



**ACONDICIONAMIENTOS
DE METAFÍSICA
EXPERIMENTAL O SOBRE
EL ENTRENAMIENTO
FILOSÓFICO QUE
PRESCRIBE PLATÓN
Y EPICURO**

Hernán Martínez Millán

ACONDICIONAMIENTOS DE METAFÍSICA EXPERIMENTAL O SOBRE EL ENTRENAMIENTO FILOSÓFICO QUE PRESCRIBE PLATÓN Y EPICURO¹

Resumen: En este artículo describiré la rutina fatigosa con que Platón acondiciona a Sócrates en los diálogos *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo*. También referiré los ejercicios de probada metafísica experimental que Epicuro prescribe a sus discípulos para hacer frente a la intranquilidad de ánimo. Estas dos terapias que se sirven de ejercicios desiguales para acondicionar el alma, buscan robustecer los órganos que ayudan a vivir tranquilo. Los acondicionamientos de metafísica experimental que enseña Sócrates en estos diálogos preparan para resistir a las conflagraciones amenazantes del deseo. En tanto que los acondicionamientos que diseña Epicuro, entrenan el alma-cuerpo para que una vez eliminada el ansia de inmortalidad, el discípulo, a través del cálculo de los deseos, gane la serenidad de ánimo. Entrenamiento idealista. Entrenamiento materialista.

Palabras claves: Entrenamiento, Sócrates, Platón, Epicuro, ejercicio, alma.

Abstract: In this article I analyze the exhausting routine that Plato has Socrates follow in the dialogues “Lysis,” “Charmides,” “Laches” and “Eutydemus.” Also discuss the exercises in experimental metaphysics that Epicurus prescribes to his disciples to deal with spiritual restlessness. These two kinds of therapy that serve as distinct exercises for training the soul seek to fortify the organs that help a person live a calm life. The training in experimental metaphysics that Socrates teaches in these dialogues prepares a person to resist the threatening outbursts of desire. As for the training that Epicurus recommends, they train the body-soul so that once the worry about immortality is eliminated, the disciple, through a curbing of the desires, gains spiritual serenity. Idealist training. Materialist training.

Keywords: Training, Socrates, Plato, Epicurus, exercise, soul.

Hernán Martínez Millán^{2}:** Profesor de Filosofía Antigua^{3***}

1 * Agradezco a D. Balderston, editor de *Variaciones Borges*, The University of Iowa, haber corregido este artículo que publica la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander.

2 ** Realizó estudios en la Universidad de Valladolid, España. Tesina: Una lectura desde la perspectiva biológica de la doctrina de la potencia y del acto. DEA. Profesor Departamento de Humanidades: Universidad Santo Tomás de Bucaramanga. Profesor Asociado del Departamento de Estudios Sociohumanísticos: Universidad Autónoma de Bucaramanga. Ha sido profesor de Filosofía Antigua de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Universidad San Buenaventura y de la Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Correo electrónico: opsomanes@gmail.com

3 *** Con este artículo inicio un nuevo período de creación filosófica inspirado en el “perfume de la piña”, *gustus y olfactus* de la felicidad recuperada.

ACONDICIONAMIENTOS DE METAFÍSICA EXPERIMENTAL O SOBRE EL ENTRENAMIENTO FILOSÓFICO QUE PRESCRIBE PLATÓN Y EPICURO

INTRODUCCIÓN

En este artículo describiré prácticas espirituales en la filosofía griega que acondicionan al filósofo, robusteciendo su alma, con la intención de ejercitarlo en la práctica de la sabiduría (filosofía: arte para la vida, τέχνη τοῦ βίου) que enseña a ser feliz. El cuidado de sí o construcción de sí, requería en el mundo griego una serie de ejercicios experimentales, cuya meta era acondicionar el alma (Ψυχή), es decir, el cuerpo, para que pudiera hacer frente a los reveses del día sin flaquear. La práctica de la sabiduría socorrería al filósofo, expuesto continuamente al desorden que pueden causar las pasiones, pero que asistido por el entrenamiento fatigoso (γυμνασία) al que somete su cuerpo-alma, podría salvar su tranquilidad de ánimo.

Los ejercicios esforzados de metafísica experimental que enseñan el arte del buen vivir en la Grecia Antigua, orientan la teoría hacia la práctica firme del cuidado de sí y, por otra parte, enseñan cómo la salud (υγίεια) del alma o el corpulento estado psíquico del filósofo, requiere una práctica severa del cuerpo, cuya meta de tales acondicionamientos era la serenidad o apaciguamiento del cuerpo y/o alma.

La selección de filósofos griegos y sus respectivas doctrinas que enseñan el arte del buen vivir a partir de ejercicios experimentales de metafísica, aportará a la hermenéutica erudita sobre los filósofos antiguos, una nueva técnica de interpretación que exige de parte del curioso investigador del mundo griego, leer los textos conservados como ejercicios experimentales de metafísica del arte de vivir, es decir, como un testimonio que depone el filósofo en donde describe la rutina que asegura el acondicionamiento espiritual que hace frente a las perplejidades más inquietantes de la vida. Su filosofía o práctica espiritual describe el camino que conduce al apaciguamiento, tras su empeño fatigoso. Entonces, los trazos filosóficos que se conservan de estos amantes del buen vivir que eran los griegos, exponen sus vidas, o lo que es lo mismo, las prácticas cuidadosas en que se aplicaron para liberarse de la desdicha. Filosofía como arte para la salvación.

Revisaré la rutina espiritual que proponen Platón y Epicuro (Idealismo y Materialismo). Dos versiones que presentan la salvación (σωτηρία) a través de una fatigosa rutina filosófica que asegura y preserva el más hermoso y bello bien: el cuidado de sí mismo. La descripción de los ejercicios o acondicionamientos de metafísica experimental que diseñan estos filósofos, precisará cómo sus filosofías se encuentran amistosamente en la práctica del gimnasio (γυμνάσιον), pero también, cómo se enfrentan en la palestra (παλαίστρα) por tener fines que disputan (Idealismo versus Materialismo). La experiencia de la gimnasia (γυμνασία) en Atenas, ofrece la arena frecuentada por estos filósofos que intentarán cuidar de sí, aunque las rutinas a las que se someterán incansablemente endurecerán éste o aquel miembro, según la doctrina lo valore o lo desestime. Platón ejercitará los pectorales para que dócilmente se sometan al poder de la inteligencia (διάνοια), consiguiendo esculpir un cuerpo bizarro que resiste a las pasiones por la acción del señorío que la inteligencia ejerce sobre los pectorales, acondicionados robustamente para resistir impávido ante el deseo que amenaza con abatir la ciudadela interior, fortificada a partir de los ejercicios de metafísