Lane (1998, pp. 58, 119-121) para un examen detallado del momento y la manera en que el lenguaje del pastoreo influye los pasos de la división. A pesar de que el Extranjero advertirá la inadecuación del lenguaje del pastoreo para definir al político, partes de este lenguaje seguirán operando en el diálogo incluso después de que se introduzca el paradigma guía del tejido para comprender la política como el auténtico arte que dirige al resto con su sentido del momento adecuado en que deben actuar para cuidar a los hombres: “Estas referencias verbales a la división y la narración implican que ningún avance de la búsqueda hasta ahora se perderá al renunciar al lenguaje del pastoreo, a favor del ejemplo del tejido” (Lane, 1998, p. 53).

inevitablemente opera y de las cuales, aunque las considere inadecuadas para concluir satisfactoriamente su tarea, rescata elementos y los integra con el nuevo modelo que pone a prueba, tal como El Extranjero realiza al mezclar los lenguajes del pastoreo con el lenguaje del tejido.

Al introducir un lenguaje mediante el cual se piensa el método y el tema en cuestión, en la medida en que este lenguaje no es cuestionado, el mismo se toma como un *paradigma* que dirige detrás de escena la aceptabilidad de los razonamientos que se van exponiendo, sirviendo como un criterio tácitamente aceptado. De hecho, dada la cualidad propedéutica del lenguaje de la cacería en *Sofista*, es posible plantear que, si bien este ni es tomado como objeto de división ni guía propiamente la división del objetivo, *induce* o propicia la selección del paradigma explícito del pescador, si se entiende que la pesca es de hecho una especie de cacería. También en la pesca, aquel que aprende tal arte, empieza por cazar peces más pequeños, antes de intentar la pesca de las grandes presas. En cierto modo, lo que veríamos en el *Sofista* con el caso del lenguaje de la cacería es el paso de un paradigma implícito que permite escoger como paradigma explícito una parte específica suya, compartiendo el mismo tipo de actividad y una naturaleza similar. El lenguaje de la caza, en fin, sirve para introducir la regla general propia de una investigación guiada mediante paradigmas: debe practicarse con presas pequeñas para dominar el método.

Bajo esta lógica, podríamos plantear que un paradigma implícito antecede los casos de paradigmas explícitos. Del mismo modo nos hemos preguntado antes si el presunto error de introducir el lenguaje del pastoreo no es un paso necesario o por lo menos natural del *logos* que lleva al paradigma que efectivamente sirve para descubrir al político, en tanto la actividad central de cuidado continúa guiando la investigación en el paradigma del tejido.

Así pues, es preciso atender a que los paradigmas, sean explícitos o implícitos, ofrecen un lenguaje que es investigado y usado posteriormente, sea para plantear propedéuticamente la manera en que debe procederse en la investigación en general o para ayudar a comprender y definir el objetivo central de la investigación, según el Extranjero explica en *Político* con el paradigma de las letras y las sílabas. Por tanto, si adaptamos las condiciones expuestas anteriormente, podemos decir que un paradigma es tal, sea explícito o implícito, si cumple con las siguientes condiciones:

- a. es más sencillo de aprehender que el objetivo central de la investigación;
- b. es familiar a todos los miembros presentes en el diálogo;
- c. participa —hipotéticamente— del mismo tipo de actividad y naturaleza que el objetivo de la investigación³⁷;
- d. guía la investigación mediante su lenguaje asociado.

En el estudio de los paradigmas implícitos del *Alcibíades*, nos guiaremos entonces por la detección de sus lenguajes asociados, observando tanto su uso en el marco de la cuestión antropológica como su tematización en tanto objetos de investigación preliminares. Según hemos visto, en estos lenguajes relacionados semánticamente tendremos en cuenta verbos, sustantivos, adjetivos e incluso casos de declinación, como veremos en nuestro capítulo de análisis (ver Capítulo III), que son implementados para guiar la investigación dados los principios estructurales que dicho paradigma ofrece como trazas comunes para perseguir el objeto de investigación central.

³⁷ El carácter hipotético de que la partería y el conocer tengan actividades similares es justificado por Sócrates a partir de 149a al presentar ya no la partería de bebés, sino la de almas, como el paradigma que como tal describe su actividad con los jóvenes atenienses, ayudándoles a conocer. De este modo, la *investigación* que se realiza de la partería de las almas puede considerarse más una construcción positiva de carácter discursivo —como lo es la *polis* de la *República*—, introducida por Sócrates precisamente para servir de paradigma en la comprensión del accionar de la dialéctica en tanto ejercicio de conocimiento y, por tanto, como un tipo de conocer, haciendo la partería de las almas similar en naturaleza y actividad al conocimiento mismo.

Capítulo III. El Alcibíades a la luz de sus paradigmas

Con las claridades alcanzadas al respecto de los paradigmas, nos queda ahora ocuparnos de nuestra pregunta de investigación: ¿qué paradigmas se usan a lo largo del *Alcibíades* para desarrollar la cuestión antropológica?

A continuación seguimos en el desarrollo del diálogo la introducción y tratamiento de las distintas estructuras que a su momento serán planteadas para modelar la relación entre alma y cuerpo y responder la pregunta enunciada en 128e: *τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;* o ¿qué somos nosotros mismos?

3.1. *Elenchus* (103a-127d)

3.1.1. *Estructura del poseer. Introducción junto a la cuestión antropológica en el planteamiento socrático inicial (103b-104a)*

Narrativamente, el *Alcibíades* inicia con el encuentro entre el joven Alcibíades y un Sócrates adulto. Este, luego de muchos años de seguir de cerca el crecimiento del joven aristócrata, finalmente ha dejado de recibir por parte de su *daimón* la negativa que le impedía acercarse, declarar su amor y brindarle el regalo del diálogo filosófico. Esta es la puerta de entrada. La manera como Sócrates explica aquí sus motivaciones es de especial importancia para nosotros, pues introduce el principal de los lenguajes que actuarán como paradigmas implícitos en el diálogo: el lenguaje del poseer.

En su breve monólogo inicial de cortejo, Sócrates le explica a Alcibíades la razón por la cual él es el único que no se aleja ante el comportamiento presuntuoso del joven: Sócrates le mostrará que su presunción de superioridad y autosuficiencia basada en sus posesiones materiales y recursos corporales es infundada y que el joven carece de los conocimientos más básicos, razón por la que el filósofo, seguro de que tiene algo para ofrecer, emprenderá su labor dialéctica.

A pesar de que muchos amantes de alto espíritu han tratado de ganarse los favores de Alcibíades, todos se han encontrado con el rechazo del por considerarse superior a cualquiera. ¿En qué creencias basa Alcibíades su superioridad que lo lleva a rechazar la compañía de cualquiera? Sócrates afirma (104a):

ΣΩ. τὸν δὲ λόγον, ᾧ ὑπερπεφρόνηκας,

Sóc. Pero quiero explicarte la razón de por

ἔθέλω διελθεῖν. οὐδενὸς φησὶ **ἀνθρώπων**
ἐνδεῆς εἶναι εἰς οὐδέν: τὰ γὰρ **ὑπάρχοντά**
σοι μεγάλα εἶναι, ὥστε μηδενὸς **δεῖσθαι**,
ἀπὸ **τοῦ σώματος** ἀρξάμενα τελευτῶντα
εἰς **τὴν ψυχὴν**³⁸.

qué te has mostrado tan arrogante. Dices que no necesitas para nada de ningún ser humano; es cierto que tus **recursos** son grandes, como para **no necesitar** nada, comenzando por **el cuerpo** y finalizando en **el alma**.

Alcibíades se ufana, pues, de no carecer de nada ni necesitar de nadie. ¿Cómo podría ceder al amor si no hay nadie cuyo trato pudiera aportarle algo? Alcibíades piensa que su humanidad es superior y que se basta a sí mismo, por lo cual no necesita de ningún ser humano. Sin embargo, ¿sabe Alcibíades qué es eso en lo que se considera superior?, ¿cuáles son las razones de las cuáles deriva la convicción en su superioridad por encima del resto de los hombres? Desde este punto entrará a jugar en el diálogo el *lenguaje de la posesión* como guía y como motivo de investigación, en tanto planteamiento inicial sobre la relación entre Alcibíades y sus distintos recursos o posesiones (*ὑπάρχοντά*), entre las cuáles Sócrates incluirá el cuerpo y el alma, encauzando así el diálogo hacia la pregunta por la naturaleza de aquello en lo que Alcibíades se ufana de ser superior: en su mera condición humana.

En negrilla señalamos las nociones centrales de este pasaje que introducen no solo el lenguaje del poseer, sino la cuestión antropológica mediante el posicionamiento de alma y cuerpo como *posesiones* o recursos de los que Alcibíades se ufana. En primer lugar, *ὑπάρχοντά*, participio presente plural del verbo *ὑπάρχω*, que expresa en tal conjugación un sentido familiar al verbo *ἔχω*: las posesiones de alguien, y se introduce como el primer elemento del lenguaje que utilizará el diálogo para pensar lo humano en términos del poseer. Hace parte, por tanto, del paradigma basado en la experiencia común relacionada con la posesión de cosas físicas o cualidades observables y las posesiones que Alcibíades considera propias y que le dan ventaja sobre todos sus pretendientes. Igualmente, como par necesario para pensar la posesión, este lenguaje se introduce mediante el verbo *δέω*, que aparece en infinitivo (*δεῖσθαι*) y que indica la necesidad o carencia de algo; el contrario del poseer que en el contexto le da valor a la presunción de autosuficiencia y superioridad de Alcibíades, uno que presume de no necesitar

³⁸ Como señalamos en el Capítulo I, todas las citas en griego del *Ἀλκιβιάδης α* son recuperadas del proyecto *Open Greek and Latin Perseus Digital Library* que dispone en línea la edición de Burnet (1901a). Con respecto a las versiones castellanas de tales citas directas, nos remitimos a la edición crítica de Velásquez (Platón, 2013) hasta la sección 3.2., a partir de allí la traducción es enteramente nuestra responsabilidad. Las paráfrasis constantes de todo este capítulo analítico corresponden igualmente a nuestra interpretación del texto griego.

nada, pero que, entonces, debería no desear ni ambicionar nada, pues el deseo y la ambición se comprenden aquí como frutos de una carencia de los seres. Para ser aceptado como amante, Sócrates se dedicará a mostrarle a Alcibíades todas las carencias implícitas en sus ambiciones y cómo el don filosófico, el amor por el conocimiento, es necesario para satisfacer o solventar de alguna manera los deseos de grandeza del joven.

Aparecen, pues, afectados por un lenguaje que piensa la relación entre las cosas a manera de posesión material, de alguien que carga algo consigo, los elementos cuyo relacionamiento será investigado de diferentes maneras en el ejercicio de definir lo que el humano *es*: el cuerpo (*τοῦ σώματος*) y el alma (*τὴν ψυχὴν*). Alcibíades se encuentra tan convencido de poseer en grado sumo todas las cualidades humanas, tanto en su cuerpo como en su alma, que se ufana de no necesitar de nadie. Su noción al respecto de sí mismo al inicio del diálogo es cercana a la perfección posible para los hombres y, por tanto, ningún amante es digno de él.

El objetivo del razonar Socrático será entonces demostrarle al joven que sus presunciones de superioridad y autosuficiencia son erradas y que necesita someterse al cuidado del filósofo. Para conseguir tal fin, el Sócrates deberá demostrarle a Alcibíades que al confundirse lo que él es con sus posesiones corporales, ignora aquello en lo que se considera superior, la naturaleza de lo humano. Con lo cual ignora también en qué consiste realmente la superioridad y excelencia de los hombres en tanto tal.

3.1.2. Caracterización de las posesiones de Alcibíades e introducción del lenguaje del dominio. Exploración de la posesión corporal y social para su uso paradigmático (104a-105e)

A continuación, el lenguaje del poseer es empleado en la enumeración y especificación de las posesiones de las que Alcibíades presume, sobre cuya naturaleza y relevancia para las ambiciones de Alcibíades se enfocará el *elenchus*. Esta enumeración caracterizable como una tipología de las distintas posesiones corporales y hereditarias obtenidas por herencia familiar, será una primera exploración del lenguaje que será aprovechada más adelante de forma paradigmática y que en sí misma puede verse a manera de *ejemplificación* según vimos atrás, pues estos ejemplos nos proveerán de reglas generales al respecto del *poseer*, dilucidando su *estructura* de relación entre cosas que servirá de paradigma en el resto del diálogo.

Sócrates realiza, pues, la siguiente enumeración de las posesiones de las cuáles Alcibíades presume. Primero, las características principales de su cuerpo: la belleza y la estatura (*κάλλιστός τε καὶ μέγιστος*). Segundo, la pertenencia a la familia más importante de Atenas (*ερανωκωτάτου γένους*), la ciudad más grandiosa de Grecia, que entre otras cosas le provee a través de su familia paterna y materna de amigos poderosos e influyentes que lo asistirían en caso de necesidad, entre los cuáles está Pericles, su guardián de poderosa influencia política. En tercer lugar, aunque Sócrates afirme que esta sea la menos importante para el joven, Alcibíades también puede presumir de su riqueza (*πλούσιος*), que se sigue del punto anterior.

Todas estas *posesiones*, sinteticemos, las posee Alcibíades de nacimiento. Se derivan de su pertenencia a una familia privilegiada, a pesar de lo cuál y contrario a lo que las creencias iniciales de Alcibíades sugieren, se mostrarán como cualidades de carácter *externo* que no hacen parte intrínseca de lo que Alcibíades es. Las posesiones o propiedades de este tipo, características de la pertenencia a un *genos* determinado y que puede caracterizar a todos los miembros del mismo, se mostrarán impertinentes para la investigación del diálogo porque el *genos* en cuestión es lo humano en sí y lo que diferencia esencialmente la superioridad e inferioridad de los humanos en tanto humanos.

Es importante notar que entre las posesiones de Alcibíades, en oposición a la sección anterior, Sócrates omite el alma. Esta, no obstante, nos acompañará de manera tácita en la exploración de la noción del poseer y de los tipos de posesiones, en tanto Sócrates refutará la relevancia para lo humano de las posesiones materiales y corporales y se enfocará en el valor superior y central de las posesiones del alma: el conocimiento *las cosas superiores*.

A continuación, en 104 b-c, es introducido el lenguaje del dominio. Este aparecerá al definir la situación de los pretendientes de Alcibíades en términos del dominio que este ejerce sobre ellos. Dado el efecto subyugador que han surtido los recursos de Alcibíades sobre sus amantes, este ha logrado señorear o dominar (*κεκράτηκας*) sobre todos ellos; quienes, sometidos (*ἐκρατήθησαν*) a una situación de absoluta inferioridad (*ὑποδεέστεροι*), han dejado de lado sus pretensiones amorosas y se han alejado del joven (104b-c)³⁹.

³⁹ Estas son dos de las tres ocurrencias en el texto del verbo *κρατέω*. La tercera es la palabra con la que cierra el diálogo, usada por Sócrates para expresar un temor: a pesar de que Alcibíades se ha entregado a sus cuidados y planea ocuparse de la justicia, Sócrates confiesa que el cuidarse puede no ser suficiente para sobreponerse a la

Ahora bien, a pesar de que Alcibíades se considera superior en todas las posesiones que material y corporalmente hacen superiores a los hombres frente a sus semejantes, Sócrates basará la insistencia de su amor y la oportunidad de convencer al joven de su relevancia para él en que Alcibíades ambiciona poseer más de lo que posee. En contraste con el dominio erótico que Sócrates ejerce sobre los pretendientes, dominio basado llanamente en sus posesiones corporales, Sócrates basará su argumentación en mostrar que las ambiciones de poder que el joven atesora no las podrá alcanzar con tales cualidades (105a):

ΣΩ. δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τις σοι εἴποι θεῶν:
 ‘ὦ Ἀλκιβιάδη, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἢ
 νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι εἴ μή σοι
 ἐξέσται μείζω κτήσασθαι;’ δοκεῖς ἄν μοι
 ἐλέσθαι τεθνάναι

Sóc. creo que si alguno de los dioses te dijera: ‘Alcibíades, ¿es que quieres vivir **teniendo** lo que ahora **posees**, o bien morir al instante si no te va a ser posible el **adquirir** mayores cosas?’. Soy de la opinión que preferirías morir.

Sócrates afirma que la posición de Alcibíades con respecto a sus posesiones corporales, naturales y hereditarias, o sea, sociales, —las cuáles fundamentan el amor de la mayoría de sus amantes— es una posición de inconformidad, a pesar de que se ufane de ellas. Las posesiones actuales de Alcibíades no son suficientes para él, afirmación que de por sí representa un giro con respecto a la afirmación inicial de que Alcibíades se encontraba en una situación en la que *no carecía ni necesitaba*. En verdad, el deseo de superioridad del joven es tan grande que no está conforme con lo que posee actualmente y, entre otras cosas, aspira al poder político como un medio para dominar sobre la *polis* y aumentar sus posesiones e influjo.

Este aspira a llenar el mundo entero con su nombre y poder. Su naturaleza ambiciosa que ahora madura hasta el punto de enfocarse hacia el dominio sobre el mundo entero lo hace digno de amor, en la óptica socrática, porque no se conforma con lo que tiene y en cambio aspira a *lo mejor*, una noción que será tematizada en el diálogo, en el sentido inicial de ser el más poderoso entre los hombres. Ese amor por la grandeza y por lo mejor, es algo que el filósofo intentará encauzar hacia el amor por la sabiduría.

Solo ahora, a causa de lo anterior, el *daimón* le ha permitido a Sócrates acercarse con el convencimiento de que sus dones serán recibidos. Según el filósofo (105b-c), la gran esperanza (*ἐλπίς*) de Alcibíades depende de su capacidad para convencer a la asamblea ateniense de que su

fuerza corruptora de la ciudad.

valía es incluso superior a la de Pericles o a la de cualquier otro que haya llegado a ser, por lo cual debería ser honrado (τιμάω) y se le debería conceder el mayor poder en la polis (δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει). Con lo cual tendría el mayor poder sobre los griegos, sobre los bárbaros y luego sobre todo el continente: sobre todos los hombres que habitan la tierra conocida, llenando (ἐμπλησις) todo con su nombre y su poder. Es únicamente porque Alcibíades tiene ambiciones de poder sin límite que Sócrates es invaluable para él y espera igualmente ganar poder sobre Alcibíades al ofrecerle esa ayuda.

Aquí, al campo semántico de la posesión se suman los verbos ἔχω, poseer, y κτάομαι, adquirir. El primero, comúnmente usado para expresar posesión, aporta la base intuitiva con la cuál comprendemos tal lenguaje y lo usamos como relación paradigmática. Poseer corporalmente es cargar o llevar otro cuerpo con uno, encima de uno, etc., en principio, otro cuerpo sobre el cuál el poseedor ejerce el poder de hacerlo *suyo* ante el resto de los hombres, a manera de una extensión del propio cuerpo o de la propia persona, aunque la propiedad se considere una entidad diferenciada. Alguien posee aquello que lleva consigo y a lo cual, al llevarlo, le imprime movimiento y sentido. Las sociedades humanas, no obstante, según Sócrates se describe, transfiere propiedades a los miembros de la familia mediante un razonamiento al respecto del *genos* y la descendencia natural instaurado en el seno de sus tradiciones y leyes, aunque no tales miembros no las carguen siempre ni les hayan imprimido tal movimiento y sentido inicial. Tal el caso de posesiones de carácter social como los esclavos, las tierras, las casas, las riquezas y las alianzas entre otras familias que Alcibíades posee por haber nacido en la familia de su padre y su madre.

Las posesiones, tal como se infiere del listado realizado por Sócrates, se caracterizan pues por ser *cosas exteriores*, que, en caso de ausentarse, no modifican esencialmente al poseedor. De allí que la cuestión de la superioridad de Alcibíades *en sí*, conduzca a la cuestión antropológica, ¿qué es Alcibíades en tanto hombre? Esta manera de concebir la propiedad opera en el listado perfectamente bajo la *perspectiva platónica*, pues la belleza y la estatura se consideran posesiones del cuerpo de Alcibíades, tanto como lo son las riquezas, que pueden *poseerse* en mayor o menor grado, pero que son siempre cosas diferentes a lo que el poseedor *es*. Una

propiedad, por tanto, puede igualmente sustraerse y separarse, y en tanto aparezca como posesión se entiende como *inferior* a aquello que la posee.

Las cosas que Alcibíades posee, en tanto poseídas, son pues inferiores a lo que él es. Esta cualidad de la posesión está entonces naturalmente ligada con el opuesto dialéctico de la posesión, la carencia, pues en tanto lo poseído es necesariamente inferior, si el poseedor ambiciona siempre *lo mejor, lo excelente y lo más grande*, como Sócrates asegura que es el caso de Alcibíades, tal natural lo lleva a estar siempre en carencia continua.

En el caso específico del diálogo, Alcibíades desea y carece de una posición política que lo coloque por encima del resto de los hombres de Atenas, tal posesión le daría dominio sobre la *polis* en general. Sin embargo, en vista del contexto democrático de Atenas, la adquisición de tal posesión tiene unas exigencias diferentes a las que Alcibíades está acostumbrado. El joven solo podría conseguir tal posición demostrando que es efectivamente útil y superior al resto de los atenienses para tratar los asuntos de la ciudad, demostrando, en suma, que lo necesitan, tal como Sócrates le mostrará a Alcibíades que precisa de él.

3.1.3. El conocimiento como tipo de posesión y carencia fundamental de Alcibíades. Inicio formal del elenchus (106a-110c)

Así pues, Alcibíades aceptará circunstancialmente las afirmaciones socráticas al respecto de sus ambiciones políticas, intrigado por la afirmación del filósofo de que sin él nunca conseguirá la grandeza. Lo hace, sin embargo, bajo la condición de que Sócrates demuestre la veracidad de su afirmación de ser necesario para la consecución de tales ambiciones.

En este punto (106a-c), Sócrates, para asumir el reto de Alcibíades, introduce las reglas básicas del diálogo dialéctico. Para demostrar sus afirmaciones, Sócrates no elaborará un discurso como aquellos que Alcibíades está acostumbrado a escuchar, seguramente de parte de sofistas y otros oradores. En cambio, le pedirá a Alcibíades que examine junto a él la cuestión de la naturaleza de sus ambiciones, para entender de qué manera Sócrates le puede ser útil. ¿Es una gran molestia responder a preguntas? Alcibíades aceptará y de este modo el *elenchus* tendrá un inicio formal, en el cuál veremos el primer uso del lenguaje de la posesión como paradigma.

En 106c, acordada la dinámica de preguntas y respuestas, Sócrates reitera que Alcibíades ambiciona en poco tiempo presentarse ante los atenienses en asamblea y hablarles en calidad de consejero (*συμβουλεύσων*). Entonces Sócrates actualiza en el diálogo tal caso hipotético y pone al joven en la situación de encontrarse con Sócrates mientras sube al estrado para aconsejar a los atenienses: ¿sobre qué precisan consejo los atenienses en ese momento? Tendría que ser necesariamente sobre algo que Alcibíades conociera mejor (*ἐπίστασαι βέλτιον*) que ellos.

El cuestionamiento de Sócrates avanza mediante el establecimiento de tres principios o reglas generales sobre el conocimiento en 106d, con las cuáles Alcibíades concuerda plenamente:

- la primera, que Alcibíades solo puede tener el conocimiento que haya aprendido de otros (*ἄ παρ' ἄλλων ἔμαθες*) o que haya descubierto por sí mismo (*ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες*);
- la segunda, que sea en el caso del aprendizaje o del descubrimiento, la adquisición de conocimientos implica el propósito o finalidad consciente (*ἐθέλων*) de aprender o investigar (*ζητέω*)⁴⁰ algo;
- la tercera, fundamental para el *elenchus*, es que Alcibíades no procuraría investigar voluntariamente algo que ya creyera conocer, por lo cual es necesario un tiempo anterior en el que Alcibíades no creyera conocer lo que habría después habría aprendido de otros o descubierto por sí mismo.

Sin perjuicio de que en otros diálogos ocurra de otro modo, aquí el conocimiento se considera según el paradigma de los tipos de posesión corporal expuestos anteriormente por Sócrates. En otras palabras, aquí el conocimiento *se piensa* bajo el paradigma de la posesión física de entes externos y se enfoca como un tipo de posesión que se *adquiere* de manera distinta a las posesiones corporales heredadas.

Μανθάνω, aprender de otros, y *ἐξευρίσκω*, descubrir por uno mismo, aparecen como dos modos distintos de adquirir algo —*κτάομαι*— cuando ese algo es un tipo de posesión específica: conocimiento, en el sentido estricto y técnico sugerido por el verbo *ἐπίσταμαι* a lo largo de 106c y 106d. Igualmente, tienen en común en el marco del paradigma de posesión corporal el

⁴⁰ Aparece aquí el verbo que en nuestro capítulo anterior fue importante para analizar el paradigma implícito de la caza en *Sofista*, aquí usado en su sentido básico de investigar, pero en el contexto que explica el *investigar* o *buscar* como la inclinación voluntaria hacia la adquisición de algo, sea un conocimiento o una presa.

diferenciarse de la manera en que tales posesiones se adquieren por ser tipos de adquisición que exigen voluntad y consciencia de aquello que se procura.

En simetría con la manera de investigar las presunciones de superioridad de Alcibíades en términos de sus posesiones, Sócrates pasa a realizar un listado en 106e de todos los conocimientos que según su vigilancia del crecimiento de Alcibíades este ha adquirido mediante el aprendizaje: escribir, tocar el arpa y luchar cuerpo a cuerpo. Alcibíades concede que sobre estas materias ha tomado clases de otros y que, en cambio, se negó tomar clases de flauta.

A continuación, entonces, Sócrates pregunta: ¿es sobre escribir, tocar el arpa o luchar cuerpo a cuerpo que la asamblea tiende a deliberar y pedir consejo? La respuesta negativa es una necesidad, tal como la consecuencia de que, por tanto, no es sobre las cosas que Alcibíades presume saber mejor que otros debido al aprendizaje que podría demostrar su superioridad en la asamblea para convertirse en consejero y líder de los atenienses. ¿De qué hablará entonces el consejo que Alcibíades ofrecerá a la asamblea partiendo de su conocimiento superior al respecto? No podrá ser sobre construcción ni sobre adivinación, porque un masón y un adivino darían mejor consejo en esos temas que Alcibíades aunque fueran más bajos de estatura y menos bellos que el joven, dado que, como se establecerá en 107b, el consejo no deviene posible de la posesión de riquezas materiales, sino únicamente del conocimiento, del tipo de posesión que Alcibíades carece.

La respuesta de Alcibíades en 107c será que su consejo versará sobre los asuntos propios de los miembros de la asamblea (*ὅταν περὶ τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων*), ¿pero cuáles son entonces esos asuntos?, pedirá Sócrates a manera de especificación: guerra, paz y cualquier otro de los asuntos de la *polis*, responderá el joven. ¿Con quién es *mejor* (*βέλτιον*) hacer la paz o la guerra y cuál es la mejor manera de hacerlo? Sí, asegura el joven. Orientada la discusión hacia la noción, introducida por Sócrates y aceptada por Alcibíades, de que al respecto de los asuntos de la ciudad el joven tendría que aconsejar en cada ocasión sobre lo que fuera *lo mejor*, Sócrates recurrirá de nuevo a la inducción mediante ejemplos para hacer emerger una regla general reflejada en una estructura de pensamiento.

En este caso, mediante el ejemplo del maestro de lucha que sería mejor consejero que Alcibíades al respecto de con quién luchar cuerpo a cuerpo y con quién a distancia, se establecerá en 107e-108e que *lo mejor* solo puede establecerse si aquel que aconseja, al momento de aconsejar, tiene en su pensamiento un arte correspondiente, pues solo mediante un arte se puede alcanzar la excelencia y *lo mejor* al respecto de cualquier materia. Alcibíades aceptará el reto de *imitar* (*μιμεῖσθαι*) a Sócrates en su razonar, para averiguar cuál sería el arte que se tendría que tener en cuenta para decidir al momento de cantar cuándo es mejor acompañar la canción con el arpa o con el zapateo y solo con la ayuda de Sócrates conseguirá llegar a la conclusión de que el discernimiento de lo mejor en ese caso requeriría un arte musical. De este modo, *lo mejor* en el caso de la lucha será *lo más gimnástico*; y *lo mejor* en el caso de acompañar el canto será *lo más musical*. No obstante, será incapaz de aplicar la misma estructura de razonamiento inducido por el ejemplo al caso propuesto por él mismo: ¿qué sería *lo mejor* en el caso de la guerra y de la paz?

En 108e Alcibíades se declarará incapaz de realizar la tarea pedida y solo mediante la ayuda de Sócrates se llegará al planteamiento en 109b de que al ocuparse de *lo mejor* con respecto los asuntos de los atenienses en la paz o la guerra, aquello en cuestión es necesariamente *lo más justo*. Solo ahora que se ha clarificado el propio asunto de la asamblea, independientemente de la capacidad de Alcibíades para aconsejar al respecto, se dará un paso más en la investigación del conocimiento como un tipo de posesión, pues Sócrates referirá en 109d a la lista de cosas al respecto de las cuáles el joven había adquirido conocimiento mediante aprendizaje: ¿Alcibíades tomó acaso lecciones con algún maestro que le haya enseñado a distinguir *lo más justo* de *lo más injusto* sin que Sócrates se haya enterado ni el joven le haya informado? ¡Preséntame al maestro para volverme pupilo suyo!, exclamará Sócrates.

Así se llegará en medio del *elenchus* al examen de la segunda posibilidad establecida en las reglas generales que rigen la discusión al respecto del conocimiento. Si Alcibíades no ha tomado clases sobre lo más justo de ningún otro hombre, como se argumenta en 109e-110a, lo tendría que haber descubierto (*εὐρίσκω*) por sí mismo. Ahora bien, para que fuese de esta manera, tendría que haber investigado por sí mismo (*ζητέω*), y para haber investigado, de acuerdo a la segunda regla, habría tenido que albergar el propósito consciente de pesquisar sobre aquello que

deseaba conocer, y para hacer eso, según la tercera regla, tendría que reconocer un tiempo en que pensaba que no conocía aquello que después conoció. A todo esto, tal como al principio, Alcibíades accede y pregunta, ¿y acaso no hubo un tiempo en que sostuve la visión de ignorar lo más justo?

Bien dicho, dice Sócrates, y le pide al joven que le indique el tiempo en que no sabía distinguir lo justo de lo injusto, ¿hace un año?, ¿hace dos?, ¿hace cuatro? En todo el tiempo durante el cual Alcibíades se reconoce consciente de sí admite que pensaba que sabía lo que era lo justo. ¿Cuándo era niño entonces? Sócrates le recuerda que lo vio quejarse al jugar con otros niños que alguno de estos lo había engañado o lo había tratado de manera injusta. Ante este argumento Alcibíades tiene que reconocer que ha creído saber siempre lo que es lo justo y lo injusto, a pesar de no poder señalar un maestro que se lo haya enseñado ni haya satisfecho en ningún momento las reglas reconocidas al principio para reclamar que lo descubrió investigando por sí mismo.

3.1.4. Observaciones dialécticas alrededor de la cuestión antropológica. La certeza en lo corporal y la dificultad de lo inteligible (110c-116e)

¿Cómo pudo entonces Alcibíades saber sobre lo justo incluso desde la infancia sin haber tenido maestro ni propósitos de investigar lo que ya creía que sabía?

Alcibíades cuestiona el principio de que sea necesario un maestro para aprender sobre algo como lo justo y sugiere que, tal como a hablar griego (111a, τὸ ἐλληνίζειν παρὰ τούτων ἔγωγ' ἔμαθον), lo aprendió de *los muchos* o la muchedumbre (110e, παρὰ τῶν πολλῶν). Ante lo cual Sócrates responde reforzando su argumento y estableciendo la diferenciación dialéctica entre aquello que los muchos pueden enseñar porque saben, porque están de acuerdo sobre ello, a jugar con dados o a diferenciar entre una piedra o un leño para tomarlo entre las manos: asuntos fáciles y más o menos evidentes que convencionalmente corresponden aquí a lo que significa *hablar griego*. Sin embargo, ¿es lo justo algo fácil de este tipo? ¿No suelen estar en desacuerdo al respecto y es a partir de este desacuerdo, precisamente, que deliberan en la asamblea? ¿Alcibíades ha encontrado acuerdo sobre lo justo entre las muchedumbres?, ¿no ha seguido

acaso las lecturas de la *Ilíada* y la *Odisea*?, ¿no murió su padre en una guerra contra Esparta precisamente a causa del desacuerdo entre las muchedumbres sobre lo justo (112c)?⁴¹

El problema aquí es que si bien lo justo parece estar al alcance de todos los ciudadanos que sobre ello deliberan, el conocimiento que le permitiría a Alcibíades dar consejo en la asamblea no puede ser un conocimiento poseído y enseñado por los comunes como se enseña a distinguir entre cosas evidentes como piedras y leños, pues esto implicaría un acuerdo que el hecho mismo de la deliberación niega. De haberlo aprendido de los muchos, ¿con qué derecho Alcibíades podría reclamar una supremacía sobre ellos?

Este problema al respecto del conocimiento de las cosas no solo aparece en representación de una de las bases del ejercicio y necesidad de la dialéctica, sino que indirectamente es abordado como el problema dentro del cual se sitúa la cuestión antropológica en tanto cuestión fundamental del diálogo. En 111e, Sócrates plantea que tampoco se podría recurrir a la opinión de la muchedumbre si se quisiera saber lo que son los hombres y, mucho menos si se quisiera saber lo que son los hombres sanos y cómo se diferencian de los enfermos.

Si bien tácitamente se reconoce que hay un grado del conocimiento de la justicia que de hecho tiene que ser común, pues todos tienen una *opinión* sobre lo justo aunque no sepan de dónde viene ni cuándo apareció; el conocimiento de lo justo no parece posible sin el ejercicio de la dialéctica. El conocimiento de lo justo o de lo humano al nivel que de acuerdo con Sócrates permite aconsejar sobre *lo mejor*, no es una posesión compartida por el pueblo ateniense. Por tanto, si bien ni Alcibíades ni los muchos errarían en el conteo de cuántas manos u ojos tiene un hombre (116e), no tendrían la misma claridad al respecto de lo que los hombres son en sí. Sobre este tipo de *cosas difíciles*, no queda sino embarcarse en una investigación de acuerdo a las reglas exploradas por Sócrates, recurriendo al uso de las herramientas de la dialéctica como los paradigmas.

Sobre las prácticas dialécticas se vuelve entre 112d y 113d al mostrarle a Alcibíades que ha sido a partir del seguimiento de sus propias afirmaciones que se ha concluido que Alcibíades no conoce la diferencia entre lo justo y lo injusto; que ni lo ha investigado por sí mismo ni lo ha

⁴¹ En 112c se hace alusión a la Primera Guerra del Peloponeso, específicamente a las batallas de Tanagra (450 a. de C.) y Coronea (448 a. de C.), aludiendo a la muerte del padre de Alcibíades en esta última batalla.

aprendido de otros y que en ese estado de ignorancia pretendía aconsejar a la asamblea de Atenas sobre sus propios asuntos relativos, precisamente, a lo justo en la paz y la guerra.

Sin embargo, el cuestionamiento de la manera como Alcibíades puede tener una noción de lo justo, aunque no lo haya aprendido de un maestro, ni lo haya investigado, ni lo haya podido aprender los muchos, no continuará, porque el joven dirá en 113d que ni a los atenienses ni a los griegos les importa realmente lo justo, sino aquello que es conveniente (*συμφέροντα*).

Ahora bien, ¿sabe el joven lo que es *lo conveniente* para los hombres? Preguntará Sócrates para encontrarse con el rechazo de Alcibíades a la misma línea de argumentación donde terminaría teniendo que reconocer que no puede dar cuenta de dónde lo ha aprendido ni cuándo ni por qué medios lo ha investigado. Ante la negativa, Sócrates le propondrá al joven que demuestre en qué medida lo justo y lo conveniente son lo mismo o cosas distintas; o bien, que cambien papeles y que sea Alcibíades quien interroge a Sócrates, de lo cuál en 114b el joven se declarará incapaz. Alcibíades se verá entonces obligado a seguir respondiendo el cuestionar socrático, llegando al punto de concluir lo contrario a lo que había propuesto: al afirmar que la asamblea no se ocupaba de lo justo, sino de lo conveniente, implicaba que eran cosas distintas. No obstante, concluirá después, contradictoriamente, que lo justo y lo conveniente son lo mismo.

Entre 114b y 116e Sócrates llevará a cabo exitosamente esta estrategia de refutación y obligará a Alcibíades a reconocer que él, en tanto responsable de aceptar las afirmaciones que guían el razonamiento, se contradice en su propio discurso y no sabe lo que dice, padeciendo un sentimiento de *atopía*, estando *fuera de lugar* y sin base ninguna para las cosas que afirma.

En este paso argumentativo, dado fundamentalmente para avanzar en la labor del *elenchus* de llevar a Alcibíades al reconocimiento definitivo de su ignorancia, el paradigma de la posesión será usado para llevar a Alcibíades del reconocimiento de las cosas simples a las complejas. En 115c, luego de llevar a Alcibíades a reconocer que todos los actos nobles o bellos (*καλός*) son justos, mientras que los actos injustos y viles se consideran feos, Sócrates lo invitará a considerar la cuestión a partir de la siguiente pregunta (115c):

ΣΩ. ὧδε δὲ σκόπει· σὺ πότερ' ἂν **δέξαιό** σοι εἶναι, ἀγαθὰ ἢ κακά;

Sóc. Pero examínalo así, ¿cuál de las dos cosas **acceptarias tú tener**, las buenas o las

malas?

Con el verbo *δέχομαι*, traducible de una manera más simple como *recibir*, Sócrates redirecciona la discusión sobre las excelencias que igualará entre sí (lo bueno, lo noble, lo justo y lo conveniente), para convencer a Alcibíades de que no puede querer recibir una sin querer recibir las otras, si no las desea todas a la vez, se contradice. Son estas cosas, por lo mismo, las posesiones que Alcibíades nunca querría *perder* (*στέρομαι*), según la pregunta de Sócrates apunta en 115d usando de manera conjunta el par dialéctico poseer/carecer:

ΣΩ. καὶ ἤκιστα τῶν τοιούτων δέξαιο ἂν
στέρεσθαι;

Σόκ. ¿y no aceptarías de ningún modo el
ser privado de ellas?

El paradigma de la posesión será usado de nuevo en su conexión con lo deseable, argumentando que se desea poseer *lo bueno*, tal como la valentía, y en cambio se rechaza recibir *lo malo*, siendo la muerte y la cobardía los peores males que nunca se quieren recibir.

El paso siguiente en el que el avance de la cuestión continúa dependiendo del paradigma de la posesión corporal es el establecimiento de que aquellos que son felices lo son porque actúan noblemente, y que esto es equivalente no solo a decir que es feliz porque actúa bien, sino que lo es porque adquiere cosas (116b), donde veremos reaparecer el verbo *κτηῖσιν* usado continuamente desde la introducción del problema del diálogo:

ΣΩ. οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες;
ΑΛ. πῶς γὰρ οὔ;
ΣΩ. οὐκοῦν εὐδαίμονες δι' ἀγαθῶν **κτηῖσιν**;
ΑΛ. μάλιστα.
ΣΩ. **κτῶνται** δὲ ταῦτα τῷ εὖ καὶ καλῶς
πράττειν;

Σόκ. Y los que actúan bien, ¿no son acaso
felices?
Αλ. ¿Pues cómo no?
Σόκ. ¿Son felices, en efecto, por la
posesión de cosas buenas?
Αλ. Ciertamente.
Σόκ. ¿Y **adquieren** estas cosas por actuar
bien y bellamente?

Dado que lo noble es bello, que el actuar bella y noblemente es poseer cosas buenas y nobles y que en esto consiste la felicidad, ¿cómo no serán entonces las cosas buenas las más convenientes de todas en tanto su posesión es causa de felicidad? (116c), y si se reconoció antes que las cosas bellas eran todas justas, ¿cómo no van a ser las cosas justas igualmente las más convenientes? Bajo el paradigma de posesión se entiende que bueno y bello es todo aquello cuya posesión se desea y su pérdida se teme.

Al inicio de la indagación subsecuente sobre el estado de perplejidad en que el joven se ha declarado, veremos aparecer de nuevo la cuestión antropológica, ahora encuadrada en 116e por la discusión previa que ha dejado clara la profunda ignorancia de Alcibíades de todas las grandes cosas. En esta breve mención de la cuestión para establecer una diferenciación dialéctica, veremos mediante el lenguaje de la posesión el cuestionar si Alcibíades tendría la misma dificultad en responder siempre de manera coherente cuántas manos y ojos posee (ἔχῳ) que ha tenido para responder al respecto de la diferencia o similitud entre lo justo y lo conveniente. Alcibíades responde que, a pesar de que el estado en que se encuentra lo hace dudar incluso de sí mismo (117a), cree poder diferenciar de manera consistente que tiene dos manos y no tres, que tiene dos ojos y no cuatro, y que a diferencia de las preguntas sobre lo justo, no respondería unas veces algo y otras veces lo contrario.

Si bien esta anotación parece simple, a nuestros ojos es otro avance sutil en la naturalización del referirse a todas las partes del cuerpo como *posesiones*, de establecer que el conocimiento del cuerpo es tan simple como el de diferenciar piedras de leños, según vimos más arriba, y que, en cambio, aquello que es propiamente el hombre no es una materia fácil de este tipo.

Recordemos que este separar progresivamente el cuerpo de lo que debe ocupar el centro de la cuestión por aquello que el hombre *es*, ha comenzado desde la omisión al principio del diálogo de la referencia al alma como una posesión más. Ha continuado en 111e al ubicar la cuestión antropológica entre las cuestiones difíciles para las cuáles no se podría recurrir a las multitudes, que muestran su ignorancia al respecto en la poca importancia que le dan a la educación y cuidado de los jóvenes, reclamándola así como materia para la dialéctica. Y así, en este punto en que fugazmente la cuestión reaparece en medio del reconocimiento momentáneo por parte de Alcibíades de su carencia de conocimiento, vemos reforzada la creencia que Sócrates va implantando en la discusión de que la cuestión sobre qué son en sí los hombres no puede abordarse con preguntas acerca de los ojos y de las manos, acerca de las características del cuerpo que mediante el paradigma de posesión se mencionan una y otra vez como *cosas externas* que Alcibíades y el resto de los hombres cargan consigo, diferenciándolas, por obra de la estructura de la posesión usada como paradigma, de lo que ellos son en sí.

3.1.5. El cuidar y el confiar, a medio camino entre el lenguaje de posesión y el lenguaje de dominio (117a-119e)

Pero sigamos adelante con nuestro análisis, para seguir observando la manera en que los distintos paradigmas introducidos por las preguntas socráticas van definiendo la cuestión antropológica. ¿En qué consiste este padecimiento (*πάθημα*) que embarga al joven? Si yerra en sus respuestas afirmando cosas a un momento sobre lo justo o lo conveniente que luego contradirá, ¿no es simplemente a causa de su ignorancia? Si puede responder de manera coherente que tiene dos ojos y dos manos, es porque esto lo sabe fácilmente. Sin embargo, este sentimiento de estar fuera de lugar no se deriva de la ignorancia en sí, sino de creer que se conoce algo que realmente se ignora; una ignorancia que, además, se viste de conocimiento, ofreciéndole al joven una base que fácilmente se desmorona bajo sus pies y lo deja en una situación vergonzosa, tal como si fuera súbitamente desnudado en frente de toda la asamblea. Para reforzar este principio, Sócrates introduce un ejemplo en 117b: ¿sabe Alcibíades cómo ascender al cielo? Por supuesto que no, y en tanto tal ignorancia está plenamente reconocida, no le genera a Alcibíades el padecimiento que le embarga ante su pretensión de conocer lo justo o lo conveniente.

El matiz que hace de esta perplejidad un padecimiento (*πάθημα*) tiene que ver con el descubrimiento durante el ejercicio de la dialéctica de las carencias no reconocidas, pero pretendidas, un hallazgo que según el análisis sobre el *elenchus* de Lachance (2010), es acompañado en los interpelados por un sentimiento de vergüenza. Contrario a la valoración de Schleiermacher (1809), quien lee el avergonzamiento de Alcibíades como un maltrato intencional por parte de Sócrates del diálogo que desdice el tratamiento amoroso de estos personajes en *Banquete*, avergonzar a *Alcibíades* no es como tal el objetivo del ejercicio. La vergüenza aparece como un descubrimiento en medio de este cortejo dialéctico, al revisar los conocimientos que el joven afirma tener. Es el joven quien, por su manera de actuar, se avergüenza a sí mismo.

Lo que logra aquí el *elenchus* es evidenciar un estado realmente vergonzoso en que el joven se encuentra para cualquiera que pueda ver a través de su presuntuosidad. El hecho de desnudar tal situación en privado, previniendo la actuación incauta de Alcibíades ante los atenienses, se

enfoca en el diálogo como el gesto amoroso que impulsa el *daimón* de Sócrates, deteniendo al joven antes de que este mismo se evidencie en público, con lo cual Sócrates cumple efectivamente su promesa de prestarle un servicio único a Alcibíades: sus ambiciones se verían truncadas, si se viera humillado por su torpeza al inicio de su carrera política.

Al nombrar y explorar el tipo de padecimiento vergonzoso causado por las carencias ignoradas de Alcibíades, se abrirá una grieta en el orgullo del joven que lo obligará a reconocer que necesita de otros hombres. No de cualquier hombre, sin embargo. Sócrates avanzará a través de esa grieta siguiendo su objetivo de seducir al joven mediante la razón, explicándole los motivos por los cuáles es conveniente para él que ceda a las intenciones socráticas de ayudarlo a dominar sus ambiciones y de guiarlo, entregándose a sus cuidados.

En 117d se agrega la perspectiva de la acción al tópico del conocimiento, elementos que llevarán a la profundización en la estructura de dominio que había sido introducida desde el principio, al comentar la sumisión de los pretendientes de Alcibíades mediante la familia verbal de *κρατέω* (ver 3.1.2). Sócrates pregunta si no es por creer que conocemos algo que nos lanzamos a la acción con respecto a ello. El tópico del conocimiento se comienza a pensar ahora en cuanto a su relación con la acción y, dado el contexto de las ambiciones políticas de Alcibíades, en cuanto a la acción enfocada en la dignidad de dominar, dirigir y liderar a los atenienses que Alcibíades pretende. A la conclusión de que no se encuentra en perplejidad ni sufre vergüenza quien no pretende saber, Sócrates suma desde la perspectiva de la acción que solo aquel que sabe o que pretende saber actúa, mientras que aquel que reconoce su ignorancia en una materia, encarga el actuar a aquellos que saben. Solo el primero, por tanto, comete errores y cae en vergüenza, mientras el segundo efectúa un acto de buen juicio al dejarse guiar por el conocimiento, aunque sea mediante otro.

Para que Alcibíades comprenda este principio, Sócrates introduce dos ejemplos. Si no se sabe cocinar, ¿no se le confía la labor de la alimentación a quien sabe cómo preparar platos deliciosos? Y en el caso de la navegación, al subirse a un barco sin haber tenido la formación adecuada en tal arte, ¿se improvisa con el timón en medio del mar o se confía la propia vida y el direccionamiento del barco al timonel? Mediante los ejemplos de la gastronomía y la navegación, dos artes que ninguno de los dos posee y que no pretenden conocer ni aprender, se

introduce un lenguaje que comienza a explorar el tema del poder que quiere adquirir Alcibíades sobre Atenas y Sócrates sobre Alcibíades: un tipo de poder que en principio deriva de *la confianza*. Al respecto, Sócrates preguntará, y Alcibíades aceptará, que es lo correcto y lo común cuando alguien se reconoce ignorante en una materia y no pretende saberla el confiarse con respecto a tales acciones a los que saben.

El lenguaje aquí introducido plantea el *confiar* — *ἐπιτρέπω*— en términos de ceder algo a alguien, de dárselo o transmitírselo —*παραδίδομι*—, como una posesión que se pone en las manos de otro. Ese algo, en este caso, es el rol activo en un campo de acción, el control o dominio con respecto a un campo de acción específico —lo que más adelante se denominará *ἐξουσία*, poder o autoridad con respecto a algo (ver sección 3.3.4.)— estableciendo la confianza a partir del punto de encuentro de entre el poseer y el dominar.

Este confiar aparece todavía impregnado por la discusión al respecto de *lo conveniente*, detallando en los ejemplos del cocinero y el timonel, casos donde los hombres no tienen ningún problema en reconocer que no pueden saberlo todo, que carecen del arte y el conocimiento para llevar a cabo algunas acciones, y que esa condición de contingencia implica la confianza en otros hombres, entendiendo tal cosa como ceder el control y el dominio sobre la propia vida, pues esta se encuentra mejor cuidada por otro, debido a su posesión del conocimiento adecuado.

No son, pues, los que saben ni los que reconocen su ignorancia, sino únicamente aquellos que no saben y creen que saben, los que cometen errores al entregarse a la acción en vez de confiar en aquellos que saben. De modo que el creer que se sabe es causa de errores y males. Ahora bien, cuando estos errores ocurren al respecto de las más grandes cosas, como la justicia, lo bello, lo bueno y lo conveniente, la situación no podría ser peor. Por tanto, en 118b-c, Sócrates no solo declara que Alcibíades está afectado por el peor tipo de estupidez, creyendo que sabe cosas que ignora y cometiendo errores por tal razón; sino que comparte este mal con la mayoría de los que entran en política, ignorantes de las grandes cosas sobre las que presumen poder deliberar y tomar decisiones, como lo justo, a excepción, quizás, de Pericles, quien podría ayudarlo si fuera sabio. No obstante, entre 118c y 119b Sócrates sostendrá el argumento de que Pericles no puede sostenerse como un hombre sabio en tanto nunca ha hecho sabio ni a un hijo suyo, ni a un extranjero ni a su protegido: Alcibíades. ¿Quién puede entonces ayudarlo?

Sócrates parece creer después de los lances anteriores que Alcibíades ha reconocido definitivamente sus carencias y está listo para avanzar en su educación, con lo cual, del *confiar*, pasaremos a la introducción del tópico central del cuidado (*ἐπιμέλειαν*) en el pasaje crucial del 119a:

ΣΩ. εἴεν· τί οὖν διανοῆ περι σαυτοῦ;
πότερον εἶν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμελείαν τινα
ποιεῖσθαι;

Sóc. Sea. ¿Qué pensarías entonces acerca de ti mismo? ¿Seguir acaso como estás ahora, o concebir algún tipo de cuidado?

Sin embargo, este tema será aplazado durante unas páginas más, hasta 127d, pues la ignorancia de Alcibíades todavía no se da por vencida y su reiterada insistencia obligará a Sócrates a desplegar un tipo de argumento que se había negado al principio a usar: implementará un largo discurso, si bien de carácter narrativo, ante el pensamiento expuesto por Alcibíades en 119b-d de que en vista de que los políticos de Atenas son todos ignorantes, ¿qué necesidad tendría él de esforzarse en aprender las cosas que Sócrates le ha estado insinuando? Seguro como se encuentra de que sus cualidades naturales son suficiente para superarlos a todos.

Sócrates se declarará decepcionado y herido en su amor porque Alcibíades crea que aquellos con los que debe compararse son los miembros de la asamblea, cuando él creía, según declaró al inicio del diálogo, que Alcibíades quería imprimir su nombre en todo el mundo y ser en verdad el más grande entre los hombres sobre la tierra. ¿Cómo podrían entonces ser sus competidores quienes ya se ha demostrado que son ignorantes? El plano en el cuál Alcibíades debe considerarse en competencia es el plano humano en general, y de ahí la transversalidad de la cuestión humana.

Para reforzar este principio y elevar la cuestión antropológica a un plano que excede los límites de la *polis*, Sócrates comenzará con un ejemplo y luego desplegará toda una narración al respecto de los rivales que, según la historia contemporánea al diálogo, Alcibíades debe tener en cuenta como sus competidores. Además, para hacer esto introducirá el lenguaje del dominar/dirigir usando un ejemplo (119d-e) que retoma el motivo de la navegación, en este caso de un trirreme (*τριήρη*), barco de guerra griego.

Supón que te propones dirigir o gobernar (*κυβερνάω*) un trirreme hacia una batalla, le propone Sócrates, ¿tu intención es ser el mejor entre los soldados que conjuntamente dirigen

remando el barco? ¿No debes sobrepasarlos tanto que no compitan contigo y confíen en tu habilidad para ocuparte de los líderes (*ἡγεμόν*) enemigos? Es decir, ¿su intención es tener los mejores brazos para remar o, como se supuso al principio, ser el líder de los atenienses en sus batallas, planeando y practicando contra los enemigos de la ciudad?

En vista de que el ejemplo no es suficiente y Alcibíades responde que en efecto tendría la intención de ser el mejor brazo del barco y tampoco logra identificar cuáles son esos líderes que según Sócrates debería considerar como sus verdaderos oponentes, Sócrates comenzará una disertación al respecto de los persas y los espartanos, enemigos usuales de los atenienses, para educar a Alcibíades sobre cuáles son sus verdaderos oponentes y las ventajas más que naturales que estos tienen sobre los atenienses y sobre el presuntuoso joven.

3.1.6. Narración sobre reyes persas y espartanos. La cuestión antropológica en los marcos del cuidado formativo y de la democracia ateniense (120a-124b)

Sócrates se ha declarado decepcionado en su amor, pues creía que la ambición de Alcibíades era realmente ser un hombre superior a todos los hombres, no solo a los políticos atenienses. Para dejar su estampa como gran hombre en el mundo, debe medirse con los mejores de los pueblos que en distintos momentos han rivalizado en grandeza con los atenienses. ¿No ha escuchado Alcibíades que ocasionalmente los atenienses entran en guerra con los espartanos y con el gran rey de Persia? Si, como dijo anteriormente, su consejo a la asamblea versaría sobre materias de guerra y de paz, ¿cómo no ponerse al nivel de los contendientes de la ciudad?

Con un comentario irónico en 120b-c sobre los peores hombres de Atenas que han incursionado en la política para halagar con discursos a la ciudad en vez de dirigirla (*ἄρχω*) —añadiendo elementos al campo semántico del dominar/dirigir—, Sócrates procura vencer la necesidad de Alcibíades. Este, sin embargo, insiste en 120c todavía en su necesidad, pues reconociendo la afirmación de que los estrategas espartanos y el rey persa podría ser en efecto sus contendientes, declara su creencia de que estos no se diferencia en nada de los demás hombres, y que, por tanto, él es superior.

Sócrates encuentra desafortunado este pensamiento y recuperando el acuerdo al que el diálogo había llegado en 119a, que Alcibíades debía comenzar a cuidar de sí mismo, se dispone a demostrarle al joven por qué debería temer a espartanos y persas para emprender cuidado y

trabajo sobre sí mismo, refutando la certeza de que pueda superarlos llanamente por gracia de sus ventajas naturales de nacimiento (ver listado en 3.1.2). En suma, la argumentación desarrollada en esta narración procede con los siguientes puntos:

a. Toda raza noble produce individuos de naturalezas nobles (121a-b).

¿No son los espartanos descendientes de Hércules y los persas de la dinastía aqueménida de Perseo, remontándose ambos linajes así hasta Zeus? Sí, responde Alcibíades, como hasta Zeus se remonta su linaje a través de Eurísaces. Y el mío hasta Dédalo y de allí hasta Zeus, comenta Sócrates, burlándose, pues la referencia hasta Dédalo, según anota Lamb (Plato, 1927, p. 164), juega con la profesión de escultor de su padre Sofronisco, en tanto Dédalo es el inventor legendario de la escultura y por tanto un ascendiente, si bien no necesariamente de sangre.

La burla juega con el hecho de que ni Sócrates ni Alcibíades pueden asegurar su ascendencia, al menos no de la manera como lo hacen los reyes en Esparta o Persia mediante distintas instituciones sociales; entre las cuáles se cuentan las creencias religiosas y míticas que fundamentan la convención de que los reyes poseen un linaje divino que legitima su dominio y el de su estirpe sobre el resto de los hombres. Sócrates y Alcibíades, si bien podrían acceder al poder político en la Atenas democrática, no lo podrían hacer alegando una ascendencia divina, pues son individuos privados y comunes tal como lo fueron sus padres, no hijos de reyes. ¿Qué garantiza realmente esa descendencia real y divina en el caso de Alcibíades para pensar que por el mero hecho de nacer es noble y superior? Y bien, si Alcibíades es superior físicamente, ¿no lo serán más los reyes persas y espartanos descendientes como se presume de los dioses?

De manera que, en cuanto a la estatura, la belleza y todas las posesiones corporales de las que Alcibíades se ufana, según este razonamiento nada tendrían que envidiar en cualidades naturales los espartanos o los persas, descendientes como serían de nobles linajes.

b. La relevancia y cuidado de la descendencia legítima y la formación de los reyes en el gobierno monárquico. División del paradigma del dominio (121c-122b)

No solo se sigue entonces de la ascendencia mítica de persas y espartanos su superioridad, sino que su linaje de gobierno está garantizado por instituciones como el matrimonio y el celo sobre las esposas de los reyes, tal como el extremo cuidado de las mujeres espartanas por parte

de los éforos. Además, y más importante para la línea argumental socrática, sus tradiciones focalizan la educación y formación de los futuros reyes para que sean física y mentalmente superiores en sus labores de gobierno.

En esta sección, Sócrates expone cómo toda la crianza de los reyes persas está confiada a eunucos especializados en, primero, embellecer y fortalecer sus cuerpos desde su nacimiento, cuidando cada parte de su cuerpo para después, a los siete años, iniciar su entrenamiento en la cabalgata y otras artes físicas. Pero, más importante todavía, a los catorce años son puestos en manos de cuatro tutores, los más cultos del imperio: el más sabio, el más justo, el más temperante y el más valiente, para que formen el carácter del joven en las materias más relevantes, las mismas sobre las que Alcibíades carece de conocimiento y formación, según Sócrates le ha mostrado.

Es importante notar que aquí (122a), a propósito de la temperancia, se adelanta una afirmación relevante para la manera en que el diálogo desarrollará las consecuencias para el autoconocimiento de la definición del hombre como su alma. El hombre más temperante de Persia les enseña a los jóvenes descendientes del linaje real a no dejarse dirigir (*ἄρχεσθαι*) por ningún placer (*ἡδονή*), acostumbrándolos a evitar las servidumbres del cuerpo para ser siempre libres (*ἐλεύθερος*) y por tanto reyes auténticos (*ὄντως βασιλεύς*), esto es, libres de todo aquello que pretenda hacerlos esclavos (*δουλεύων*), siendo en primer lugar dirigentes de lo que hay dentro de ellos.

Esta formación que presupone en la narración socrática un conocimiento de lo que es propiamente el hombre, para entender cómo cuidarlo, contrasta con la situación en Atenas; donde no solo no hay ningún cuidado al respecto de la legitimidad del nacimiento, de la crianza o de la formación propiamente humana de los jóvenes. Tal cuidado solo lo puede obtener Alcibíades de manera privada por parte de algún amante que por suerte se interese en su destino.

Al respecto de las posesiones corporales relacionadas con tierras y con dinero, entre 122b y 123d Sócrates describirá cómo espartanos y persas superan no solo a Alcibíades, sino a los atenienses en conjunto, siendo que entre ellos los descendientes de los reyes, llamados a gobernar, son los que superan al resto en estas posesiones. La superioridad que Alcibíades puede

intentar conseguir, tomando cuidado de sí, no puede depender entonces de propiedades adquiridas por herencia. Los líderes persas y espartanos no solo tienen garantizada la nobleza y legitimidad de su estirpe; no solo las instituciones de sus pueblos se garantizan de hacer a sus élites bellas en todos los aspectos, cuidando sus cuerpos y sus almas, además, son mucho más ricos en tierras y dinero que los atenienses.

Nótese que con la introducción del ejemplo del rey persa que es educado para mantenerse libre (*ἐλεύθερος*) y no dejarse dirigir (*ἄρχεσθαι*) ni siquiera de esa parte suya que son los placeres, el paradigma del dominio se dividirá con respecto al caso de la confianza y el cuidado presentado en la sección anterior, con lo cual tendremos dos paradigmas correspondientes a dos estructuras de dominio distintas. Según vimos, el primer tipo de dominio es introducido mediante el paradigma de posesión, resultando la confianza como una noción intermedia, consistente en ceder el dominio o la autoridad sobre sí a otro que tiene un *mejor* conocimiento en una materia determinada. Si el piloto gobierna el timón, es porque su conocimiento causa que el resto de los pasajeros *confíen* en él y no le disputen su puesto, *cediendo* cada uno su dominio de sí para dejarse dirigir.

Aquí, en cambio, vemos la cara contraria. Se trata de una estructura de dominio que no se piensa en términos de ceder el dominio de sí a alguien mejor capacitado —ejemplificado por el caso de la navegación—; sino en ceder la dirección de sí a un tercero que no tiene las cualidades para dirigir, planteándose por tanto como una tergiversación del orden natural para los hombres virtuosos que resultaría, según Sócrates, en un tipo de esclavitud.

En la manera como la estructura se presenta aquí, entonces, se incluye la inversión de la correcta naturaleza del dominio de los inferiores por parte de los superiores, según se plantea en toda la narración y que corresponde al caso de la confianza y la recto dirigir (*ἄρχεσθαι*). Si los reyes persas y espartanos dominan de buen grado sobre sus pueblos, es porque son las naturalezas más nobles de su raza, cuidados y formados para desempeñar la labor del dominio y guía del resto. Sus súbditos no son esclavos porque *ceden* voluntariamente su derecho a dominarse a sí mismos y se entregan al conveniente cuidado del rey, como en el ejemplo de los pasajeros del barco y el piloto. En el caso sugerido brevemente en esta sección con el ejemplo de la enseñanza del persa más temperante al rey en formación, el que debería ser el amo corre el

riesgo de ser esclavizado (*δουλεύων*) por una parte de su naturaleza que es considerada inferior (los placeres, *ἡδονή*) y que está indefectiblemente relacionada con el cuerpo. El *someterse* o *dejarse dominar* del rey se valora aquí de manera negativa siguiendo el principio de que aquello que por naturaleza es superior debe dominar, pues se considera que se está cediendo el dominio a lo inferior, algo que representa para la parte dominada *contra natura* un tipo de esclavitud: un rey que debe dominar a los inferiores se ve esclavizado por la necesidad de placeres de su propio cuerpo, ¿pero qué es aquello en el rey que se ve esclavizado y que debería dominar a los placeres entonces? Esto lo sabremos más adelante.

c. Los únicos recursos que poseen los atenienses para hacerse superiores son el esfuerzo en el cuidado de sí (ἐπιμελεία), la sabiduría (σοφία) y el arte (τέχνη); todos dependientes del conocimiento de sí (123d-124b)

En 123d-124b, mediante una ficción en que a la madre del futuro rey persa, Altaxerxes, se le dice que Alcibíades intentará competir con su hijo, esta plantea la pregunta: ¿en qué cosas confía (*πιστεύω*) Alcibíades para superarlo? Pues la madre de Altaxerxes alegraría con razón que en belleza, estatura, excelencia de nacimiento, riqueza o *cualidades del alma* (*φύσει τῆς ψυχῆς*)—las nombradas anteriormente: sabiduría, justicia, temperancia y valentía— Alcibíades no se equipara con su hijo. Las únicas cosas de valor entre los griegos a las cuáles el joven Alcibíades podría recurrir para compararse con el futuro rey de los persas son el esfuerzo en el cuidado de sí, la sabiduría y el actuar guiado por el arte, cosas cuya consecución Sócrates condiciona al seguimiento del oráculo de Delfos: *γνώθι σαυτόν*, concóctete a ti mismo. Sigue el oráculo, esfuerzate en cuidar de ti mismo, en educarte y aprender las artes precisas para enfrentarte con los auténticos oponentes en grandeza humana que tienen los atenienses y conseguirás tu ambición de renombre.

3.1.7. El arte para hacerse mejor. Primer intento de definición e introducción del lenguaje instrumental (124e-127d)

Luego de convencer al joven de que debe mejorarse no para superar a los poco preparados atenienses que dominan en la asamblea, sino para tratar de equipararse con los reyes de los pueblos con los cuáles tendría que batirse como líder de la ciudad, Sócrates reinicia la labor

dialéctica para establecer junto a Alcibíades en qué deben hacerse mejores y cuál es el arte que les permitirá tal mejoría.

Recordemos que en 107e-108e (ver 3.1.3), al inicio del *elenchus*, se estableció que si Alcibíades se dirigiera a la asamblea con un consejo sobre *lo mejor* al respecto de alguna cosa, solo lo podría hacer teniendo en mente un arte correspondiente a la consecución de la excelencia frente a tal cosa; de la misma manera que el maestro de lucha puede aconsejar con qué enemigo luchar de lejos porque tiene en mente el arte que le permite discernir en cada caso lo mejor sobre la lucha. Confiando en la relación establecida en las líneas anteriores entre el hacerse mejor, el esforzarse o tomar cuidado de sí, el conocimiento y el arte específica que logran tal mejoramiento; Sócrates orientará el cuestionamiento a partir de 124e por la excelencia en la cual desean hacerse mejores.

Alcibíades señalará vagamente el manejo de asuntos (124e, *πράττειν τὰ πράγματα*) como la excelencia al respecto de la cuál desean hacerse mejores. Pero, ¿cuáles asuntos? No asuntos relativos a caballos o de navegación, se supondría. ¿Los asuntos de qué hombres entonces? Los asuntos de los atenienses buenos y nobles (*καλοὶ κάγαθοί*), responderá el joven, pero, ¿buenos y nobles en qué? Después de guiarse por la sugerencia de Sócrates de que todos los hombres son buenos en aquello para lo cual son inteligentes (*φρόνιμος*), siendo que el mismo hombre puede ser bueno para una cosa, como la zapatería, y malo para otra cosa, como el tejido, el joven señalará que se trata de la excelencia de los hombres buenos en el sentido de tener la capacidad para dirigir la ciudad (*ἄρχειν ἐν τῇ πόλει*). Pero, de nuevo, ¿dirigir sobre qué en la ciudad? No sobre caballos. ¿Acaso sobre hombres (*ἀνθρώπων*)? Por supuesto, concede Alcibíades. Y si se ha señalado que los hombres ejercen de manera excelente o deficiente una variedad de actividades en la ciudad, ¿se trata de la capacidad de gobernarlos cuando están haciendo qué? Revisemos con detalle este importante pasaje:

Αλ. οὐκοῦν τῶν καὶ συμβαλλόντων ἑαυτοῖς
καὶ χρωμένων ἀλλήλοις, ὥσπερ ἡμεῖς
ζῶμεν ἐν ταῖς πόλεσιν

Alc. Pues bien, a los que negocian entre sí
y **hacen tratos entre ellos**, tal como
vivimos en las ciudades.

ΣΩ. οὐκοῦν ἀνθρώπων λέγεις ἄρχειν
ἀνθρώποις χρωμένων;

Soc. ¿Te refieres a **dirigir hombres que
usan hombres**?⁴²

¿Cómo interpretamos estas líneas? En 125c, Alcibíades responde que el tipo de actividad durante la cual desea gobernar a los hombres es cuando estos se juntan para negociar (οὐκοῦν τῶν καὶ συμβαλλόντων ἑαυτοῖς) y hacer tratos entre ellos (καὶ χρωμένων ἀλλήλοις). Tal como Denyer (2001, pp. 196-197) anota, el verbo *χράομαι* en su sentido común de uso no es introducido por Alcibíades, que lo usa en el sentido de *hacer tratos*, sino por Sócrates en su réplica a la fórmula del joven. Sócrates omite el pronombre recíproco *ἀλλήλοις*, encargado de marcar en el griego “el mutuo intercambio de la acción entre dos o más personas” (Berenguer Amenós, 2005, p. 64) que en el uso de Alcibíades le imprimía al verbo el sentido de hacer tratos, con lo cual Sócrates reinterpreta la afirmación del joven como refiriéndose a la actividad de *hombres que usan hombres* (ἀνθρώπων ἀνθρώποις χρωμένων), donde desaparece toda reciprocidad y simetría entre las partes en una jerarquía completamente vertical⁴³.

En la réplica de Sócrates, entonces, se introducirá el lenguaje del *usar* (*χράομαι*) implicando una relación jerárquica asimétrica y no recíproca, donde el usuario se asume como superior y diferente a lo usado, y no necesariamente se basa en el interés y voluntad de aquello que se convierte en instrumento, a diferencia de la relación de dominio basada en la *confianza* y enfocada al cuidado que se introdujo en la narración sobre la realeza.

⁴² Desde aquí, la traducción al castellano del *Alcibíades* es completamente nuestra responsabilidad.

⁴³ Los traductores contemporáneos del *Alcibíades* al castellano han recelado de una traducción tan radical de la noción instrumental del uso, a pesar de que esta no solo esté sustentada gramaticalmente, según comenta Denyer (2001, pp. 195-197), sino que concuerde con el desarrollo del diálogo a partir de esta sección, según veremos. Zaragoza (Platón, 1986) traduce el *χρωμένων ἀλλήλοις* como “tienen trato mutuo” y la respuesta de Sócrates como “¿mandar a hombres que se relacionan con otros hombres?”. Esta neutralización de una relación radicalmente asimétrica es igualmente preferida por Velásquez (Platón, 2013) en su edición crítica, quien opta en el primer caso por “hombres que hacen tratos” y lo repite en el segundo, ignorando la omisión por Sócrates del *ἀλλήλοις*. La traducción neutralizante del pasaje se presenta igualmente en la lengua inglesa. Solo Lamb (Plato, 1927) traduce en la línea radical sugerida por la edición crítica de Denyer (2001) —la única en el mundo angloparlante, valga recordar—, vertiendo la respuesta de Alcibíades como “*men who do business with each other and make use of one another*” y la réplica socrática como “*then you speak of ruling over men who make use of men?*”.

Sócrates introducirá este lenguaje, no obstante, a sabiendas de que representa una desviación de la fórmula del joven y lo empleará en ejemplos para poner a prueba el progreso de Alcibíades, su atención y capacidad de comprender lo que él mismo ha propuesto. Desviándose nuevamente del contexto político al que Alcibíades trata de referirse, Sócrates indagará en 125c-d, si con gobernar hombres que usan otros hombres, Alcibíades se refiere al piloto que gobierna sobre el jefe de los remeros o al líder del coro que gobierna sobre los flautistas que, a su vez, lideran a los cantantes y usan a los bailarines. La respuesta será negativa en ambos casos. Alcibíades no aspira al arte del piloto que gobierna sobre el jefe de los remeros, él desea el poder del general, del estratega; mucho menos aspira al poder del profesor de coro. Él desea ser el líder de la ciudad y, en el caso de la navegación, el jefe de flotas enteras.

Estos ejemplos surtirán un efecto mayéutico y Alcibíades depurará su formulación eliminando el verbo *χράομαι*, y enfatizando en 125d que desea gobernar sobre los hombres en tanto ciudadanos (*πολιτείας*) que hacen tratos y negocian los unos con los otros (*συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους*) en el marco de los asuntos de la ciudad. El cuestionamiento avanzará entonces, dando la sensación de que la definición propuesta por Sócrates y el empleo del lenguaje de uso en un sentido asimétrico e instrumental ha sido descartado. Sin embargo, tal lenguaje reaparecerá más tarde e influirá de manera central en la definición de lo humano, a manera de paradigma para analizar la estructura de la naturaleza humana como un caso de uso entre el alma y el cuerpo. Mientras tanto, el foco permanecerá en la estructura de dominio/dirección.

Aclarado aquello sobre lo cual se desea obtener la excelencia de la dirección o liderazgo, Sócrates finalmente indaga por el arte que les puede servir como método para hacerse mejores en el campo descrito —la dirección de hombres en tanto ciudadanos que hacen negocios entre sí— retomando los ejemplos del piloto y el maestro del coro, cuyos conocimientos en sus respectivos artes les permiten la excelencia de la que se deriva su dominio sobre los otros. En 125d, Alcibíades considerará que el arte y conocimiento (*τις ἐπιστήμη ποιεῖ ἄρχειν;*) necesario para ejercer ese dominio sobre los ciudadanos en tanto ciudadanos es la *εὐβουλία*, la cual, según Denyer (2001), debe comprenderse como la excelencia o capacidad para saber lo que hay que hacer, algo que en el contexto político del diálogo, y en consonancia con *República* (428b), es la excelencia propia de los gobernantes que deben tomar buenas decisiones (*βουλεύω*) para la

conveniencia de la totalidad de la ciudad y no solo de alguna parte; una capacidad, pues, que preferimos traducir como *buen juicio*⁴⁴. Buen juicio que, en 126a Alcibíades plantea como orientada hacia la mejor administración (*διοικέω*) y preservación (*σώζω*) de la ciudad, partiendo de nuevo del ejemplo del piloto cuyo buen juicio se ve reflejado en la preservación de la vida de sus pasajeros. Esta excelencia, entonces, pone el liderazgo basado en la virtud del buen juicio como un tipo de cuidado propio y de aquellos que están a cargo de quien ejerce el liderazgo (tal como se concluirá en 135d). ejemplo con el que se pone de nuevo el dominio en términos de un vínculo orientado hacia el interés de los dominados, es decir, en términos de cuidado.

A partir de aquí y hasta 127d, cuando Alcibíades nuevamente confiese que *no sabe* cómo responder a las preguntas de Sócrates y que su situación es realmente penosa y rasgo de fealdad y vicio, se tocarán varios temas recurrentes en la obra de Platón que, sin embargo, tienen una importancia secundaria para nuestro enfoque y no alcanzan ningún desarrollo relevante en el diálogo. En medio de la confrontación con temas como la producción de acuerdo y amistad en tanto frutos de la ciudad bien administrada a causa del buen consejo y, por una segunda vez, la justicia, se realizarán algunos avances en la tematización de las estructuras que sirven como paradigmas para el planteamiento de la cuestión antropológica, en los cuales nos enfocaremos.

a. ¿Qué se presenta y qué se ausenta por la mejor administración y preservación de la ciudad mediante el buen juicio? (126a-b)

En este contexto Sócrates planteará una pregunta que a juicio de Denyer (2001) hace alusión al lenguaje en que canónicamente se piensa la idea⁴⁵: ¿qué se presenta y que se ausenta cuando se da esta mejor administración y preservación de la ciudad? Pregunta que Sócrates apoyará con un ejemplo que continuará guiando el planteamiento de la cuestión antropológica en el camino hacia

⁴⁴ Lamb (Plato, 1927) traduce "*good counsel*", al igual que Zaragoza (Platón, 1986) quien opta por "buen consejo", enfocándose más en el efecto de la capacidad en su contexto de gobernanza que en la capacidad misma. Nosotros, sin embargo, preferimos la traducción de Velásquez (Platón, 2013) como buen juicio, más cercana a una noción de causa de buenas decisiones.

⁴⁵ Denyer (2001, pp. 200-201) observa aquí una introducción didáctica del lenguaje y pensamiento de la idea, en tanto Sócrates procura que Alcibíades descubra cuáles son las cosas cuya presencia o ausencia causan el bienestar o el malestar del cuerpo, los ojos y los oídos: "aunque sin duda sería acertado, en la medida de lo posible, que Alcibiades respondiera que una ciudad está bien administrada porque hay buena administración y la mala administración está ausente, eso no sería suficiente. Pues, como muestran con los ejemplos de 126a6 b6, Sócrates espera aquí una especificación más instructiva que "la Forma de tal o cual cosa" para la Forma cuya presencia hace que las cosas sean tal o cual cosa" (p. 200).

su tratamiento posterior: en el caso del *cuerpo* mejor administrado y preservado, en el cuerpo cuidado, la salud se hace presente y la enfermedad se ausenta. En el caso de los ojos, su cuidado hace que se presente la visión y se ausente la ceguera; en el caso de los oídos, se presenta la escucha y se ausenta la sordera. Estos ejemplos contruidos en el marco del paradigma del cuidado enfatizan la distinción entre todo aquello que es objeto de cuidado en el cuerpo —cada una de sus partes y la totalidad— de aquello que ejerce tal dominio cuidadoso, y antecede la conclusión alcanzada en 130b de que el cuerpo no se gobierna ni cuida a sí mismo.

b. El cuidado que mejora la ciudad hace que se presente la amistad (*φιλία*) y se ausenten las facciones y revueltas (*στασιάζω*); o lo que es lo mismo, se hace presente el acuerdo o concordia (*ὁμόνοια*) y se ausenta el desacuerdo (*δichόνοιαν*) (126c-127d)

Puesta la cuestión en términos del acuerdo, de la semejanza de pensamiento, Sócrates preguntará por el arte que puede producir acuerdo sobre el mejor cuidado de la ciudad tanto dentro de los individuos como entre ellos, y para guiar a Alcibíades usará los ejemplos de la aritmética que crea acuerdo sobre los números y de la mensura sobre longitudes y pesos: ¿qué es y sobre qué versa el acuerdo del que Alcibíades habla?, ¿qué arte lo produce?, ¿es el mismo para que los individuos concuerden consigo mismos y con los otros?

La respuesta de Alcibíades referirá a un acuerdo en la amistad (*φιλία*) entre miembros de una familia: entre los padres e hijos, entre hermanos y entre esposo y esposa. Sócrates solo discutirá este último caso, poniendo de nuevo la discusión en términos de artes y oficios que desempeñan las distintas personas con diferentes conocimientos para valorar a qué acuerdos pueden llegar. Al respecto de lo cual Alcibíades planteará que hay aprendizajes de los campos del conocimiento y la acción exclusivos para los hombres y otros para las mujeres, con lo que no hay, por tanto, *φιλία* ni *ὁμόνοια* posible entre los hombres y las mujeres en tanto se ocupan de sus propios asuntos (126e-127b). Lo cuál será contradicho a continuación, cuando Alcibíades concuerde con Sócrates en que la *φιλία* solo emerge en las ciudades precisamente cuando cada cual se ocupa de sus propios asuntos, con lo que debería haber *ὁμόνοια* precisamente al respecto de cosas que unos conocen y otros no (como, por ejemplo, quien debe ocuparse de tejer y quién de ir a la guerra si por distribución social unos han aprendido lo uno y otros lo otro), pues en

tanto cada uno se ocupa de su propio asunto, hace lo que es *justo* y es la justicia la fuente de la amistad entre los ciudadanos (127b-127d).

Lo relevante para nosotros de esta sección tiene que ver con el tratamiento de las variaciones familiares, de género, sexo, etc. con respecto a la cuestión antropológica, pues esta, según se reitera en 127b-127d, nunca se había planteado en términos del conocer los hombres en tanto esposos o a los humanos en tanto esposas que aprenden a tejer más que ser soldados. La perspectiva desde la cual se plantea y discute la cuestión a lo largo del diálogo, especialmente desde el paradigma del dominio y gobierno, es, como recuerda Sócrates en 127c, desde la perspectiva de los humanos en tanto su capacidad de percibir, discutir y actuar de acuerdo a *lo justo*, lo que permite que la amistad pueda surgir entre ellos en tanto habitantes de la misma ciudad pues, según la propia definición anterior de Alcibíades, así se reúnen para discutir y hacer negocios entre sí. Esto es todo lo relevante para la cuestión según se aborda en el diálogo: tener cuerpo, alma y hacer parte de alguna polis, condiciones que cumplen todos los humanos, sin especificación ulterior de roles, sexo, parentesco familiar, etc., pues lo que Sócrates ha hecho precisamente a lo largo de las anteriores páginas, incluyendo el trabajo realizado en la narración sobre espartanos y persas, ha sido poner la discusión al nivel de algo humano con respecto a lo cual Alcibíades debe ser superior y que trasciende cualquier determinación particular, social e incluso étnica.

3.1.8. El arte para hacerse mejor. Segundo intento: definición del cuidado de sí mismo y diferenciación entre el hombre y sus posesiones. Fin del elenchus (127e-128e)

Alcibíades se ha contradicho de nuevo y rápidamente, en un tercio del tiempo que le tomó antes (entre 106b y 117a), reconoce su penosa situación de ignorancia. Esta vez, sin embargo, el reconocimiento es absoluto y Alcibíades no ofrecerá ninguna resistencia posterior ni tratará de evadir la conclusión de que tal reconocimiento carencia y necesidad de educarse para alcanzar sus ambiciones.

Sócrates, entonces, lo reconforta diciéndole que está en la edad para percibir esta carencia y decidirse a esforzarse en tomar cuidado de sí mismo (127e, *ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ*). ¿Cómo? En esta situación, respondiendo a las preguntas de Sócrates. Así, pues, se retoma la tematización directa de cómo cuidarse y hacerse mejor que se había abandonado en 119a, cuando Sócrates

tuvo que introducir la narración sobre los reyes persas y espartanos para persuadir a Alcibíades de que era necia su idea de que no era necesario ningún esfuerzo para dominar a los políticos de la asamblea de Atenas, pues no eran ellos sus verdaderos contrincantes.

No serán dejados de lado, sin embargo, los resultados de cuál es la excelencia que Alcibíades desea adquirir —el dirigir hombres en tanto ciudadanos que hacen negocios entre sí—, ni sobre el dirigir político como un tipo de cuidado, según se ejemplificó el caso del piloto con respecto a sus pasajeros. Tampoco, como veremos, será olvidada la introducción del tópico del uso de instrumentos por parte del hombre ni los aprendizajes de la narración sobre persas y espartanos, tales como la imposibilidad de superarlos en posesiones —por lo cual no conviene concluir que el hombre es sus posesiones— o la importancia de la temperancia en la educación que Alcibíades no ha recibido, pero debe recibir.

El diálogo reinicia entonces en 127e bajo la guía de una pregunta: ¿qué es cuidar de uno mismo? Si antes se habían tematizado las posesiones corporales de Alcibíades y se había llegado a la conclusión de que estas no lo hacían superior a ningún otro hombre (ver 3.1.), ahora el poseer será frontalmente valorado en su adecuación o inadecuación como paradigma para comprender la naturaleza humana. Es decir, el primero paso fue demostrarle a Alcibíades que aquellas cosas de las que se ufanaba —su belleza, su estatura, su influencia familiar o sus riquezas— no solo eran irrelevantes para ser consejero en la asamblea y conseguir dirigir Atenas, sino que sus posibles homólogos en los pueblos contra los cuáles Atenas compite, tienen posesiones incomparablemente superiores. Además, sin importar sus posesiones, ha tenido que reconocer que él mismo se encuentra en una situación penosa y humillante aunque sus posesiones corporales sean superiores a las de muchos atenienses, incluso, sin dudas, a las de Sócrates. El siguiente paso es valorar la creencia que tácitamente fundamentaba las presunciones del joven, a saber, que el valor de los hombres se encontraba en sus posesiones, o dicho de otra manera, que los hombres *son* sus posesiones. De esta manera, luego de un trecho largo en que la noción de posesión ha sido tematizada y la diferencia entre quien posee y lo poseído ha sido estructura argumental común, Sócrates la hará emerger como primer paradigma usado para pesquisar al respecto de la naturaleza humana, mediante la pregunta : ¿cuida el hombre de sí mismo al cuidar sus posesiones?

En 127e-128a Sócrates intentará partir de la diferencia ontológica entre aquello que *posee* y las cosas poseídas a manera de *recursos, propiedades o pertenencias*. Una diferencia que Sócrates suponía ya aprehendida por Alcibíades. No obstante, el joven afirmará que es creencia suya que tomar cuidado sobre *las cosas de uno* y sobre *sí mismo* es igual, abriendo paso al análisis que llevará a la definición del hombre como su alma:

ΣΩ. φέρε δὴ, τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ
ἐπιμελεῖσθαι—μὴ πολλάκις
128a. λάθωμεν οὐχ ἡμῶν αὐτῶν
ἐπιμελούμενοι, οἰόμενοι δέ —καὶ πότ' ἄρα
αὐτὸ ποιεῖ ἄνθρωπος; **ἄρ' ὅταν τῶν αὐτοῦ**
ἐπιμελῆται, τότε καὶ αὐτοῦ;

ΑΛ. ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.

Σός. Avancemos pues, ¿qué es cuidar de sí mismo? —pues muchas veces
128a. pasamos esto por alto y no cuidamos de nosotros mismos, aunque así lo supongamos— ¿y cuándo lo hace realmente el hombre ? **¿Acaso cuida de sí mismo al cuidar de sus cosas?**

Alc. Al menos es esa mi creencia.

Sócrates planteará la cuestión en estos párrafos echando mano de lo que Alcibíades ha presumido conocer tan bien: la lengua griega. Lo hará no con los recursos léxicos que hemos agrupado hasta ahora en un mismo campo semántico, tal como el uso del verbo *χράσμαι* o la alusión a recursos, sino usando la noción de posesión gramaticalmente imbricada en el griego, específicamente en la declinación genitiva de los nombres. Esta declinación de caso, que en castellano equivale a la función de complemento del nombre introducida por la preposición *de*, es hábilmente usada por Sócrates para diferenciar el cuidado de *las cosas de uno mismo* (τῶν αὐτοῦ ἐπιμελῆται) del cuidado de sí mismo (τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι) con que se abre y se cierra la serie de preguntas. El joven no logrará apreciar la diferencia y, por tanto, Sócrates introducirá una serie de ejemplos para asegurarse de que Alcibíades interiorice esta estructura y su sentido para la diferenciación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de las cosas de uno mismo. El primer ejemplo de la serie pondrá en cuestión que el cuidado del hombre sea equivalente al cuidado de sus pies, usando intensamente el genitivo para indicar la diferencia arriba descrita; diferencia que el joven, de nuevo, no logrará comprender:

ΣΩ. τί δέ; ποδῶν ἄνθρωπος ποτε
ἐπιμελεῖται; **ἄρ' ὅταν ἐκείνων ἐπιμελῆται**
ἃ ἐστὶ τῶν ποδῶν;

ΑΛ. οὐ μανθάνω.

Σός. De ser así, ¿cuándo se da que el hombre cuida sus pies? ¿Es acaso cuando cuida **las cosas de sus pies?**

Alc. No comprendo.

ΣΩ. καλεῖς δέ τι χειρός; οἷον δακτύλιον
ἔστιν ὅτου ἄν ἄλλου τῶν τοῦ ἀνθρώπου
φαίης ἢ δακτύλου;

ΑΛ. οὐ δῆτα.

Σόκ. ¿Hay alguna cosa que llames *de las manos*?; por ejemplo, ¿afirmas que el anillo es de otra parte del hombre distinta al dedo?

Alc. Claro que no.

En vista de que el ejemplo de *las cosas de los pies* (ἐκείνων... τῶν ποδῶν) no será suficiente para dar claridad sobre esta diferencia ontológica, Sócrates continuará ejemplificando con las cosas *de las manos* (χειρός) y *de los dedos* (δακτύλου), para que el joven entienda que hay cosas que se relacionan como pertenencias de una parte específica del cuerpo, pero que a pesar de eso son tan diferentes de dicha parte como, según se avanzará después, el cuerpo en sí mismo es diferente de lo que el hombre es, en tanto es una de sus posesiones según se afirmó desde la apertura del diálogo. La misma estructura, pues, se ejemplificará analógicamente con las sandalias (ὀπόδημα) que son de los pies y a las ropas (στρώμα) que son de todo el cuerpo, para que Alcibíades interiorice completamente la noción de la que depende el resto de la explicación.

Al obtener de nuevo una respuesta confusa en 128b a una pregunta que opera con la misma estructura: ¿es lo mismo cuidar nuestras sandalias que cuidar nuestros pies?, Sócrates introducirá para ayudar al joven otros elementos ya trabajados, de manera que logre operar con la diferencia necesaria al argumento. Primero, verificará que Alcibíades concibe la acción del cuidado como algo sujeto a criterios de adecuación (ὀρθῶς ἐπιμελεῖσθαι), de manera que no todas las cosas se cuiden de la misma manera. Segundo, le propondrá al joven una respuesta parcial a la primera parte de su pregunta en 127e, dejando la especificidad del cuidado de sí mismo para después, pero incluyendo la noción de adecuación recién añadida en una definición del cuidado: ¿qué es cuidar adecuadamente de algo?, ¿no es acaso hacerlo mejor de lo que era? (128b. ἄρ' οὖν ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῇ, τότε ὀρθῆν λέγεις ἐπιμέλειαν;).

A continuación, definido el cuidado como hacer algo mejor, Sócrates insistirá con los ejemplos anteriores para inducir la regla general necesaria, a saber, que el arte para cuidar de una cosa es diferente del arte para cuidar de sus posesiones: ¿qué arte hace mejores nuestras sandalias? La zapatería. ¿Entonces se puede decir que la zapatería cuida de nuestras sandalias? Así es. ¿Y cuida la zapatería de nuestros pies?, ¿o acaso los cuida el arte que mejora los pies? Tendría que ser ese arte. Y ese arte que mejora los pies, ¿no es el mismo que mejora al resto del

cuerpo? ¿Y no es tal arte la gimnasia? Ciertamente. Por tanto, el arte que cuida de los pies no es el mismo que cuida de las cosas de los pies.

La regla se verificará en cada uno de los ejemplos introducidos anteriormente. Mediante la gimnasia cuidamos nuestros pies, pero mediante la zapatería cuidamos *las cosas de los pies* (τῶν τοῦ ποδός); igualmente, con la gimnasia cuidamos de nuestras manos pero no de nuestros anillos, como con la gimnasia cuidamos del cuerpo y con el tejido de las ropas del cuerpo. Por lo cual, concluye Sócrates en 128d, usamos un arte para cuidar de una cosa en sí misma y otro diferente para cuidar de sus cosas.

Naturalmente, queda claro que si para tomar cuidado del cuerpo se usa la gimnasia, un arte que se ocupe del cuerpo o sus posesiones corporales no puede ser la respuesta a la búsqueda del arte que cuida del hombre. ¿Cómo entonces podría ser verídica la creencia de Alcibíades de que el hombre es sus posesiones?

Descartada esta creencia de que el hombre es sus posesiones —porque tácitamente, de acuerdo al uso del poseer como paradigma, se induce por exclusión que el hombre es *el poseedor*, algo distinto al cuerpo o las posesiones corporales—, la pregunta por la naturaleza humana se planteará de manera frontal como condición para averiguar qué arte les permitiría a Alcibíades y a Sócrates hacerse mejores:

ΣΩ. φέρε δὴ, ποίᾳ ποτ' ἂν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμεληθεῖμεν;

ΑΛ. οὐκ ἔχω λέγειν.

128e. [...] ΣΩ. ἢ οὐκ ἔγνωμεν ἂν ποτε τις τέχνη ὑπόδημα βέλτιον ποιεῖ, μὴ εἰδότες ὑπόδημα;

[...] ΣΩ. τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί;

Σόκ. Así pues, ¿cuál es el tipo de arte para cuidar de nosotros mismos?

Alc. No podría decirlo.

128e. [...] Σόκ. Ahora, ¿podríamos saber qué arte hace mejor la sandalia, si no conociéramos una sandalia?

[...] Σόκ. Entonces, ¿podríamos saber qué arte nos hace mejores, si ignoramos lo que somos nosotros mismos?

3.2. Investigación sobre el cuidado del hombre y definición de la naturaleza humana (128e-130c)

Una investigación frontal sobre lo que es el hombre se hace entonces necesaria, pues según se estableció en 111e y se ha evidenciado a lo largo del diálogo, esta cuestión no es de un conocimiento evidente como el de piedras o leños; más bien, es una de esas cuestiones difíciles, como la cuestión de lo justo, sobre las que no hay consenso entre las gentes (ver 3.1.4.). Es preciso, pues, según la indicación de Sócrates en 129a, asumir el oráculo de Delfos como una exhortación al esfuerzo por conocer lo que se es, dado que solo a partir estos resultados se puede descubrir el arte para mejorar y cuidar al hombre.

3.2.1. *Lo mismo en sí mismo* como criterio para la correcta investigación de lo que es el hombre en sí mismo (129b1-4)

ΣΩ. φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὔρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὔροιμεν τί ποτ' ἔσμεν αὐτοί.

Sóc. Avancemos pues, ¿en qué modo se puede descubrir *lo mismo en sí mismo*? Porque de este modo a lo mejor descubriríamos lo que somos nosotros mismos.

¿Por qué el *conócete a ti mismo* del oráculo de Delfos es difícil? Entre otras cosas, porque la interpretación de *lo sí mismo* como objetivo de la indicación no es fácil ni unívoca, según vimos en el Capítulo I.

Al indicar como criterio para la investigación el conocimiento de *lo mismo en sí*, el planteamiento socrático indica que la vía para alcanzar el conocimiento de sí mismo debería progresar, tras alcanzar tal conocimiento, por la vía de preguntas del tipo: ¿qué hay de *mismo* en el hombre?, ¿qué es aquello que participa de *lo mismo* en el hombre?, ¿qué ocasiona que el hombre sea *el mismo* a pesar de sus cambios en el tiempo?, ¿qué es lo mismo en tanto común en las variaciones del individuo y de los individuos?, ¿qué sobrepasa los roles mentados por Alcibíades en 126c-127d de sexo y función social? Esta mismidad del hombre indicaría pues la búsqueda de algo *esencial* y sin cambio, de la naturaleza misma que hace hombre al hombre en todo tiempo y lugar: *conócete a ti mismo en tanto aquello que verdaderamente eres*, podría resumir la interpretación socrática del oráculo en este diálogo.

A pesar de que esta vía arrojaría los resultados más verdaderos, seguiría un trayecto de lo más difícil a lo más fácil, vía para la cual el joven Alcibíades claramente no se encuentra listo, pues apenas comienza a hacer algunos progresos con respecto a la situación de penosa ignorancia que el diálogo nos ha revelado hasta ahora. Por lo tanto, enunciada la vía *cierta*, Sócrates retomará en la práctica la vía más adecuada para los objetivos inmediatos de la conversación: convencer a Alcibíades de que se eduque y cuide, de la mano de Sócrates. Tal vía, la cual se ha practicado y se seguirá practicando para procurar la iluminación y guianza del pupilo, es aquella que va *de lo fácil a lo difícil*, aprovechando como paradigmas los resultados previamente alcanzados al respecto de estructuras relaciones comunes entre los cuerpos: el poseer, el cuidar, el dirigir y el usar.

3.2.2. La instrumentalidad y la vía paradigmática en la investigación de la naturaleza humana (129b5-129c6)

En la narrativa del texto, por supuesto, la vía que Sócrates consideraba segura para alcanzar un conocimiento cierto al respecto de la naturaleza del hombre no será abandonada a favor de la vía paradigmática mediante una consideración metodológica explícita, sino mediante una inspiración divina provocada por la respuesta de Alcibíades a la indicación sobre *lo mismo en sí mismo* como criterio de investigación: “*hablas correctamente*” (129b5-8):

ΑΛ. ὀρθῶς λέγεις.

Alc. Hablas correctamente.

ΣΩ. ἔχε οὖν πρὸς Διός. τῷ διαλέγῃ σὺ νῦν;
ἄλλο τι ἢ ἐμοί;

Sóc. ¡Atiende, pues, por la divinidad! ¿A quién le hablas ahora?, ¿no es acaso a mí?

ΑΛ. ναί.

Alc. Así es.

Esta inspiración divina le sugiere a Sócrates que guíe la investigación estableciendo similitudes y diferencias en el dialogar que en ese momento ocurre entre Sócrates y Alcibíades como vía para descubrir lo que ellos mismos son. Lo hará por la vía paradigmática, sirviéndose de la estructura del uso instrumental como paradigma para investigar la naturaleza humana, ejemplificado ya no con hombres que usan otros hombres, sino con las herramientas usadas por artesanos como el zapatero.

ΣΩ. [P] οὐκοῦν λόγῳ διαλέγεται ὁ
Σωκράτης;

Sóc. [P] ¿Y Sócrates dialoga **usando el lenguaje**?

129c. Αλ. τί μήν;

ΣΩ. [Q] τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ
χρῆσθαι ταύτόν που καλεῖς.

Αλ. πάνυ γε.

ΣΩ. [R] ὁ δὲ χρώμενος καὶ ὃ χρῆται οὐκ
ἄλλο;

Αλ. πῶς λέγεις;

129c. Alc. Sí

Σός. [Q] ¿y llamas *lo mismo* a dialogar y a
usar el lenguaje?

Alc. Por supuesto.

Σός. [R] ¿y en cambio llamas *lo otro* al
usuario y lo usado?

Alc. ¿Qué dices?

El primer paso de esta vía será confirmar que es Sócrates quien efectivamente habla y Alcibíades quien efectivamente escucha. El segundo y más importante [P], consistirá en definir el diálogo introduciendo el *logos* como aquello con lo cual se lleva a cabo la acción y el lenguaje instrumental para reflexionar a partir de la relación que al dialogar los hombres tienen con el *logos*.

Nótese que Sócrates hace emerger la estructura de la instrumentalidad del dativo del griego, aquello que Alcibíades aprendió de los muchos, según ocurrió en 128a con la inducción de las estructuras del poseer —como la diferencia ontológica entre el poseedor y lo poseído— a partir del genitivo (ver 3.1.8). Según podemos observar a continuación, en P Sócrates introduce el *λόγος* como instrumento del diálogo mediante la flexión dativa *λόγῳ* y en Q verifica que definición es válida a los ojos de Alcibíades, preguntándole si reconoce que dialogar y *usar el logos* son nombres que dan cuenta de *lo mismo*. En Q, además, se introduce el verbo *χράομαι* en distintas conjugaciones como núcleo verbal del lenguaje instrumental, lo cual evidencia que la intención de este fragmento es nombrar e investigar la estructura presente en el acto de usar algo, antes de implementarlo como paradigma de la naturaleza humana:

El tercer paso dado por Sócrates entre R y los ejemplos siguientes exhibe de manera patente a lo que nos hemos referido aquí al afirmar que una estructura propia de un campo de la realidad —introducida implícitamente mediante su lenguaje asociado— se emplee de manera paradigmática en la investigación de otro campo de la realidad. En este caso, la instrumentalidad que se aplica aquí con el dativo y con el uso común del verbo *χράομαι* es implementado de manera paradigmática en tanto se parte de él como modelo de la naturaleza de asuntos

inteligibles, propios de la dialéctica, tales como la naturaleza humana, yendo de lo más fácil a lo más difícil, y asumiendo que tal estructura es común a ambos casos; asunción que la dialéctica pone a prueba atendiendo a las similitudes y diferencias propias las distintas cosas relacionadas por el paradigma. Esto se exhibe *paradigmáticamente* en este uso de la instrumentalidad para investigar la estructura interna de lo humano.

Es preciso atender al hecho de que Alcibíades no mostró dificultad para reconocer en Q la identidad o mismidad ontológica señalada por Sócrates entre *dialogar* y su definición instrumental como *usar el lenguaje*, relación que no es sensible ni evidente; sin embargo, mucho más difícil será para Alcibíades aprehender lo que Sócrates deriva en R como condición necesaria de tal estructura en el dialogar, pues en el caso “Sócrates dialoga usando el lenguaje”, no es evidente que haya otra entidad involucrada, dado que bien podría plantearse que el lenguaje fuera una parte de lo que Sócrates es. No obstante, esto no es una posibilidad en la lógica socrática que comprende la relación instrumental a partir de la exigencia ontológica de que el usuario y lo usado deben ser entidades distintas. Principio estructural que fue también enfatizada en el caso del poseer.

¿Por qué? Porque de tal manera ocurre en todos los casos comunes, físicos, en donde se dan el usar y el poseer: se tienen dos cuerpos, uno de los cuáles agencia la acción *usando* el segundo cuerpo, lo que condiciona la aparición de la instrumentalidad como tal, según Sócrates expondrá a continuación en los ejemplos que servirán para que Alcibíades comprenda y acepte esta diferenciación ontológica.

En los casos físicos y cotidianos de uso de instrumentos, el filósofo dialéctico observa la aparición de *un tipo* de relación que, según una estructura de condiciones fijas, se da de manera constante y aprehensible en sí misma. Investigando entonces las condiciones de tal estructura, el filósofo puede arribar a su reconocimiento en los casos más difíciles —como el de la relación entre lo que el hombre es en sí mismo y el *logos* durante el diálogo— partiendo entonces de tal estructura como modelo o paradigma para la comprensión de las relaciones y naturaleza tanto de lo sensible como de lo que tan solo es inteligible por el *logos*.

3.2.3. *El usuario y lo usado son siempre diferentes. El zapatero usa sus manos como el hombre usa el cuerpo y todos sus órganos (129c7-130a)*

Así pues, para que Alcibíades pueda inteligir la estructura instrumental que se está usando como paradigma, Sócrates le ofrecerá dos ejemplos físicos donde un cuerpo es usado por otro a manera de instrumento: el caso del zapatero y sus diferentes herramientas de corte y el caso del arpista y su arpa:

ΣΩ. ὥσπερ σκυτοτόμος τέμνει που τομεῖ καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις ὀργάνοις.

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. οὐκοῦν ἄλλο μὲν ὁ τέμνων καὶ χρώμενος, ἄλλο δὲ οἷς τέμνων χρῆται;

ΑΛ. πῶς γὰρ οὐ;

[...] ⁴⁶ ΣΩ. τοῦτο τοίνυν ἀρτίως ἠρώτων, εἰ ὁ χρώμενος
129d. καὶ ᾧ χρῆται ἀεὶ δοκεῖ ἕτερον εἶναι.

ΑΛ. δοκεῖ.

Sóc. Es como el zapatero que corta con un cuchillo curvo, con uno recto o con otras **herramientas**.

Alc. Sí, continúa.

Sóc. ¿no es una cosa el usuario que corta y otra cosa lo usado para cortar?

Alc. Por supuesto.

[...] Sóc. Pues exactamente eso preguntaba, si piensas que el usuario **129d**. y lo usado son siempre cosas diferentes.

Alc. Eso pienso.

En este fragmento se sumará un elemento del lenguaje relativo a la estructura instrumental: el sustantivo ὄργανον ⁴⁷—la palabra griega apropiada para la palabra latina *instrumentum*, instrumento o herramienta— entendido como el medio material para realizar una acción (ἔργον), o llanamente cualquier cosa usada por alguien para actuar o trabajar (ἐργάζομαι); aparece como sinónimo de la sustantivación de la tercera persona del verbo χράομαι declinada en dativo: ᾧ χρῆται, lo que se usa. Ahora bien, ὄργανον se sumará precisamente para nombrar el tipo de cosas que pueden ser usadas, tanto los distintos cuchillos y herramientas con los cuáles el zapatero puede desempeñar la acción de cortar (τέμνω), como la variedad de instrumentos con los cuáles el arpista puede interpretar su música.

⁴⁶ Omitimos la traducción del ejemplo del arpista que es diferente a su arpa.

⁴⁷ En las lenguas latinas este sustantivo pasó directamente a nombrar las distintas partes del cuerpo como *instrumentos*, dando cuenta del éxito de este paradigma en la comprensión del cuerpo humano.

Puestos en frente estos ejemplos de instrumentos más comunes que el *logos* y mediante una enunciación menos elíptica e inesperada, Sócrates pregunta de nuevo, ¿no son *siempre* el usuario y el instrumento cosas diferentes? Ante la cual no solo Alcibíades finalmente capta la diferencia ontológica que la argumentación de Sócrates requiere, sino que lo hace aceptando el gesto dogmático del adverbio *ἀεὶ*, siempre, que expresa el establecimiento de una condición sin excepciones, inherente a la estructura del uso y por tanto presente en todos los casos donde ella se encuentre, una especie de principio universal de la relación instrumental: no hay relación de uso si no hay dos entidades diferentes.

Este principio será usado inmediatamente a través del mismo ejemplo del zapatero — preferido para continuar la investigación en vez del *usar el logos*— en el resto de las preguntas de 129d. Servirá para llegar a la conclusión fundamental de que si el zapatero no solo corta usando sus herramientas de trabajo (*ὄργανοις*), sino también sus manos (*χερσίν*), sus ojos (*ὀφθαλμοῖς*) y, en resumen, todo su cuerpo (*σώματι*)⁴⁸; entonces, tanto el zapatero como el hombre son en sí algo diferente de sus manos, sus ojos y todo su cuerpo, mero instrumento usado por el hombre para actuar en el mundo:

ΣΩ. ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ;

Sóc. ¿El hombre es entonces una cosa diferente de su propio cuerpo?

¿Qué es el hombre entonces si no el usuario (*χρώμενον*) del cuerpo?, ¿y qué puede ser el usuario del cuerpo si no el alma?

3.2.4. Definición del hombre como su alma, usuaria y dirigente del cuerpo

Es en 130a3 donde, de manera casi imperceptible, se trae el trabajo del resto del diálogo al respeto del dirigir a cumplir su función de paradigma en el tratamiento de la cuestión antropológica, al declarar que en tanto usuaria del cuerpo, el alma del hombre es igualmente su dirigente (*ἄρχουσα*).

Por lo pronto, el alma se declara dirigente del cuerpo para sumar otro argumento a la identificación de esta con aquello que el hombre es *en sí* y su diferenciación con respecto a su

⁴⁸ Nótese que para incluir las partes del cuerpo y el cuerpo completo como instrumentos u *órganos*, Sócrates usa tanto el verbo *χράσμαι* como las declinaciones dativas de cada uno de los sustantivos, algo que para la lengua griega es redundante y que cumple aquí la función de asegurar que Alcibíades interiorice e identifique la estructura instrumental en la relación del hombre con su cuerpo.

cuerpo. Este argumento inicia con el planteamiento por parte de Sócrates de un principio general que cree irrefutable al respecto de la cuestión antropológica: el hombre tiene que ser una de tres cosas, el alma, el cuerpo o ambos juntos como una totalidad (ὅλον). Consideradas todas las posibles respuestas a la pregunta, ¿qué es el hombre?, de acuerdo a los elementos que necesariamente surgen en el panorama a la hora de plantear la cuestión antropológica —según se estableció desde el principio del diálogo al hablar de que Alcibíades se consideraba superior al resto de los hombres tanto en su cuerpo como en su alma—, Sócrates descartará usando paradigmáticamente la estructura del dirigir, que el hombre pueda ser su cuerpo o una totalidad que incluye el cuerpo y el alma. El cuerpo se descarta pues tal como se argumentó en la sección anterior mediante el razonamiento del rol instrumental del cuerpo en las acciones humanas, si el hombre es usuario y dirigente del cuerpo, el cuerpo no puede ser el hombre y al mismo tiempo lo dirigido por este, dada la misma condición regla general de la diferencia ontológica que Sócrates ha hecho regir en las relaciones de uso y posesión. Esto se verifica en la pregunta de 130b que niega la posibilidad de que el cuerpo se gobierne a sí mismo:

ΣΩ. ἄρ' οὖν σῶμα αὐτὸ αὐτοῦ ἄρχει;

Sóc. ¿Y el cuerpo se gobierna a sí mismo?

ΑΛ. οὐδαμῶς.

Alc. Claro que no.

ΣΩ. ἄρχεισθαι γὰρ αὐτὸ εἶπομεν.

Sóc. Porque hemos dicho que es gobernado.

ΑΛ. ναί.

Alc. Así es.

De la misma manera se descarta que la totalidad cuerpo-alma sea hombre, pues se ha dicho que el hombre es el dirigente del cuerpo, y si ninguno de los dos cumple la función de ser el dirigido, se incumpliría tal principio. Por esto, a ojos de Sócrates y de Alcibíades, no queda más que decir al respecto y se concluye en 130c que *el hombre o no es nada o es su alma, usuaria y gobernante del cuerpo*, la definición completa a la que se arriba tomando la sección entera que recoge la identidad hombre-alma.

Esta definición del hombre como su alma es a continuación valorada por Sócrates como imprecisa (μη ἀκριβῶς), pero suficiente para nosotros (ἐξαρκεῖ ἡμῖν), es decir, para los fines y alcances del diálogo. La precisión llegará después, cuando *lo mismo en sí mismo* (αὐτὸ τὸ αὐτό)

sea descubierto y atendido, pues en esta ruta de investigación que se abrió con el caso del diálogo y el paradigma instrumental, en vez de a *lo mismo mismo* se atendió a lo que *cada cosa es en sí misma* (νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί). Es suficiente, no obstante, porque nada tiene más autoridad y poder (κυριώτερόν) sobre el hombre que el alma.

3.3. Consecuencias de la definición del hombre y conclusión del diálogo (130c-135e)

3.3.1. El logos es instrumento del alma, el diálogo no se da entre los rostros (130c-130e)

Lograda la identificación entre hombre y alma mediante el ejemplo del zapatero donde la diferencia entre el usuario y lo usado era físicamente clara, Sócrates retoma en 130d-e a l caso que inauguró la ruta de pesquisa mediante el paradigma instrumental, por la cual llegamos a la definición del hombre como el alma en tanto usuaria y gobernante del cuerpo. Según lo dicho, la manera adecuada de describir el acto que Alcibíades y Sócrates protagonizan al conversar (προσομιλέω), sería decir que dos almas conversan la una con la otra haciendo uso de palabras (λόγοις χρωμένους), entendiend que el diálogo no es protagonizado por esa parte del cuerpo que es el rostro (πρόσωπον).

El joven no tiene ahora ninguna dificultad para reconocer que en el diálogo, el lenguaje, el rostro y las bocas que emiten sonidos son tan solo instrumentos del alma. Pero es normal que fuera difícil para Alcibíades, en su carencia de educación filosófica anterior, entender y aceptar que el lenguaje fuera ontológicamente *diferente* de quienes lo usan, pues, ¿dónde está el cuerpo del lenguaje independiente de sus usuarios? Hacer del cuerpo e incluso del lenguaje algo diferenciado y *externo* al hombre mismo es logrado aquí mediante las condiciones estructurales del *usar* visto como paradigma de la naturaleza humana.

La estructura del uso es diferenciada de las del poseer o el dirigir al plantearse como completamente asimétrica, en tanto es una relación donde únicamente se tienen en cuenta los intereses y objetivos del usuario en el desarrollo de un trabajo o arte específico —hemos visto que hay artes enfocada al cuidado e interés de las posesiones. En tanto instrumentos, las cosas se

valoran exclusivamente como medios para un fin, mientras que en tanto poseídas o dirigidas hemos visto su consideración como fines en sí mismos.

Esta característica se exhibe sin ningún problema en el caso de las herramientas del zapatero o del arpista, cosas sin alma ni voluntad. Sin embargo, resultó problemática más atrás cuando Sócrates le preguntó a Alcibíades si este quería dirigir hombres que *usaban* otros hombres y este respondió que no, que deseaba dirigir ciudadanos que negociaban los unos con los otros en su igual calidad de ciudadanos. La lógica de esta estructura lleva con facilidad a la relacionarla con la esclavitud, que ha aparecido en la narración sobre persas y espartanos y volverá a aparecer en la sección siguiente al abordar el dirigirse a sí mismo. La esclavitud, por supuesto, es precisamente un caso donde los hombres aparecen como instrumentos de otros hombres, y no era sobre los atenienses en tanto esclavistas que Alcibíades pretende dominar.

3.3.2. El conocimiento de sí mismo, la temperancia y el conocimiento de las posesiones (130e-131b)

Despejada toda duda de que conocer al hombre sea algo distinto a conocer su alma y, por tanto, que mejorar al hombre en sí es mejorar su alma, Sócrates usará esta conclusión para retomar la refutación de las creencias de Alcibíades que motivaron todo el diálogo, a saber, las creencias en su superioridad humana derivadas de sus posesiones corporales y propiedades heredadas. Para esto, Sócrates diferenciará el conocimiento de uno mismo del conocimiento de *sus posesiones*, aclarando con esto último, primero, cuál es el lugar del cuerpo y, segundo, de lo poseído con él (131a2-3):

ΣΩ. ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματος τι
γινώσκει, τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν
ἔγνωκεν.

Sóc. Y aquel que llega a conocer cosas del cuerpo, conoce sus propias cosas, no a él mismo.

Si al conocer las cosas del hombre —el cuerpo— un hombre *carece* (δέουσιν) de conocimiento de sí mismo —como es el caso del médico (ἰατρός)—; al conocer las cosas que pertenecen ya no al hombre como tal, sino al cuerpo mismo, su carencia es todavía mayor. Por tanto, aquellos cuyo conocimiento se limita a las artes que fabrican cosas o las mejoran, como los artesanos (δημιουργοί), ni siquiera se ocupan en sus artes de su pertenencia primera —su cuerpo—, ni de sí mismos, dedicados como están a las cosas que pertenecen al cuerpo (τοῦ σώματος).

El ejemplo que Sócrates ofrece, ubica en este tercer grado de conocimiento no solo a los artesanos, sino a aquellos dedicados al cultivo de comida para el sustento corporal de la vida, como a los campesinos (*γεωργοὶ*) que trabajan la tierra.

De este modo, de acuerdo a un principio que Sócrates introduce sin explicación inmediata, se admite que ninguno de estos hombres es *temperante* a partir de su arte, porque ninguno se conoce a sí mismo y *conocerse a sí mismo es ser temperante*. La única explicación al respecto de la naturaleza de la temperancia que se ha ofrecido a lo largo del diálogo se encuentra en la narración al respecto de los reyes persas y espartanos. Si retornamos a la narración (ver 3.1.6.) y la leemos en el marco global del diálogo, veremos que esta identidad entre temperancia y conocimiento de sí mismo cobra sentido en tanto el hombre más temperante de Persia les enseña a los jóvenes a no dejarse dominar por ningún placer, aprendiendo a dominar lo que debe ser dominado, el cuerpo, para mantenerse libres (*ἐλεύθερος*) en tanto gobernantes de lo que está dentro suyo. No ser esclavo (*δουλεύων*) del cuerpo, dominando lo que debe ser dominado, se enlaza aquí como una consecuencia del conocimiento del alma; conocimiento que implica, según Sócrates ha mostrado, el entender que la naturaleza del cuerpo y de todo lo asociado a él debe asumirse solamente como un instrumento del hombre.

Por tanto, el hombre que conozca no solo su alma, sino la naturaleza instrumental con la que se debe comprender la relación entre esta y el cuerpo, no valorará superior al alma ningún conocimiento ni deseo del cuerpo, dominándolo y siendo por tal razón temperante⁴⁹. No dominar aquello que debe ser dominado, dejando que aquello que por naturaleza es un instrumento, se convierta en amo, es equivalente aquí a la esclavitud, sumando un elemento moral a la instrumentalidad, pues según veremos en el cierre del diálogo, la esclavitud es referida aquí

⁴⁹ Tal como Denyer apunta (2001, p. 222), en el corpus platónico se presentan dos nociones de *σωφροσύνη* diferentes. Una es precisamente la que interpretamos aquí como dominio del hombre por sí mismo, la cuál es también expuesta en *Cármides* 164d exactamente como el conocimiento de sí mismo. Esta es considerada la noción más popular y puede encontrarse también en *República* 430e-431a. No obstante, estudiosos del *Alcibíades* como Ferguson (2019) defienden que aquí nos encontramos con una noción de la temperancia que es entendida por Teeteto en *Sofista* 230d como una excelencia producida por el conocimiento que diferencia lo que realmente se sabe de lo que no; lo cual Ferguson (2019) expresa en el caso del *Alcibíades* como autoconocimiento en el sentido de reconocer su propia situación *epistémica*. Como Denyer (2001, p. 222) observa, no es evidente ni fácil la manera de reconciliar estas dos nociones de temperancia. El *Alcibíades*, no obstante, podría sugerir una vía. Si la temperancia es producida por el conocimiento de *lo que es* y *lo que no* — un conocimiento ontológico—, este aplicaría tanto al caso de conocer la naturaleza del conocimiento poseído — qué es conocimiento y qué no— como al caso de lo que es el hombre —alma gobernante y usuaria del cuerpo— que lo hace temperante en tanto asume el deber de controlar las pasiones.

como un rasgo de bajeza moral, de vicio. Dejar dirigir al cuerpo en su búsqueda de placeres es dejar que el vicio gobierne y esto Sócrates lo comprenderá como la esclavitud del alma. No obstante, esta perspectiva nos lleva a un problema: si el hombre es su alma y el alma temperante es aquella que se domina a sí misma, ¿no nos encontramos con el mismo absurdo señalado por Sócrates al indicar que el hombre no podría ser el cuerpo gobernándose a sí mismo?, ¿no debían el gobernante y lo gobernado ser cosas distintas? Elementos para el abordaje de este problema, así como para ampliar la comprensión de la temperancia serán indicados en el cierre del diálogo, en 133b-c.

Pero continuando con el desarrollo temático, esta diferenciación entre el ocuparse de lo que el hombre *es* y de lo que posee, será puesto en 131b en términos del lenguaje del cuidado. Bajo este lenguaje, cualquiera que atiende el cuerpo (*σῶμα θεραπεύει*) como lo hace el médico (*ιατρός*), se ocupa de sus propios asuntos, pero no de sí mismo; y aquel que se ocupa de sus dineros (*τὰ χρήματα*), tal como el comerciante (*χρηματιστής*), ya ni siquiera se ocupa de sus propios asuntos; y, finalmente, ni el médico ni el comerciante son temperantes, en tanto sus oficios no se ocupan de conocer lo que son y actuar convenientemente de acuerdo a tal conocimiento.

Este principio según el cuál el autoconocimiento es temperancia, una virtud que siguiendo la lógica de la relación con el dominio de sí mismo podríamos denominar autocontrol, se retomará justo después de la discusión del oráculo de Delfos en términos del paradigma de la visión y el espejo—, para poner en cuestión esta concesión de conocimiento a aquellos que solo conocen sus posesiones y concluir la pesquisa del arte que cuida del hombre para mejorarlo.

Ahora bien, en estas páginas, no nos queda claro todavía cómo para tomar cuidado de sí mismo, ¿cómo se cuida entonces el hombre a sí mismo antes de poder cuidar a los otros?, ¿antes de poder cuidar una ciudad?

3.3.3. El paradigma de la visión en la interpretación del oráculo de Delfos y el arte de conocerse (131c-133c)

Luego de un interludio en 131c donde se retoma el tono de cortejo y Sócrates declara con base en las conclusiones anteriores que él, Sócrates, es el único que ama a Alcibíades y no su

cuerpo, y por tanto Sócrates se ha acercado ahora cuando el cuerpo de muchacho de Alcibíades empieza perder belleza, pero su alma comienza a florecer; Sócrates reiterará en 132b su objetivo y mensaje fundamental para el joven: ejercítate (*γύμνασαι*) primero, antes de entrar en política, y cuida de tu alma buscando un arte que se ocupe de ella como la gimnasia se ocupa del cuerpo, y deja el cuidado de tu cuerpo y tus asuntos a otros. ¿Cuál es pues ese arte?

Sócrates retornará al oráculo de Delfos y dudará nuevamente (132c-d), ¿han logrado alcanzar el conocimiento cierto del alma requerido para saber cuál es el arte que cuida y mejora al hombre?, ¿han interpretado correctamente la instrucción de Apolo? Sin duda la pesquisa anterior al respecto de la naturaleza humana ha clarificado el *objeto* que debe ser conocido y su relación de superioridad con respecto al cuerpo, no obstante, parece que Sócrates encuentra algo más en el oráculo que requiere de una indagación mediante otra vía. El filósofo manifestará que es difícil comprender el oráculo y que, para hacerlo, solo hay un *paradigma* (*παράδειγμα*) que puede ayudar a descifrar el sentido de su contenido: la visión⁵⁰.

Atendiendo a tal paradigma, Sócrates propone explorar el oráculo suponiendo que se dirige no a un hombre, sino a un ojo, diciéndole: mírate a ti mismo. ¿Cómo el ojo podría hacer esto?, ¿qué tipo de objeto permite que al verlo el ojo se vea a sí mismo? Espejos (*κάτοπτρα*), responde Alcibíades, y cosas de ese tipo. ¿Y hay algo de ese tipo en el ojo que a su vez mira?

Sócrates se refiere, por supuesto, a la pupila como la parte del ojo que desempeña una doble función si dos ojos se miran de frente. Por un lado, es la parte central del ojo, la que Sócrates llama la más excelente o donde se encuentra la *virtud* del ojo, en tanto es la parte que activamente desempeña la acción de ver; y por otro lado, es la superficie sobre la cual se proyecta la imagen del otro ojo, permitiéndole mirarse.

⁵⁰ Más allá de que el uso del paradigma del ojo para indicar el espejo donde se puede reflejar lo que el hombre es en sí mismo, el alma, pueda ser un rasgo heredado por la filosofía platónica de los *Upaniṣads* y la filosofía de la India, según la investigación de Magnone (2022, p. 119), es importante anotar la relevancia que tiene este paradigma —que aquí solo se usa de paso— en el pensamiento platónico. Torretti (2016, p. 10) sigue la noción de metáfora conceptual de Lakoff y Johnson (1980) para observar que Platón concibe la intelección de las ideas como un tipo de visión propia del alma en *República* 519b y 533d, y que esta relación paradigmática entre el conocer y el ver fundamenta el vocabulario de la *idea* como aquello que aparece a los ojos del intelecto, según habíamos advertido ya con Mesquita (1995) en la sección 1.2.2.a. Una concepción estructural para la cual no se encuentra antecedente en la filosofía griega y que puede considerarse un rasgo característico de la filosofía platónica.

Según este paradigma, en 133b-c Sócrates interpreta que el oráculo de Delfos manda que el alma se vea a sí misma reflejada en *la parte más excelente* de otra alma. Acontece aquí una implicación de importancia que relaciona al *Alcibíades* con el *Timeo*⁵¹, *República* y *Fedro*: el alma se compone de partes y unas de ellas son más virtuosas que las otras, por tanto, las menos virtuosas deben ser gobernadas por estas. De esta manera se indica una resolución al problema del alma gobernándose a sí misma. Tal como el ojo mismo, el alma debe tener una parte activa, el intelecto encargado de ver, y otras partes complementarias subordinadas a esta. Una parte, por ejemplo, representando o conteniendo las pasiones y el deseo de placeres corporales.

La parte más virtuosa y divina (*θειότερον*) —o, acaso, la más lisa y pulida, *λειότερον*— es aquella donde se encuentra la sabiduría (*σοφία*), el asiento del conocimiento (*εἰδέναι*) y del entendimiento (*φρονεῖν*); la parte que, como la pupila, puede obedecer el mandato del oráculo de conocer, tomándose a sí mismo como objeto al verse reflejada en la sabiduría y conocimiento de otra alma. Aquel que logre conocerse conociendo la sabiduría y conocimiento de otra alma, allí donde se refleja Dios, llegará a conocer lo divino que en él se refleja y de esa manera ganará el mejor conocimiento de sí mismo⁵².

Por tanto, un paso más allá de la conclusión anterior derivada de la vía del paradigma instrumental, el paradigma de la visión aplicado al oráculo de Delfos lleva el razonamiento del diálogo a concluir que el hombre es esa parte del alma donde se encuentran el entendimiento encargada de dirigir las partes de la misma relacionadas con las pasiones y los placeres del cuerpo.

⁵¹ Ver Goldin (1993) para un planteamiento del *Alcibíades* como antesala de este diálogo.

⁵² En su estudio sobre este pasaje, Tarrant (2015, pp. 362-364) observa que la necesidad de explicitar la identidad entre la parte más divina del alma como el mejor espejo para el conocimiento del hombre, pudo causar la introducción de las líneas c8-c17 que constan en Eusebio y Estobeo, pero no en los manuscritos, y que aquí pasamos por alto como inauténticas. El objetivo de Tarrant (2015, pp. 366-367) es proponer que tal identidad era clarificada por el uso en c1 de *λειότερον* en vez de *θειότερον* o en c4 de *λείω* en vez de *θείω*, haciendo una referencia física a las características normales de un espejo y haciendo al intelecto el más divino por ser el más liso. Esta opción planteada es de nuestro agrado porque restauraría en este caso el principio paradigmático de *ir de lo más fácil a lo más difícil*, al hacer uso de una característica física evidente de los espejos para caracterizar el intelecto y reducir la oscuridad del texto sin necesidad de adiciones. Por lo tanto, sumaría argumentos contra el fragmento c8-c17 que, entre otras cosas, agrava las divergencias interpretativas entre aquellos que defienden un autoconocimiento que solo precisa a Dios, como defiende Bluck (1953, p. 48), y aquellos que defienden un autoconocimiento que depende, como hasta aquí Sócrates ha explicado, de la relación de dos almas y, por tanto, se plantea como línea dialógica en las palabras de Joosse (2014, p.3). Nosotros, por supuesto, nos ubicamos en esta última línea, en tanto corresponde al esfuerzo de todo el diálogo por mostrar que Alcibíades necesita de otros hombres, en este caso, de Sócrates, para lograr sus fines.

3.3.4. El estado de esclavitud del joven Alcibíades. El cuidar y el usar como tipos de dominio. Todo poseer depende del conocimiento de sí (133c-135e)

Luego de arribar al pensamiento como parte gobernante del alma, Sócrates retoma el principio introducido en 131b de que el autoconocimiento es temperancia, la cual, según hemos visto, implica el dominio del hombre por sí mismo y el principio de que tal autoconocimiento y dominio es condición previa de que Alcibíades pueda dominar cualquier otra cosa. Las consecuencias de esta noción se derivarán, primero, sobre la estructura del poseer, retomando la concesión previa de conocimiento a aquellos que solo conocen sus posesiones.

En 133c, Sócrates planteará la pregunta, ¿cómo es posible conocer las pertenencias de Alcibíades si no se conoce a Alcibíades? Sócrates condicionará la noción de posesión al conocimiento de la entidad que posee, pues solo tal conocimiento puede establecer con certeza qué cosa es la que posee y qué cosa es la poseída en dicha relación.

Queda completamente descartado, como fruto de estos razonamientos, que Alcibíades pudiera discurrir ante la asamblea sobre *los propios asuntos de los atenienses*, cuando, desconociéndose a sí mismo, no podría discurrir adecuadamente sobre sus propias cosas, incapaz como es de diferenciarlas de lo que en verdad es en tanto hombre. Mucho menos se podría conceder que el médico, en tanto médico, se conociera a sí mismo o a sus posesiones; pues es la función de un arte específico y diferenciado específicamente por su capacidad de discernir estas tres cosas: lo que las cosas son, las cosas que les pertenecen y las cosas que les pertenecen a estas últimas. Un hombre que no posea este arte, que no pueda diferenciar sus propias cosas, los asuntos de los otros y los asuntos comunes, por ejemplo, de la ciudad completa, ¿cómo podría ser un político o un economista a cargo de la ciudad?

Como todo aquel que sin conocimiento se lanza a la acción, Alcibíades cometerá errores — según se estableció en 117d (ver 3.1.5.)—, ahora no solo en su vida privada, sino también en su labor pública, con lo cuál se hará desgraciado a sí mismo y a la ciudad. Pues, ¿cómo podría hacerla feliz? Si la felicidad de la ciudad, como en el caso de la felicidad individual, depende no del posesión de riquezas corporales, sino de la posesión de autoconocimiento, de temperancia, de justicia, en suma, de las virtudes que caracterizan las almas y las ciudades nobles. No son entonces trirremes, ni armas, ni mayor tamaño o población lo que las ciudades necesitan, sino

virtud, tal como Sócrates resume en el siguiente párrafo donde, para caracterizar al político, se cruzan el paradigma del dirigir (*ἄρξειν*), el paradigma del cuidar (*ἐπιμελήσεσθαι*) y el paradigma del poseer (*κτητέον*):

134c. ΣΩ. αὐτῷ ἄρα σοὶ πρῶτον **κτητέον**
ἀρετὴν, καὶ ἄλλω ὅς μέλλει μὴ ἰδίᾳ μόνον
αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ **ἄρξειν** καὶ
ἐπιμελήσεσθαι, ἀλλὰ πόλεως καὶ τῶν τῆς
πόλεως.

134c. Sóc. Entonces, tú o cualquier otro que desee ser **líder** y **cuidador**, no solo de sí mismo y lo suyo, sino del estado y las cosas del estado, primero debe **adquirir** virtud.

Así pues, no solo es completamente inadecuado afirmar que Alcibíades o cualquier otro pueda conocer sus posesiones sin conocerse y tener las virtudes que tal conocimiento implica, sino que es imposible que pueda ser feliz, que pueda saber o hacer lo que es de su conveniencia. Aquello que debe ocupar a Alcibíades en su afán de gobernar la ciudad no puede ser sino el hacerse cuidar de sí para hacerse virtuoso, debe cuidar de sí para poder ser un cuidador del estado; debe cuidarse, haciéndose virtuoso, para conseguir cuidar a la ciudad y hacerla feliz y virtuosa (134b-c). Entendiendo las excelencias y virtudes, de acuerdo al paradigma del poseer que aparece con el verbo adquirir (*κτητέον*), como cosas diferentes al alma que esta puede adquirir si es cuidada de manera adecuada.

Solo si Alcibíades fuera virtuoso la ciudad le debería confiar en el liderazgo, pues podría darle a los otros de aquello que él ya posee. No obstante, ¿cómo podría convenirle al joven y a la ciudad tener poder y autoridad (*ἐξουσία*) para hacer lo que quisiera careciendo de sentido e inteligencia?

Sócrates usará dos ejemplos para mostrar lo terrible que esto sería. Primero, el ejemplo de la medicina como arte del cuidado del cuerpo, donde nuevamente lo propio de lo corporal se usará como paradigma de lo propio del alma o del hombre en sí: ¿no se arruinaría a sí mismo un hombre enfermo con libertad para hacer su voluntad consigo mismo y su enfermedad, pero careciendo de una mentalidad médica (135a, *νοῦν ἰατρικὸν μὴ ἔχοντι*)? Pues como se había afirmado más arriba (ver 3.1.7), el cuidado del cuerpo hace que se presente en él la salud y se ausente la enfermedad si se da una buena administración y preservación del cuerpo derivados del *buen juicio* (*εὐβουλία*), la excelencia del dirigir en general.

Segundo, el ejemplo de la navegación como caso por excelencia del dirigir. Si un hombre estuviera investido de autoridad para hacer su voluntad en un barco, pero careciera de sentido y de las excelencias propias de la navegación (*ἀρετῆς κυβερνητικῆς*), ¿cuál sería su destino y el del resto de los navegantes si no perecer? Esto ya había quedado claro más arriba (ver 3.1.7), cuando se estableció que la excelencia que debía adquirirse para dirigir ciudadanos que hacen negocios entre sí era el *buen juicio*, partiendo del ejemplo del piloto como uno que dirige para preservar no solo su propia vida, sino la de todos sus pasajeros. Tal como el médico requiere de una mentalidad enfocada en el cuidado para atender a sus pacientes y el piloto debe poseer buen juicio para no hundir el barco con todos sus pasajeros, el hombre que quiere dirigir la ciudad debe saber qué es cuidar de sí mismo en tanto hombre para poder cuidar del resto de los miembros de la *polis*.

Si se carece de virtudes, pues, no se debe ocupar roles de dominio ni de sobre otros; no se debe pretender poder ni autoridad (*ἐξουσία*), tal como pretendía Alcibíades, sino que se debe procurar mejorarse —esto es, hacerse temperante, justo, etc.— según se ha argumentado en todo el diálogo, y para lograr esto hay que subordinarse a aquellos que, estando menos sumidos en la ignorancia, pueden ayudar a encontrar el camino. Bajo esta perspectiva lo mejor (*ἄμεινον*) es estar bajo el dominio de otros mientras sean virtuosos o nos ayuden a alcanzar las virtudes necesarias, tal como ocurre con los niños que se encuentra bajo el dominio cuidado de sus padres:

135b. ΣΩ. πρὶν δέ γε ἀρετὴν ἔχειν, τὸ ἄρχεσθαι ἄμεινον ὑπὸ τοῦ βελτίονος ἢ τὸ ἄρχειν ἀνδρὶ, οὐ μόνον παιδί.

135b. Sócr. Por tanto, antes de conseguir virtud, es mejor estar bajo el dominio de un superior que dominar, tanto para el hombre como para los niños.

Concedido que lo mejor es lo más noble (*κάλλιον*) y que lo más noble es lo más adecuado (*πρεπωδέστερον*), Sócrates concluirá que es adecuado para el vicioso (*τῷ κακῷ*) ser esclavizado (*δουλεύειν*), pues el vicio esclaviza, a su vez que la virtud libera (*ἐλευθεροπρεπές δὲ ἡ ἀρετή*). Bajo el paradigma de la esclavitud, se infiere que es ese el estado de Alcibíades a causa de su ignorancia y falta de virtud; de manera contra natura, pues Alcibíades no es un esclavo, sino un hombre hermoso que debe también ser noble. ¿Cómo se liberará Alcibíades entonces de su condición actual que Sócrates preferirá no nombrar directamente?

En 135d, Sócrates habrá logrado su objetivo central anunciado al principio. Alcibíades manifestará que de ese momento en adelante se llevará a cabo un cambio de papeles y que será ahora el joven quien perseguirá a Sócrates y será su aprendiz. Sócrates expresará alegría por la determinación del joven de someterse a él para, juntos procurar hacerse virtuosos. No obstante, dudará de que puedan lograr tal cometido, no por la naturaleza del joven, sino por la fuerza de la ciudad, refiriéndose a la tendencia al vicio y la ignorancia del pueblo de Atenas, del cuál ya ha expresado su temor de que Alcibíades se vuelva amante.

3.3.5. Conclusión. El conocimiento del alma como arte que mejora al hombre

No podría estar más claro desde las conclusiones alcanzadas al respecto de la naturaleza humana y de las virtudes necesarias para liderar la ciudad, que Alcibíades carece de todo lo necesario para lanzarse a la vida pública. Queda igualmente claro que su afirmación de superioridad era vana en tanto se basaba en una antropología errada —el hombre es sus posesiones— y además ignora todo de sí mismo, con lo cual ni siquiera puede conocer y diferenciar aquello que él es de las cosas que posee: su cuerpo y las cosas de su cuerpo. En tanto ignora su alma y esta carece de la atención y el cuidado que podría hacer relucir sus virtudes, el joven padece un estado semejante a la esclavitud dado que en su caso el entendimiento no dirige el alma, sino que es un intemperante que hasta ahora nunca se ha ocupado de sí mismo.

¿Cuál es pues el arte adecuado para emprender tal cuidado?, ¿qué podemos concluir al respecto de esta búsqueda? Pues es importante no olvidar que el objetivo de la pesquisa que se inicia en 124e, luego de la narración sobre persas y espartanos, versa sobre el arte que le permitiría a Alcibíades y a Sócrates hacerse mejores. Que la búsqueda del arte para mejorarse que se venía procurando desde el final de la narración sobre espartanos y persas se abandona después de la definición, es una impresión posible, sin embargo errada. La conclusión es que hay que *conocerse a sí mismo* y que este conocimiento, en tanto produce temperancia, puede ser suficiente para hacerse mejor.

Si tenemos en cuenta que *lo mejor* para el hombre son precisamente las que aquí se consideran *excelencias* o *virtudes* del alma y que el conocimiento por parte del hombre de aquello que es lo lleva a hacerse temperante —adquiriendo una virtud fundamental para las

ambiciones de liderazgo político de Alcibíades— el arte que se ha estado procurado es el mismo que se ha estado ejecutando: el arte de conocerse a sí mismo en tanto alma que usa y dirige al cuerpo, tomando el curso de acción vital que este conocimiento vaya sugiriendo.

Este conocimiento implica diferenciar el cuerpo del alma, entender la relación entre ellos y enfocarse en el alma que es el hombre mismo. Aquel que posee este arte tiene la capacidad de diferenciar el hombre en sí, distinguiendo lo que le conviene al hombre en tanto hombre, cuáles son sus excelencias y qué las afecta. Igualmente, puede diferenciar aquello que es el hombre de sus posesiones y asuntos, el cuerpo, hasta el grado siguiente que diferencia las posesiones del cuerpo como asuntos ya demasiado alejados del hombre en sí.

El autoconocimiento sería entonces el arte en cuestión, al respecto del cuál se ofrece una descripción a manera de método. Pues este, según, el argumento del espejo como interpretación del oráculo de Delfos, garantiza que al enfocarse en lo brillante que hay en el alma —el entendimiento, la sabiduría y el conocimiento— el hombre refleja esa luz y se comporta de acuerdo a su mandato y esa es la manera de hacerse mejor: un alma consciente de que debe ser temperante, de que debe despreciar la persecución de placeres que satisfacen al cuerpo y dominarlo como un instrumento, que procura hacerse virtuoso y hacer virtuosos a los otros hombres si su deseo es dirigirlos hacia la felicidad.

Capítulo IV. Conclusiones

4.1. Paradigmas en el *Alcibíades*

A lo largo de las páginas anteriores, nos concentramos en la detección y estudio de los paradigmas usados a lo largo del *Alcibíades* para desarrollar la pregunta por la naturaleza humana. Así obtuvimos un análisis que responde a nuestra pregunta de investigación. Esta manera de proceder guiando el análisis de acuerdo a los vaivenes temáticos de la argumentación tiene, no obstante, un defecto importante: el tratamiento de las estructuras que se usan como paradigma se realiza fragmentariamente a lo largo del diálogo, lo cual impide aprehender el grado al que cada estructura se investiga, así como las reglas generales que las constituyen y las diferencian entre sí.

Tal impedimento nos priva, a su vez, de apreciar el estudio de estas estructuras como resultados temáticos importante del diálogo y de tomarlos como puntos de partida para el pensamiento de la cuestión antropológica en general. Por tanto, a continuación sintetizaremos los elementos, funciones, lenguaje y ejemplos que conforman el desarrollo de cada uno de los paradigmas detectados en el capítulo anterior, los cuales, según se puede observar en la Figura 1, agrupamos en dos familias centrales, las estructuras de posesión y las estructuras de dominio:

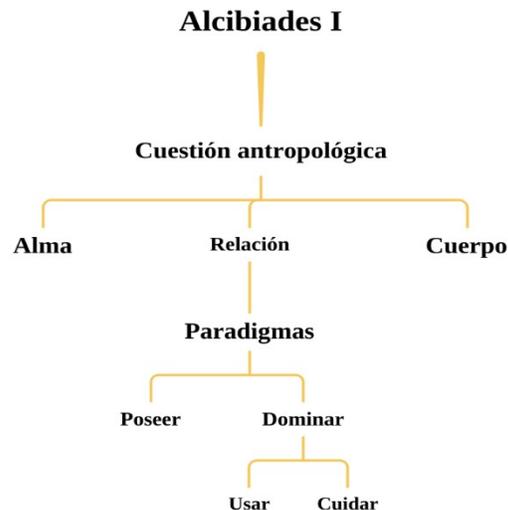


Figura 1. Paradigmas de la cuestión antropológica

4.1.1. Poseer

El paradigma del poseer es el primero en ser introducido. El *Alcibíades*, de hecho, podría considerarse como un diálogo que desarrolla ampliamente, para refutarla, la creencia de que el hombre es equivalente a sus posesiones. El diálogo comienza con la caracterización del joven como exageradamente presuntuoso por la superioridad de sus recursos (*ὑπάρχοντά*), la cual lo lleva a rechazar a cualquier amante bajo la certeza de que no necesita nada (*δεῖσθαι*) —pues de nada carece— y nadie puede ofrecerle algo que no tenga, por lo que no necesita a ningún hombre. A pesar de que en la primera mención a los recursos o posesiones de Alcibíades, Sócrates mencionará el alma, se evaluarán únicamente las cualidades del cuerpo de Alcibíades, sus propiedades conformadas por otros cuerpos —como tierras y riquezas— y la influencia social que deviene del poder de su familia en la ciudad (ver Figura 2).

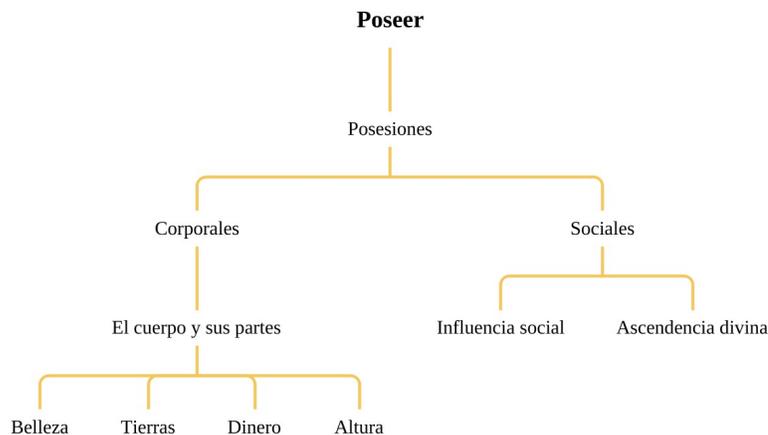


Figura 2. Alcibíades y sus posesiones

Como se muestra a lo largo del diálogo, Alcibíades no puede conseguir lo que ambiciona, porque ni siquiera conoce su propia naturaleza, la diferencia entre él y sus posesiones o lo que precisa para alcanzar el liderazgo de la *polis* que no sabe en qué consiste. Para ser el líder de Atenas, sus cualidades deben estar a la par de los líderes de los pueblos contra los cuáles los atenienses compiten, no simplemente a la par de los otros políticos de Atenas que en el diálogo se denuncian como ignorantes de las cosas centrales sobre las que la política debe tener

conocimiento para desarrollar a cabo su actividad de liderazgo sobre la polis: cosas superiores como *lo justo y lo conveniente* de cuyo conocimiento Alcibíades carece.

A través de la discusión socrática de las posesiones de Alcibíades —que se demostrarán insignificantes en comparación con las posesiones de sus competidores espartanos y persas (ver 3.1.6)— y la exposición de las carencias de conocimiento y virtudes realizada por el *elenchus* de los primeros tercios del diálogo, los siguientes principios estructurales serán constantemente aludidos como base de esta estructura empleada como paradigma de la naturaleza humana.

Principios estructurales

- 1. Distinción ontológica:** lo que posee y lo poseído son, necesariamente, cosas diferentes. Por esta razón, a pesar de la mención inicial del alma en 104a como un recurso de Alcibíades —lo cual implicaría que Alcibíades y su alma son dos cosas distintas y no la misma, según se concluye en 130c—, el alma no vuelve a nombrarse como un recurso o posesión, en tanto ella será nombrada como el principio activo en toda posesión.
- 2. Jerarquía:** es estructural que lo poseído es naturalmente inferior a aquello que posee.
- 3. Naturaleza dinámica:** el poseer se plantea en el diálogo como un estado pasajero en medio de un proceso dinámico, pues implica siempre su opuesto necesario, el carecer o necesitar (*δέω*), y el movimiento entre ambos depende de acciones que mueven la relación de la presencia del poseer algo a su ausencia que implica carencia. Tal acción es el *adquirir* (*κτάομαι*) por sí mismo o el *recibir* (*δέχομαι*) de otros, el cual permite que la relación de carencia se convierta en posesión con respecto a algo determinado: Alcibíades se encuentra en una relación de carencia con respecto al conocimiento de las virtudes que hacen mejor al hombre, y esto solo cambiará cuando adquiera tales conocimientos mediante el trabajo y el cuidado de sí mismo. Igualmente, en 115c se introduce el movimiento contrario, que pone todo poseer en el marco de la contingencia, pues todas las posesiones vitales, sean corporales o del alma, pueden perderse (*στέρομαι*).
- 4. Prelación del conocimiento sobre la posesión:** una de las conclusiones del diálogo será relativa a la estructura de la posesión. Aquel que no se conoce a sí mismo, que no sabe lo que es, no puede conocer sus posesiones, en tanto no puede aplicar con certeza el

principio de diferencia ontológica para comprenderlas en su naturaleza específica tanto como en su naturaleza relacional de posesiones. De tal manera, no puede saber lo que le conviene, no puede administrar sus posesiones adecuadamente, al desconocer sus propios asuntos e intereses.

5. Dirección del interés neutral o indeterminado: con *interés* nos referimos a la dirección en la cual se proyecta el beneficio, conveniencia o interés de la acción, es decir, en favor de quién se realiza⁵³. En el caso del poseer según se desarrolla en el diálogo, las posesiones pueden ser convenientes, o no, para el poseedor, dependiendo del conocimiento que tenga de sí (según la prelación del conocimiento) y la correcta diferenciación y administración de las mismas. En el diálogo, sin embargo, se estudia una estructura mixta entre el poseer y el dominar, el *confiar*, que implica ceder la autoridad como una posesión que se le entrega a un superior, a cambio de que este actúe en interés del inferior.

- **Del superior en lo común: confiar.** Se trata de una estructura mixta entre el poseer y el dominar, donde el poseer opera como paradigma en la comprensión de tipos de dominio como el cuidado. El confiar (*ἐπιτρέπω*) es un *ceder* o *transmitir* (*παράδιδωμι*) temporalmente y de manera voluntaria alguna cosa, según se expone en 117d (ver 3.1.5). En el diálogo es inducido mediante el ejemplo de la navegación, para usarlo como paradigma del direccionamiento político. En estos términos se considera que la *ἐξουσία*, la autoridad individual para actuar o dirigir un asunto (ver sección 3.3.4.), es cedido voluntariamente por los pasajeros que confían en la habilidad del piloto, debido a su mayor destreza y conocimiento en las artes de la navegación.

Tal concesión, que en términos jerárquicos implica hacerse o reconocerse inferior en un área puntual, está justificada en una estructura de interés donde el superior obrará en interés del inferior o de lo común. Por ejemplo, los pasajeros confían en el piloto, dándole *de facto* dominio sobre sus vidas, por su mayor conocimiento y destreza para preservar sus vidas. Esta es la

⁵³ Este criterio es usado en *Eutifrón 13b* para realizar una división de la atención para caracterizar la propia del *cuidado* (*θεραπεία*), en tanto enfocada hacia el beneficio de quien lo recibe (en ese caso el caballo) más que de quien lo agencia (Plato, 1901b).

explicación que en la narración sobre persas y espartanos explica que los súbditos se confían a los reyes capaces. Igualmente, es el modelo propuesto por Sócrates de la manera como los ciudadanos confían en sus líderes políticos, argumento fundamental para mostrarle a Alcibíades que debe ser más virtuoso que el resto de los hombres para que estos le entreguen el poder que a cada uno le pertenece y que podría recuperar si Alcibíades no dirige la ciudad de manera adecuada.

Es importante notar que esta estructura no es usada como paradigma para la cuestión antropológica, pero contribuye a la estructura del cuidado que cumple un papel fundamental en el desarrollo de tal cuestión.

Funciones en el diálogo

- **Alcibíades no es sus posesiones:** desde el principio la estructura del poseer ($\epsilon\chi\omega$) es proyectada como una relación frente a las cosas que se investiga desde las posesiones corporales. Aplicada a la cuestión antropológica, nos permite saber que el cuerpo es una posesión y el alma aquello que lo posee y que el cuerpo y las posesiones corporales se encuentran alejadas de lo que el hombre es en sí. Esta estructura, primordialmente corporal e interpretable como la adición de una cosa a otra en la cual aquella que *posee* tiene una superioridad jerárquica sobre la cosa poseída, tiende en las creencias populares, sin embargo, a confundirse con lo poseído como si ambas partes fueran la misma cosa, tal como Alcibíades deja entrever en distintos momentos del diálogo. ¿Hay alguna diferencia entre Alcibíades y su descendencia familiar?, ¿alguna diferencia entre Alcibíades, su belleza física, su altura, su dinero y sus tierras?, ¿alguna diferencia entre Alcibíades y las ambiciones políticas que abriga su pecho? Antes del trabajo realizado por la dialéctica que deja entrever todo esto como contingente y diferenciable de lo que Alcibíades *es*, el joven se consideraba igual, *la misma cosa*, que todas estas posesiones que contaba como incomparablemente superiores a las del resto de los atenienses, dándole el derecho a gobernar. El estudio dialéctico que detallamos en el capítulo anterior, refutará estas creencias.

- **El hombre posee y pierde el cuerpo, por tanto, el hombre es el alma:** esto nos recuerda la perspectiva bajo la cual se guía la discusión por aquello que el hombre *es* y algo del significado de *lo mismo en sí mismo* como criterio para la investigación establecido en 129b. Si todas las posesiones pasan, en tanto el poseer es siempre un proceso que se mueve entre la posesión de algo y su pérdida; y se quiere realmente refutar y superar la antropología común de Alcibíades que ve al hombre como sus posesiones, entonces aquello que el hombre *es* tiene que pensarse como algo que no participa de este tipo de naturaleza dinámica, que no es propiedad y luego deja de serlo, sino que permanece, siendo en sí mismo autónomo e independiente de otras cosas, sin relación ninguna.
- **Diferenciación de las artes que cuidan las posesiones del hombre vs las que cuidan del hombre:** el paradigma de posesión es usado a lo largo de la búsqueda del arte que puede cuidar y mejorar al hombre para establecer una diferencia entre las artes que cuidan y mejoran las posesiones del hombre y las artes que cuidan al hombre en sí mismo, aplicando de manera reiterada el principio de distinción ontológica.
- **El que se ignora a sí mismo no puede cuidar de sí ni de sus posesiones ni de las de los otros:** de la prelación del conocer sobre el poseer y de la diferenciación ontológica como principio estructural, se deriva que aquel que no se conoce a sí mismo no puede conocer la naturaleza de sus posesiones, por tanto, está incapacitado para administrarlas correctamente. Del mismo razonamiento se sigue que está incapacitado para administrar las posesiones de los otros en el marco de la dirección política.
- **Alcibíades carece de conocimiento, un tipo de posesión que no es corporal:** a lo largo del diálogo, y tal como muestra el principio de prelación del conocimiento, este es fundamental para la comprensión de todas las estructuras tratadas. En este caso, el conocimiento aparece como un tipo de posesión que más adelante sabremos que le corresponde al alma.
- **Mejorar al hombre es hacer que el alma adquiera virtudes y conocimiento:** al reconocer que el hombre tiene que ser diferente a sus posesiones y comenzar a considerar

desde la narración de persas y espartanos los tipos de excelencias o virtudes que puede *poseer* el alma, el paradigma del poseer se usará ya no en el sentido de que el hombre sea sus posesiones, sino como un modelo para establecer el tipo de relación que el alma, y por tanto el hombre, tiene con tales virtudes.

4.1.2. Dominar o dirigir

Temáticamente, el dominar es introducido cuando Sócrates define la situación de los pretendientes de Alcibíades en términos del dominio que este ejerce sobre ellos (ver 3.1.2). Dado el efecto subyugador que han surtido los recursos de Alcibíades sobre sus amantes, este ha logrado señorear o dominar (*κεκράτηκας*) sobre todos ellos; quienes, sometidos (*έκρατήθησαν*) a una situación de absoluta inferioridad (*ύποδεέστεροι*), han dejado de lado sus pretensiones amorosas y se han alejado del joven (104b-c).

Este dominio sobre hombres que quieren su favor amoroso no es suficiente poder para Alcibíades. Basándose en esa superioridad y en la presunción subsecuente de que lo vale todo por la cantidad y cualidad de sus posesiones materiales, Alcibíades ambiciona el poder sobre todos los hombres representado en la dirección política de la ciudad. Este desea, pues, presentarse ante la asamblea de Atenas para demostrar que es más valioso o digno de honra que Pericles o cualquier otro hombre que haya existido, con lo que el joven espera que le concedan el mayor poder (*δυνήσεσθαι*) sobre Atenas. Un poder que es el primer paso de su ambición: que su nombre y poderío no tenga límites en la Tierra.

No obstante, como Sócrates le mostrará, este poder político no emana ni de la superioridad física, ni de la belleza; la ciudad no se le someterá de la manera en que se le sometieron los amantes enamorados. Este poder solo lo logrará si se somete a Sócrates, el único que puede brindarle lo que precisa para someter a la Asamblea: conocimiento. O al menos, en principio, el reconocimiento de que carece de todos los saberes y excelencias necesarias para alcanzar sus metas. Por lo que debe educarse y dominarse a sí mismo antes de pretender dominar a la asamblea y con ella a la ciudad, trabajo que comenzará en 106c con la primera pregunta del

elenchus: ¿qué conoce Alcibíades mejor que el resto de la asamblea para que pueda aconsejarlos y convencerlos de su valor?

Puede comprenderse entonces como objetivo del diálogo la refutación de la creencia de Alcibíades de que su superioridad natural en cualidades físicas implica necesariamente superioridad en el sentido de dominio sobre el resto de los hombres de la ciudad. Por más que Alcibíades pertenezca a una familia de élite, estos no son los criterios de mayor importancia para adquirir el poder político en el marco de la democracia ateniense.

Ahora bien, desde la perspectiva de los lenguajes que aluden directamente al dominio, identificamos su uso común mediante los verbos *κρατέω*, al principio del diálogo, y *ἄρχω*, a partir de la segunda mitad del diálogo. Es importante señalar que el verbo *ἄρχω* y sus formas derivadas, si bien expresan siempre jerarquía, corresponde a la estructura de dominio únicamente cuando no es usado en su sentido de inicio o principio de algo⁵⁴, sino cuando la jerarquía connotada se refiere al dominio, dirección o control de una cosa.

El *ἄρχω* en este sentido genérico de dominar o dirigir algo, ocurre por primera vez en 120b, justo antes de la narración sobre los reyes persas y espartanos, directamente en el contexto de dirigir la ciudad, al diferenciar a aquellos que solo halagan la *polis* con sus habladurías en la asamblea de Atenas, de los hombres que realmente la dirigen (*ἄρξοντες*). La segunda ocurrencia de este tipo será ya en el marco del dominar como paradigma empleado para discurrir sobre las virtudes del alma precisas para los reyes: el hombre más temperante de Persia forma a los jóvenes príncipes para que no se dejen dominar (*ἄρχεσθαι*) por ningún placer, garantizando así que sean amos (*ἄρχων*) de sí mismos, en vez de esclavos (*δουλεύων*) de las pasiones del cuerpo (ver 3.1.6).

Desde la perspectiva de los ejemplos usados para profundizar en las estructuras de dominio, a los casos del dominio erótico, la dirigencia política y la tenencia de esclavos, se suman en 125c los casos del maestro de coro y del piloto de barco. Estos casos se expondrán en el marco del esclarecimiento de las virtudes que Alcibíades quiere adquirir: las de los hombres que dirigen la

⁵⁴ Tales son los casos de las primeras ocurrencias del verbo. En 104a Sócrates lo usa para enumerar los grandes recursos de los que Alcibíades se ufana, *comenzando* (*ἀρξάμενα*) con el cuerpo y siguiendo con el alma. En 104e, advierte que si Alcibíades está dispuesto a escuchar lo que tiene para decir, le podría costar tanto finalizar de hablar como le ha costado comenzar (*ἠρξάμην*).

ciudad, ejerciendo su dominio sobre los ciudadanos que hacen tratos entre sí (ver 4.3.1.). Quedará entonces claro que la navegación o *gobierno* de barcos (*κυβερνάω*)⁵⁵ es un tipo de dominio que, dada la familiaridad de los interlocutores con este oficio y las artes que regulan su funcionamiento, será usado como ejemplo predilecto para indagar en la naturaleza de esta familia de estructuras.

Relacionado el gobierno de barcos como un tipo de dominio, nos es posible recapitular la investigación sobre la naturaleza del dominio desde 117d, donde el ejemplo es usado para ilustrar el principio del conocimiento como condición para el actuar adecuadamente. En este marco, Sócrates le indica a Alcibíades que al actuar, únicamente comete errores quien *crea saber*. No corre ese riesgo, sin embargo, aquel que reconoce su ignorancia y se *confía* (*ἐπιτρέπω*) a aquel que sabe, indicando así el elemento estructural que ofrece la base para el tipo de dominio que el diálogo desarrollará como *cuidado* (ver 3.1.5). Este principio es ilustrado con dos ejemplos, el del cocinar y el del navegar. Este será usado para investigar la relación de *confianza* establecida entre los pasajeros y el piloto, quienes, reconociendo la superioridad del piloto en el conocimiento de las artes de la navegación, ceden su autoridad (*ἐξουσία*) sobre sí mismos, para que el piloto comande el barco con el objetivo de preservar sus vidas en el mar. Esta noción de confianza usada para caracterizar la naturaleza de algunos tipos de dominio, nos permite vislumbrar una tipología estructural que oscilará entre el cuidado y el uso, cuando el lenguaje instrumental se introduzca junto a sus ejemplos de artesanos y músicos en 125c y 129b.

El poder político, entonces, tiene causas distintas a las del dominio erótico basado en la cantidad y cualidad de posesiones corporales. La autoridad (*ἐξουσία*) emana de posesiones del alma, específicamente del conocimiento y las excelencias necesarias para actuar adecuadamente, es decir, ejerciendo *buen juicio* (*εὐβουλία*) en cada caso.

Recojamos, por tanto, los principios estructurales del dominar genérico para proceder a su tipificación de acuerdo a las distintas relaciones de interés entre el dominador y lo dominado.

⁵⁵ La palabra griega de donde viene el gobernar de las lenguas latinas modernas. Palabra que comúnmente usaríamos para referirnos a este tipo de estructura en general y que aquí limitaremos a su ámbito marítimo original.

Principios estructurales

Esta familia de estructuras comparte los siguientes principios estructurales:

1. **Distinción ontológica:** aquello que domina y lo que es dominado son necesariamente entidades distintas.
2. **Jerarquía:** aquello que domina se considera superior a lo dominado, mientras se sostenga la relación de dominio.
3. **Poder relacionante:** para el dominio se determina que proviene de la posesión de autoridad (*ἐξουσία*) que emana, a su vez, del conocimiento.
4. **Dirección del interés:** para distinguir las distintas estructuras de dominio empleadas en el diálogo, es preciso determinar a favor de quién se da la relación: ¿para quién es conveniente o cuál es el miembro cuyo interés es privilegiado? A partir de este principio observamos en el texto la siguiente tipología:



Figura 3. Tipología del dominar según el interés

Tipología por dirección del interés

En el diálogo pueden encontrarse dos tipos de dominio fundamentales investigados por Sócrates: usar y cuidar. Ambos tipos de dominio implican una jerarquía y una diferencia ontológica entre aquello que domina y lo que es dominado, siendo que aquello que domina ocupa, naturalmente, la posición de agente. Tanto usar como cuidar implican la posesión de un conocimiento por parte de la entidad que agencia la relación, en donde se encuentra la base de su autoridad. En los ejemplos usados por Sócrates queda claro que el zapatero usa herramientas para cortar guiado por el conocimiento de su arte, lo cual permite que incluso sus manos

adquieran en ese contexto la cualidad de instrumentos de corte. Igualmente, todo el arco temático relativo al *tomar cuidado de sí*, exige el conocimiento referido por la cuestión antropológica: ¿qué somos y cuál es arte que nos permite mejorarnos? No se puede descubrir el arte adecuado para cuidar de algo sin conocer lo que esa cosa es.

La diferencia entre ambos tipos de dominio radica entonces en para quién resulta *conveniente* la relación, un criterio que expresamos con la noción de *interés*.

Usar o paradigma instrumental
El que domina privilegia únicamente sus intereses

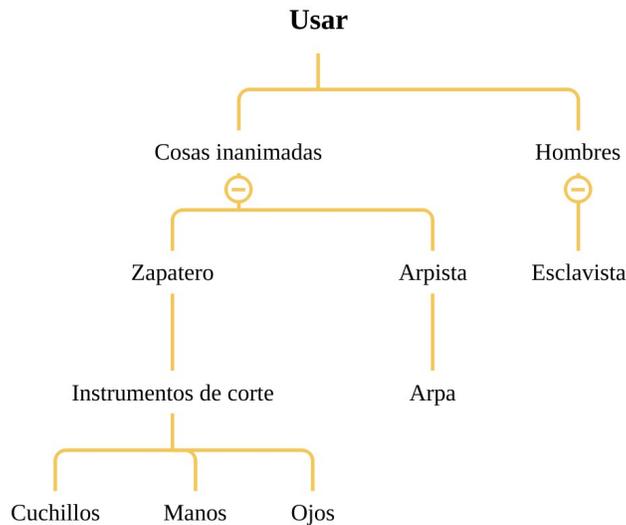


Figura 4. Usar. Ejemplos en el texto

En los ejemplos usados por Sócrates para investigar la estructura del usar, especialmente los del zapatero —que al cortar no solo usa instrumentos de corte, sino también sus manos y sus ojos—, claramente no tiene ningún sentido hablar del interés del cuchillo, pues las cosas inanimadas carecen de intereses. En la relación entre el artesano como dominador de los instrumentos, solo cuentan los intereses del dominador. Ahora bien, cuando a la relación entre alma y cuerpo se le aplica el usar como paradigma, para concluir que el cuerpo es *instrumento* del alma, es claro que los intereses privilegiados en tal relación son los del alma que usa al cuerpo. Esto implica bajo la

mirada del diálogo que al cuerpo se le niegue el deseo de placeres con el que constantemente se le identifica, con lo cual, bajo dicha lógica, se va en detrimento de su interés natural, al considerarlo como una parte separada con intereses propios.

En la relación instrumental que caracteriza el relacionarse de un zapatero con sus herramientas, de cualquier artista con sus implementos y del alma con el cuerpo, el dominador *usa* el instrumento como un medio para alcanzar sus fines, sin tener en cuenta los intereses propios de aquello que es instrumentalizado en el caso de que los tenga. De acuerdo a lo anterior, la naturaleza del esclavizar — usado en la narración sobre reyes y al final del diálogo para caracterizar la situación de un alma donde las pasiones dominan el intelecto— no puede sino corresponder a un tipo de uso donde los *instrumentos* son otras almas en vez de cosas o cuerpos.

Cuidar o paradigma del cuidado

El que domina privilegia los intereses comunes o los de aquel que se le somete

En el caso del cuidar, el agente de la acción privilegia los intereses comunes, tal como se presume en los casos del piloto del barco y del líder de la ciudad. En un segundo caso del cuidar más específico a las relaciones de formación, educación o mejoramiento de individuos —el que Sócrates está procurando estructurar— la parte dominante, el maestro o el intelecto, ejerce un dominio que es beneficioso para la parte dominada, sea un joven como Alcibíades o el cuerpo en su naturaleza pasional. En este caso, no obstante, el interés no se concibe desde lo común, sino que en el diálogo se entiende como basado en el interés del inferior que requiere del cuidado y la guía del superior, el cual actúa como benefactor a cambio de algo más. Dado que el superior tiene intereses distintos al inferior para establecer la relación —Sócrates desea la compañía y los favores amorosos del joven, mientras este desea obtener los conocimientos necesarios para alcanzar sus ambiciones políticas—, este caso es claramente distinto al anterior donde el interés del piloto se puede identificar con el interés de los pasajeros: preservar sus vidas en el mar y llegar a su destino de la mejor manera.

Mientras el barco es un mero instrumento cuyos intereses no son tenidos en cuenta, pues carece de ellos, los pasajeros del barco, entre los cuáles puede estar incluido el propietario

material del mismo, están sujetos al dominio del piloto que en tanto cuidador procura no solo sus intereses, sino los del grupo.

El cuidado, pues, se da solo sobre aquellas cosas cuyos intereses se consideran dignos de consideración. En el caso de cuidado hombre, estos deben aceptar la sujeción de manera voluntaria, por lo cual el cuidado depende de la *confianza* como un ceder la autoridad individual a alguien mejor capacitado (ver en 4.1.1. la estructura del *confiar*). De este modo, Sócrates convence a Alcibíades de que se le confíe al filósofo como amante y maestro, para avanzar en su educación antes de lanzarse a la política.

Es importante que notemos la diferencia en la valoración del sometimiento entre los casos de uso y los de cuidado. Mientras que un hombre sometido en calidad de instrumento se considera envilecido por su condición de esclavo; aquel que se somete a la autoridad de otro con base en el conocimiento, actúa de manera adecuada, tomando el camino correcto para hacerse excelente individualmente e incluso para contribuir a la virtud grupal, merced a una jerarquía justa.

Que domine aquello que es *mejor y que debe dominar*, es un tipo de relación instrumental cuando se da sobre cosas o seres cuya voluntad es insignificante y sus intereses no deben ser tenidos en cuenta. Es un tipo de cuidado, cuando se da sobre almas para hacerlas mejores, como ocurre con el maestro y con el buen político.

Que domine aquello que es bajo y que debería ser dominado, como en el caso en que las pasiones del cuerpo dominan al intelecto, es un tipo de aberración que implica una instrumentalización de lo superior por naturaleza, pues se considera que lo naturalmente vil e inferior es incapaz de velar por el bien común. De manera que, como se ejemplifica al final del diálogo con el navío gobernado por un hombre que ignora las artes del piloto, lo vil no solo se pierde a sí mismo, sino que pierde el barco completo. Así mismo, si Alcibíades consiguiera el poder sobre Atenas antes de ser virtuoso, solo conseguiría con certeza su segura destrucción.

Tipos de cuidado

Ahora bien, en el diálogo podemos encontrar tres tipos básicos de cuidado, reconocibles por las acciones de *preservar*, *administrar* y *mejorar* —que a su vez se divide en *formar* y *curar*—, relacionables en cada caso con artes de cuidado distintas. Por ejemplo, según se exhibe en la Figura 5, al cuerpo le pueden corresponder cuatro artes de cuidado diferentes. La gimnasia es el arte adecuado para formarlo y procurar que sea excelente en las virtudes del cuerpo. La economía es el arte adecuado para cuidar de las cosas que pertenecen al cuerpo. La medicina, en cambio, es el arte adecuado no para formar el cuerpo como tal, sino para recuperar la salud cuando esta se ha ausentado dando paso a la enfermedad. Finalmente, la navegación es el arte adecuado para que el cuerpo y el alma preserven la vida enfrentados a una tormenta, tal como la política debe ser el arte adecuado para preservarlos en tanto miembros de la ciudad.

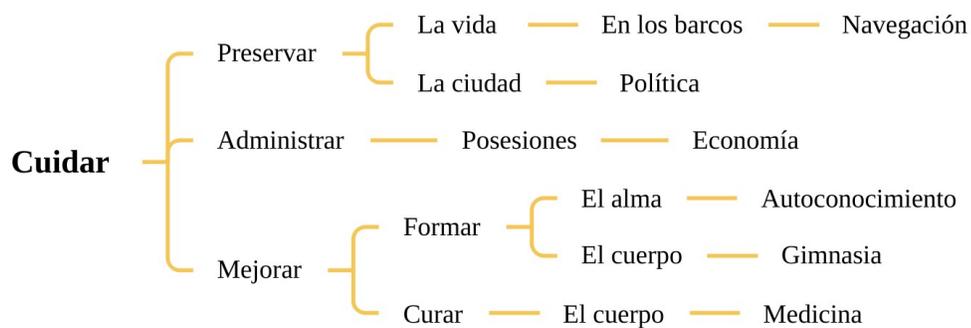


Figura 5. *Cuidar. Tipos y artes*

Funciones en el diálogo

Del dominar en general

- **El dominio como paradigma del adecuado ordenamiento del alma temperante:** en el *Alcibíades*, la temperancia es una excelencia del alma que se hace efectiva en la dirección del cuerpo por el alma, producto del conocimiento que diferencia lo que el hombre es — su alma— de aquello que *no es* y se confunde con él, esto es, sus posesiones y las posesiones de sus posesiones. El dominio aparece como la relación que debe mediar entre

las posesiones y lo que el hombre es, enfatizada su diferenciación, basada en el conocimiento. Sin conocimiento de sí mismo, el hombre no puede diferenciar *lo que es en sí*, de lo que es poseído, permitiendo que la posesión, que debe ser lo dominado, ocupe la posesión de dominio. Esta es la situación del hombre sin temperancia que se deja dominar por las pasiones, para lo cual los reyes persas son entrenados por hombres viejos y sabios, según vimos a lo largo de 3.1.6. La *σωφροσύνη*, entonces, es fruto del autoconocimiento y se entiende en la dinámica de la cuestión antropológica como un dominarse a sí mismo; lo cual a su vez se argumenta como la clave de la libertad. Ahora bien, si se atiende al comentario de Sócrates en 130c de que la investigación se ha dirigido bajo la perspectiva de lo que *es* cada cosa particular, en este caso el hombre, la temperancia podría pensarse a partir del *Alcibíades* de manera general como una excelencia producida por el conocimiento de *lo que es* y de lo que *no es*⁵⁶.

Del usar

- **Definición de la naturaleza humana:** tal como desarrollamos a lo largo de la sección 3.2., la función central del usar es enfatizar la diferenciación ontológica entre cuerpo y alma y servir de paradigma para establecer la naturaleza instrumental de su relación: el alma es usuaria y dirigente del cuerpo.
- **La esclavitud, estado del alma ignorante e intemperante:** la esclavitud —un tipo de instrumentalidad donde el alma usa otras almas sin atender a sus intereses, tal como usaría cuerpos— es empleada en dos ocasiones como paradigma para comprender el ordenamiento de un alma donde la ignorancia y la intemperancia entorpecen el dominio del intelecto sobre las pasiones y el deseo de placeres. Un alma donde domina el vicio, es un alma sumida en la esclavitud.

Por lo anterior, cuando Sócrates introduce el lenguaje del uso en 125c (ver 3.1.7.) preguntándole a Alcibíades si quiere dominar a los hombre en tanto usan otros hombres, el joven rechaza tal afirmación. La ambición política de Alcibíades es dominar sobre los ciudadanos en

⁵⁶ Ver comentario y nota al respecto de la temperancia en 3.4.2.

tanto hacen tratos los unos con los otros, no específicamente sobre los hombres en tanto esclavizan a otros hombres.

Es importante notar que este uso de la esclavitud para vislumbrar la naturaleza del vicio y del vicio, a su vez, para explicar la esclavitud —recordemos que en 135b Sócrates afirma que es conveniente para el vicioso ser esclavizado— concuerdan con una creencia difundida en la Grecia antigua: los esclavos son inferiores moralmente (Wiedemann, 1981, pp. 57-72). Le conviene a lo inferior dejarse dominar, como al cuerpo le conviene el dominio del alma.

Del cuidar

- **Dirigir la *polis* es cuidar sus ciudadanos, haciéndolos virtuosos:** el cuidado se presenta como el tipo de dominio adecuado para el ámbito político, tal como es el adecuado en distintos momentos del diálogo para comprender la relación del intelecto con las otras partes del alma e incluso con el cuerpo y sus posesiones. La diferencia entre la dirigencia política y la dirigencia del alma por el cuerpo, es que en el caso de la *polis* este dominio está mediado por la *confianza* como un ceder la autoridad individual al miembro o miembros mejor capacitados del grupo para ejercer un liderazgo basado en el conocimiento y el interés por hacer virtuosa la ciudad. Por esto, el ejemplo prototípico es el *gobierno* del piloto en el barco, haciendo la salvedad de que el objetivo no es *preservar* las vidas de los pasajeros, sino hacer felices a los ciudadanos *mejorándolos*: haciéndolos virtuosos.
- **Cuidar de *sí mismo* es mejorar el alma:** aceptada la definición del hombre como su alma y definido el cuidado en términos de mejoramiento —la medicina cuida del cuerpo haciendo presente la salud, el zapatero cuida de los zapatos reformándolos según las necesidades—, es mediante este paradigma que se llega a la conclusión de que el cuidado del alma depende de un arte que se ocupe de hacerla virtuosa y temperante mediante el conocimiento de lo que ella es y de lo que le conviene. Es, pues, mediante la estructura del cuidado que se argumenta la exclusión de todos los artes que cuidan del cuerpo o de sus posesiones, pues hay un arte para el mejoramiento de cada cosa.

4.1.3. El método paradigmático en el Alcibiades

Según hemos observado a lo largo de este trabajo, en el *Alcibiades* se cumplen los rasgos fundamentales de la vía paradigmática en el marco de la dialéctica. Una estructura propia de un campo de la realidad más común, fácil o aprehensible —más cercano a la experiencia física, podríamos decir— se usa paradigmáticamente en la investigación de otro campo de la realidad, bajo la asunción de que la estructura del campo uno es común a la del campo dos. Al mismo tiempo, esta asunción misma tiene un carácter hipotético que se investiga al observar las diferencias propias de cada campo de la realidad, en medio del avance de la investigación sobre la naturaleza de lo investigado.

Por lo demás, este uso paradigmático ocurre aquí de manera implícita, mediante la introducción de elementos léxicos o gramaticales —como el caso genitivo en el paradigma del poseer (ver 3.1.8.)— asociados a tal campo, de donde se sigue la introducción de la estructura —conjunto de relaciones y principios que regulan tal campo de la realidad— asumida como paradigma. Es preciso recordar que los paradigmas aquí son generalmente implícitos porque en ningún lugar del diálogo hay una reflexión frontal al respecto del uso de estos recursos como metodología de la investigación. No obstante, y a propósito de la cursiva de este *generalmente*, es necesario ahora comentar el caso del *paradigma* de la visión frontalmente enunciado por Sócrates para retomar la interpretación del oráculo de Delfos en 132 c-d (ver 3.3.3).

Allí Sócrates se muestra insatisfecho con la definición alcanzada e indica que para comprender la indicación es necesario recurrir al *παράδειγμα* de la visión, parafraseando el oráculo como *mírate a ti mismo*, dirigido al ojo.

¿Por qué es preciso traducir aquí paradigma en el sentido empleado en este tesis y no simplemente *ejemplo*? O, mejor, ¿por qué este es efectivamente un uso dialéctico del paradigma? Nótese que, si bien la visión es la fuente primordial de *lo evidente* y en la observación se basa el uso de campos de la realidad más fáciles y comunes para la investigación de lo que no es visible, la estructura del ver como tal, su naturaleza, no es evidente en sí misma. Pero tal naturaleza, de todos modos, es menos difícil de comprender que el conocimiento del alma indicado en el

oráculo de Delfos y cuenta con una base corporal que puede servir como punto de partida común. El paradigma se despliega, por tanto, partiendo de un hecho *evidente* sobre la naturaleza del *instrumento-órgano* con que tal acción se realiza: el ojo. Sócrates nota que es la pupila la que agencia como tal el ver, de manera que esta parte del ojo es la parte donde recae la *excelencia* de dicho órgano. Al mismo tiempo, resalta que ella opera como un espejo de lo que está viendo. Acto seguido, esta estructura se asume común al alma, que en tanto ve cosas invisibles al ojo tales como relaciones, estructuras e *ideas*, debe presentar una estructura similar:

1. debe tener una parte que agencia el *ver* y en la cual debe reflejarse lo visto;
2. esta parte debe agenciar o recoger las excelencias del alma, tal como la pupila agencia la excelencia del ojo, que es ver.

De acuerdo con el primer punto, cobra sentido que el mandato de Apolo esté dirigido al alma, cuya virtud fundamental es el conocimiento; además, se sostiene así la interpretación de Sócrates de que, para conocerse a sí misma, el alma debe mirar a la parte de otra alma donde se agencia el conocer, aquella parte que es el asiento de la sabiduría y del conocimiento. Al ver aquello que se refleja en la parte más *brillante* del alma, podrá verse a sí misma en su función de ver las cosas divinas invisibles al ojo del cuerpo y tan solo perceptibles para el intelecto, cosas de las que el alma participaría entonces en su naturaleza.

¿A qué nos referimos con esto último? Es apenas lógico que si el ojo ve cosas sensibles y en este ver se revela su naturaleza de ser cuerpo, al ver el alma reflejada en la inteligencia de otra alma las cosas divinas que ambas perciben, lo divino de su naturaleza se le haga evidente y pueda así conocer su verdadera naturaleza.

De esta misma manera proceden todos los paradigmas a lo largo del diálogo: partiendo de una estructura común cuya investigación no representa una dificultad demasiado elevada, se indagan sus principios estructurales y se ponen a prueba en el caso de investigación, llevando a conclusiones que permiten que la conversación avance mediante la construcción de acuerdos y la refutación de creencias tácitas inexploradas como aquella que abre el diálogo: al final, Alcibíades acepta que el hombre no es sus posesiones.

Es pues necesario para nosotros considerar que en el *Alcibíades* el paradigma tiene ya la acepción metodológica teorizada en *Político*. Ahora bien, si comparamos el uso presente en *Alcibíades* con los usos desplegados en *Sofista* y *Político* donde el método es desplegado junto a la división por el Extranjero, se vuelve preciso resaltar igualmente los alcances y problemas de este método cuando su uso no se acompaña de manera directa con el dividir.

El problema fundamental es lo que a su vez puede considerarse un rasgo importante del *Alcibíades* en su pesquisa de la naturaleza humana: cada uno de los paradigmas empleados para comprender tal naturaleza parece dar cuenta verdadera de un lado de la cuestión. Esto se debe no solo a que en ningún momento se juzgue falso que el cuerpo sea una *posesión* del alma, o que el cuerpo sea *cuidado* por el alma, o que este sea un *instrumento* o incluso un esclavo de la misma, por lo cual se podría valorar separadamente cada una de estos resultados como *antropologías* distintas; se debe fundamentalmente a que en ningún momento se lleva a cabo un proceso formal de división para establecer de manera sistemática cuál de estas relaciones corresponde realmente a la relación entre el alma y el cuerpo.

La jerarquización propuesta en la sección anterior, según la cual hemos subordinado el cuidar y el usar a un dominio más general, sigue los argumentos del diálogo; sin embargo, no es fruto de una división realizada por Sócrates y deja muchas preguntas sin resolver.

Por ejemplo, ¿cuál es como tal la diferencia entre el poseer y el dominar?, ¿no serán acaso la misma cosa? Más allá de la participación del primero en la estructura de la confianza y, por tanto, del cuidado, es posible pensar el poseer en términos de dominio. Por ejemplo, el alma *posee* el cuerpo debido a que posee las virtudes relacionadas con su dominio. En los casos donde la parte del alma más cercana al cuerpo, identificada con los placeres, logra someter al intelecto, este resulta *esclavizado* y sometido al vicio. En este caso, ¿es el cuerpo todavía posesión del alma cuando esta se encuentra sometida a los placeres?

Igualmente, una de las conclusiones del diálogo alrededor del poseer explica que este depende del conocimiento que diferencia la entidad poseedora de las entidades poseídas. Sin este conocimiento, no es posible hablar de posesión, en tanto se confunden las entidades y su relación. El conocimiento es también la fuente del dominio según Sócrates, pues de este se

deriva la autoridad para ejercerlo. Tanto la superioridad de lo que domina como la superioridad de lo que agencia la posesión dependen del conocimiento, sin este no tendríamos ni lo uno ni lo otro. En esta línea de razonamientos, podría sostenerse que, de acuerdo al Sócrates del *Alcibíades*, poseer sin dominar no es poseer, en tanto la noción socrática de la posesión implica que el poseer sea una acción mediada por el conocimiento de las posesiones y de aquello para lo cual son *convenientes*, lo cual coincide completamente con la noción de aquello que se entiende por dominio en el diálogo.

En contra de esta noción, sin embargo, estaría el caso del piloto que gobierna y decide la dirección del barco sin que el barco sea su posesión. A este se le contrata con ese fin a pesar de que el barco es propiedad de alguien más.

Podría alegarse que durante ese tiempo el piloto es, en efecto, el propietario del barco, en tanto posee la autoridad sobre el mismo y sobre los pasajeros que se le han confiado. Por otro lado, podría alegarse que no tenemos los elementos suficientes para diferenciar el poseer y el dominar, en tanto la investigación del primero omitió establecer cuál es la causa o la fuerza que explica el *poseer*, tal como la autoridad basada en el conocimiento se estableció como la fuerza que da paso al dominio de una cosa sobre otra.

Ambos alegatos nos llevan a lo mismo: tal diferenciación no es establecida de manera completa y suficiente en el diálogo, pues en este no se lleva a cabo una división exhaustiva que establezca todos los puntos de similitud y diferencia entre el poseer y el dominar, de manera que contemos con una comprensión completa de las estructuras que corresponden a sus naturalezas diferenciadas; o con una comprensión suficiente de la estructura que, de hecho, constituye una sola naturaleza nominada por dos palabras distintas. Problemas similares podemos encontrar en las definiciones del uso y de la esclavitud que aquí hemos subsumido en la misma estructura instrumental aplicada a cosas inanimadas o animadas.

A favor del diálogo y del uso de la vía paradigmática de manera independiente de la división está la clave hermenéutica que nunca debe olvidarse: ¿cuál es la finalidad del diálogo? Si esta es convencer a Alcibíades de que debe educarse primero antes de lanzarse a la política, demostrándole que para esta necesita conocimiento y que el joven no se conoce ni a sí mismo,

puede comprenderse que lo que el diálogo debe desarrollar de manera exhaustiva son distintos paradigmas de la naturaleza humana cuyo estudio lleve a la misma conclusión: el hombre es su alma, esta es superior al cuerpo y todas las posesiones en las que Alcibíades basaba sus presunciones antes de su discusión con Sócrates son insignificantes sin la educación de su alma.

Así pues, los paradigmas implementados para investigar la cuestión antropológica, en sus diferencias que exploraremos a continuación para finalizar nuestro trabajo, sirven todos la misma función que nos permite reunirlos en una misma familia: son estructuras donde es claro e irrefutable que el alma es superior y que el conocimiento y mejoramiento de esta debe ser la preocupación principal del joven, tanto para guiar su vida privada como para obtener y ejercer de manera adecuada el dominio sobre Atenas.

La labor epistemológica está aquí sometida a una función pragmática de disuasión y se desarrolla hasta donde resulta necesaria, de manera que la investigación llega hasta el desarrollo de los distintos paradigmas que concluyen con la identidad el hombre como su alma. Una investigación diferente, con interlocutores mayores capacitados —algo que debe subrayarse en los usos paradigmáticos de *Teeteto*, *Sofista* y *Político*—, habría tenido que profundizar, por ejemplo, en la naturaleza del alma, en tanto solo una investigación sobre ella podría resolver de manera satisfactoria la cuestión antropológica. La pertinencia de la investigación del alma, vía que se desarrolla extensamente en diálogos como *Fedro* y *Fedón*, es argumentada en el *Alcibíades* mediante el tratamiento de la cuestión antropológica que descarta tanto al cuerpo como a la totalidad alma-cuerpo en tanto como opciones para adentrarse en el conocimiento de lo que es el hombre. No obstante, en nuestro diálogo, el horizonte de resolución de la cuestión queda planteada, pero no resuelta cabalmente.

4.2. La cuestión antropológica del *Alcibíades* a la luz de sus paradigmas: una familia de antropologías

A la hora de valorar la importancia del *Alcibíades* y de su tratamiento de la cuestión antropológica, hay que recordar que por causa de la exclusión del *Alcibíades* de las obras platónicas en el siglo XIX, la antropología filosófica como disciplina ha pasado por alto el ocuparse del pensamiento de platónico sobre el hombre, reduciéndolo al punto común del

dualismo, como si el análisis del hombre en alma y cuerpo fuera algo platónico y no un punto de partida común y tradicional. Trabajos clásicos de la antropología filosófica el de Cassirer (1944) o el de Landmann (1961), evalúan la figura de Sócrates proyectada en los diálogos platónicos como relevante para un giro ético y antropológico de la filosofía natural, pero aseguran que Platón nunca ofreció en sus obras una definición del hombre, a pesar del fundamental *conócete a ti mismo* invocado constantemente por Sócrates. En esta tesis hemos procurado contribuir a un cambio en esta apreciación.

A nuestro juicio, es una necesidad para todo pensamiento filosófico dar razón de su postura sobre la naturaleza del hombre, en tanto esta cuestión está en la base de muchos —si no de todos— otros problemas filosóficos centrales. Esta necesidad nos parece un argumento de peso para el lugar del *Alcibíades* en el corpus platónico, pues no es evidente en sí mismo que el cuerpo deba excluirse de la naturaleza del hombre ni mucho menos cuál es su relación precisa con el alma, cuyo modo de ser tampoco es una obviedad. Todas estas cuestiones requieren un fino trabajo de pensamiento que, a pesar de lo limitado de sus alcances, creemos que se expone en nuestro diálogo, al menos en sus bases y estructura que ya es suficiente para hacerlo destacar en el ambiente tradicional *presocrático* al respecto de la naturaleza del hombre.

En Homero, por ejemplo, el alma es principio de vida que se escapa en el momento de la muerte para descender al Hades, pero esta es descrita como una imagen o fantasma (*εἶδωλον*) de lo que el hombre fue en vida. De esta manera se describe a sí misma el alma de Aquiles en el libro XI de la *Odisea*, dando a entender a la par de otros muertos con los que interactúa Ulises que las almas son imágenes de los hombres que fueron mientras eran cuerpo y que ahora permanecen en las profundidades como fantasmas de hombres gastados (Homer, 1945, Libro XI, 476). Estas imágenes son tales, porque conservan la apariencia corporal que les permite diferenciarse e identificarse entre sí, así como dialogar con el visitante, con lo cual aquello que en el hombre vivo era principio de vida, resta en el Hades como una huella perenne de *lo que era*. Una sombra eterna de la vida corporal que cada hombre fue.

Para la tradición órfico-pitagórica, a pesar de que en su presunta capacidad de sufrimiento y dolor el alma conservaba una fuerte ligación al cuerpo, la superioridad y diferenciación ontológica del alma eran claridades doctrinales que marcaban ya un contraste filosófico relevante

con respecto a la tradición homérica. El alma tal como la concebían los órficos llevaba consigo una culpa antigua, al haber sido constituida por Zeus con las cenizas de los titanes, luego de que estos asesinaron a Dionisio y fueran fulminados por sus rayos. Por tanto, no solo durante su paso por la tierra, durante la cual el alma estaba encerrada en el cuerpo a manera de tumba, sino incluso en el Hades, el alma recibe castigos a manera de trabajos y maltratos físicos. Según sostiene Bernabé Pajarés (2004), esta creencia en una génesis culposa del alma y en el cuerpo como una tumba fue integrada por los pitagóricos en su teoría de la transmigración del alma para “dotarla de una dimensión moral que, en un principio, no tenía” (p. 112). De este modo, los pitagóricos plantean la transmigración del alma por distintos cuerpos como un proceso de purificación de esa culpa antigua sometida por los órficos, aunando perspectivas en una visión común: cada alma va de cuerpo en cuerpo o de tumba en tumba purgando una culpa original que la iniciación en los misterios pitagóricos ayudaba a purgar.

A pesar de que el alma presentara una concepción corporal en el caso de los órfico-pitagóricos, el consenso religioso y filosófico al respecto de la superioridad y diferenciación absolutas entre cuerpo y alma ya era total y permite comprender a Platón en el marco de esta tradición. Sin embargo, para Platón y las necesidades de su filosofía, ¿cuál es precisamente la relación entre el cuerpo y el alma?

Es en este panorama que el tratamiento de la cuestión antropológica en el *Alcibíades* resulta una necesidad para el corpus platónico, pues en él se exponen las bases racionales de las distintas teorías sobre el alma que se presentan en la obra de Platón. En este marco, las antropologías desarrolladas paradigmáticamente en el *Alcibíades* cobran mayor importancia. ¿Qué pasa allí con el cuerpo en su relación con el alma?

Las estructuras empleadas para investigar la cuestión de la relación entre el alma y el cuerpo confluyen en tres aspectos y cada uno de ellos caracteriza la propuesta antropológica del *Alcibíades*, de manera que podemos hablar de una familia de antropologías desarrollada en este diálogo. En primer lugar, la distinción ontológica radical entre el alma y el cuerpo y, en segundo, la superioridad mandatoria del alma hacen que Sócrates insista constantemente en que no es viable ninguna teoría donde el alma resulte inferior al cuerpo en alguna manera. Sea cual sea la

estructura de la naturaleza humana, el alma debe ocupar la posición jerárquica superior y completamente diferenciada.

Esto es interesante porque nos muestra un giro frente a la concepción homérica y un desarrollo en la línea de la tradición órfico-pitagórica donde ambas cuestiones eran doctrinalmente centrales. Frente al primer caso, no hay nada tan lejano como concebir que el alma sea una *imagen* de un hombre vivo degradado. Frente al segundo, nótese que si el cuerpo es entendido como una tumba del alma, a pesar de que esta sea una naturaleza perenne e inmortal, en vida se encuentra subyugada por el cuerpo que resultaría agente de la relación entre cuerpo y el alma: el cuerpo encierra, domina y ejecuta el ciclo de castigo que el alma precisa para purgar la culpa original. El cuerpo, además, sería en la práctica un medio para hacer virtuosa al alma y no lo contrario. En los términos de nuestro diálogo, toda alma se encontraría esclavizada por su cuerpo, lo cual es de cierto modo un problema para la concepción órfico-pitagórica de la superioridad del alma. Si bien la noción de *tumba* con sus consecuencias doctrinales potencialmente contradictorias podría alegarse metafórica, nos interesa simplemente observar la coherencia con que estos principios se sostienen en los paradigmas de nuestro diálogo.

El *Alcibíades*, pues, nos presenta cuatro paradigmas básicos para describir la naturaleza humana donde el alma ocupa siempre una posición de superioridad y agencia. Sea como poseedora del cuerpo y de todas sus posesiones derivadas; sea como dominadora y dirigente del mismo, ordenándole y guiándolo en manera adecuada de actuar, así como restringiéndolo de acuerdo a la temperancia en su necesidad de placeres; o sea como usuaria de un instrumento que se amolda y sirve a sus necesidades, el alma en el *Alcibíades* prima siempre sobre el cuerpo.

Lo anterior hace que el tercer aspecto en común de todos los paradigmas parezca paradójico: todas las estructuras empleadas como paradigmas para describir la naturaleza humana e incluso el funcionamiento interno del alma —al decir, por ejemplo, que el hombre debe dominarse a sí mismo o que el alma *usa* al cuerpo—, provienen, de hecho, de acciones en el diálogo que se ejemplifican siempre como características de lo corporal. Es decir, en el camino argumentativo que concluye con la sumisión absoluta del alma al cuerpo, se analizan acciones que en principio *aparecen* como realizadas por el cuerpo para concluir que, de hecho —de acuerdo al avance de la pesquisa— son agenciadas por el alma.

De analizar las posesiones físicas de Alcibíades, se pasa a comprender que incluso la belleza y la altura exhibidas por el cuerpo de Alcibíades, son de hecho posesiones del alma, en tanto esta posee al cuerpo y por extensión todas las cualidades que se le atribuyen. Lo mismo sucede con la instrumentalidad. De los ejemplos de los artesanos que usan herramientas para cortar, se pasa a observar que para cortar estos usan también sus ojos y sus manos, por lo que también el cuerpo es un instrumento y el usuario tiene que ser el alma.

Así pues, en la economía de recursos del diálogo, todas las estructuras analizadas y usadas para investigar la naturaleza humana que concluye siempre con la inferioridad del cuerpo, parten de acciones marcadamente corporales que, al investigarse, se descubren realmente agenciadas por el alma. No obstante, al realizar estos *descubrimientos* mediante la investigación y aplicación paradigmática de tales estructuras corporales, cada estructura nos presenta variaciones distintas con respecto a la posición resultante del cuerpo, a pesar de que el alma mantenga siempre su posición de superioridad. Veamos.

Bajo el paradigma de dominio, el cuerpo es fuente de vicio y por eso debe ser dominado por parte del alma. Este paradigma nos recuerda al presentado por Sócrates en *Fedro* para describir la estructura del alma, allí el intelecto es halado por dos caballos y uno de ellos corresponde a las pasiones corporales. Es bajo este paradigma que el alma corre el riesgo de ser esclavizada por el cuerpo, si no se conoce a sí misma lo suficiente para reconocer en el asiento de la sabiduría y el conocimiento lo que ella es realmente y lo que debe dominar sobre todo lo demás. De esta situación, la de Alcibíades al inicio del diálogo, la filosofía aparece como una medicina para ayudar el alma a curar sus vicios. El hombre, entonces, tiene capacidad de elección, y su alma no se encuentra irremediabilmente sometida a la opresión del cuerpo.

El paradigma del poseer, en un matiz más neutral donde no es ni bueno ni malo, enfoca el cuerpo desde la perspectiva de lo dispensable. Entre las posesiones del alma, él es la menos relevante. Ocupan un lugar privilegiado, en cambio, el conocimiento y las virtudes, que por el principio de distinción ontológica implicado en que se conciben relacionadas, se asumen como cosas tan diferentes del alma como lo es el cuerpo, si bien más cercanas a su naturaleza divina.

Ahora bien, son los paradigmas del cuidar y del usar los que le otorgan al cuerpo las posturas más lejanas con respecto a las concepciones tradicionales homéricas o pitagóricas. Son, además, los paradigmas que priman a lo largo de la obra, que se desarrollan en mayor detalle y que cumplen las funciones más importantes, como lo es la función otorgada al uso de servir de paradigma para alcanzar la definición del hombre en 129c como el alma en tanto usuaria y dirigente del cuerpo.

Bajo el paradigma del cuidado, la parte del alma donde se ubican el conocimiento y la sabiduría dirige todo aquello que está sujeto a su influjo teniendo en cuenta no solo sus intereses, sino los intereses comunes de la totalidad. Esto quiere decir que el cuerpo adquiere una posición que ya no solo es neutral en un sentido de dispensable, como en el caso de la posesión, sino que se considera digno de atención y mejoramiento en la medida en que sirva al mejoramiento del hombre como su alma.

Es necesario recordar en este punto que el contexto del diálogo tiene que ver con las ambiciones políticas de Alcibíades, pues tal como ocurre en *República*, el paradigma del cuidado transita constantemente entre la dirección cuidadosa ejercida por el intelecto sobre todas sus partes y el cuidado que un hombre ejerce sobre otros, sea a un nivel personal como el que Sócrates le propone a Alcibíades, o a un nivel político donde el líder de la *polis* se ocupa de la felicidad y virtud de sus ciudadanos.

Esto alcanza otro nivel con el paradigma del uso, pues si bien, por un lado, aquí el cuerpo es pensado como un instrumento carente de intereses; por otro lado, los intereses de la acción en el marco de la cual el uso ocurre, depende siempre de un arte orientado a la fabricación o mejoramiento de una cosa. De aquí se sigue que el alma, al conocer las acciones convenientes en el marco, por ejemplo, de la política, sabe modificar su cuerpo y las corporalidades subsecuentes en aras del fin que se considera lo mejor.

Así pues, el pensamiento del cuerpo como un instrumento de aquello en el alma que conoce lo divino y verdadero, se opone diametralmente al cuerpo como una tumba, sugiriendo que es potestad de la inteligencia humana moldear su cuerpo y sus posesiones de acuerdo a lo que el conocimiento le sugiera como lo mejor para llevar a cabo sus fines. Algo que cobra un valor

especial en el marco de la democracia donde la discusión de aquello que se considere lo mejor en la asamblea dictamina el destino de los ciudadanos, modificando efectivamente no solo sus corporalidades, sino las instituciones sociales en las que estas actúan. Este es, pues, el paradigma por excelencia de una concepción filosófica de la política cuando se acompaña de la reiterada consciencia socrática de que el criterio que debe guiar la manipulación política de todos sus instrumentos disponibles debe ser conseguir la excelencia y felicidad del conjunto de la *polis*.

Este es el alcance de la cuestión antropológica en el *Alcibíades* a la luz de sus paradigmas.

Referencias

- Allen, R. E. (1962). Note on Alcibiades I, 129B 1. *The American Journal of Philology*, 83(2), 187. <https://doi.org/10.2307/292217>
- Archie, A. (2015). *Politics in Socrates' Alcibiades*. Springer International Publishing. <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-15269-1>
- Berenguer Amenós, J. (2005). *Gramática griega* (37th ed.). Editorial Bosch.
- Blössner, N. (2007). The City-Soul Analogy. In G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 345–386). Cambridge University Press.
- Bluck, R. S. (1953). The Origin of the Greater Alcibiades. *The Classical Quarterly*, 3(1–2), 46–52. <https://doi.org/10.1017/S0009838800002597>
- Brandwood, L. (2022). Stylogmetry and Chronology. In D. Ebrey & R. Kraut (Eds.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 82–117). Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday.
- Clark, P. M. (1955). The Greater Alcibiades. *The Classical Quarterly, New Series*, 5(3/4), 231–240.
- Cooper, J. M. (1997). Introduction. In D. S. Hutchinson (Ed.), *Plato Complete Works*. Hackett Pub.
- Delcomminette, S. (2013). Exemple, analogie et paradigme. Le paradigmatisme dialectique de Platon. *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, 13, 147–169. <https://doi.org/10.4000/philosant.904>
- Dixsaut, M. (2004a). Metamorfosis de la dialéctica: El método expuesto en Fedro 265.C-266.C (J. F. Mejía Mosquera, Trans.). *Universitas Philosophica*, 42, 11–37.
- Dixsaut, M. (2004b). Metamorfosis de la dialéctica II: la ciencia dialéctica y la tarea del dialéctico (Sofista 253 D 5-E 2). *Universitas Philosophica*, 43, 11–58.

- Ferguson, D. (2019). Self-Knowledge in the Eye-Soul Analogy of the Alcibiades. *Phronesis*, 64(4), 369–391. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341954>
- Goldin, O. (1993). Self, Sameness, and Soul in Alcibiades I and the Timaeus. *Freiburger Zeitschrift Für Philosophie Und Theologie*, 40, 5–19.
- Homer. (1945). *The Odyssey. With an English Translation: Vol. I* (A. T. Murray, Trans.). Harvard University Press.
- Joose, A. (2014). Dialectic and Who We Are in the Alcibiades. *Phronesis*, 59(1), 1–21.
- Lachance, G. (2010). *Elenchos standard: Le cas négligé de l'Alcibiade* [M.A. Memoire]. Université de Montréal.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By* (1st ed.). The University of Chicago Press.
- Landmann, M. (1961). *Antropologia filosofica: Autointerpretacion del hombre en la historia y en el presente*. Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana.
- Lane, M. S. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge University Press.
- Ledger, G. (1989). *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford University Press.
- Magnone, P. (2022). El ojo como espejo del sí mismo en la India y en Grecia. *Revista de Filosofía. Universidad de Costa Rica*, 61(160).
- Meinwald, C. C. (1991). *Plato's Parmenides*. Oxford University Press.
- Mesquita, A. P. (1995). *Reler Platão. Ensaio sobre a teoria das ideias*. Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Olympiodorus. (2015). *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9* (R. Sorabji, Ed.; M. Griffin, Trans.). Bloomsbury Academic.
- Plato. (1901a). Alcibiades I. In J. Burnet (Ed.), *Platonis Opera: Vol. Tomvs II. Tetralogia III-IV*. Oxford University Press. <https://scaife.perseus.org>

- Plato. (1901b). *Platonis Opera: Vol. Tomvs I* (I. Burnet, Ed.). Oxford University Press.
- Plato. (1903). *Platonis Opera* (J. Burnet, Ed.). Oxford University Press. <https://scaife.perseus.org>
- Plato. (1927). Alcibiades I. In W. R. M. Lamb (Trans.), *Plato in Twelve Volumes with an English Translation: Vol. VIII* (pp. 93–225). William Heinemann LTD.
- Plato. (1981). *Diálogos I: Vol. I* (E. Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, & C. García Gual, Trans.). Gredos.
- Plato. (1988). *Diálogos IV. República: Vol. IV* (C. Eggers Lan, Trans.). Gredos.
- Plato. (1997). Alcibiades. In J. M. Cooper (Trans.), *Plato Complete Works* (pp. 557–595). Hackett Pub.
- Platón. (1871). El Primer Alcibiades ó de la naturaleza humana. In P. Azcárate (Trans.), *Obras completas de Platón: Vol. Tomo I* (Medina y Navarro, pp. 117–199). <https://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01111.pdf>
- Platón. (1980). *Obras completas de Platón: Vol. Tomo I* (J. D. García Bacca, Trans.). Presidencia de la República de Venezuela y Universidad Central de Venezuela.
- Platón. (1982). Alcibiades I. In J. D. García Bacca (Trans.), *Obras completas de Platón: Vol. Tomo XI* (pp. 39–110). Presidencia de la República de Venezuela y Universidad Central de Venezuela.
- Platón. (1986). *Diálogos VII* (J. Zaragoza, Trans.). Gredos.
- Platón. (2013). *Alcibíades. Edición crítica del texto griego* (O. Velásquez, Trans.). Ediciones Tácitas. <https://diadokhe.cl/wp-content/uploads/2016/03/AlcibiadesBilingue.pdf>
- Schleiermacher, F. (1809). Einleitung. Alkibiades der sogennante erste. In *Platons Werke* (pp. 290–299). Realschulbuchh.
- Smith, N. D. (2004). Did Plato Write the “Alcibiades I?” *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37(2), 93–108.

- Tarrant, H. (2015). Where did the Mirror Go? The Text of Plato [?] Alcibiades I 133c1-6. *Elenchos*, 36(2), 361–372. <https://doi.org/10.1515/elen-2015-360208>
- Torretti, R. (2016). La metáfora del ojo del alma. *Scripta Philosophiai Naturalis*, 9, 1–23.
- Vlastos, G. (1994). The Socratic Elenchus: Method is All. In *Socratic Studies* (pp. 1–39). Cambridge University Press.
- Wiedemann, T. (1981). *Greek and Roman Slavery*. Routledge.

Índice de figuras

Figura 1. Paradigmas de la cuestión antropológica.....	57
Figura 2. Alcibíades y sus posesiones.....	58
Figura 3: Tipología del dominar según el interés.....	66
Figura 4: Usar. Ejemplos en el texto.....	66
Figura 5: Cuidar. Tipos y artes.....	69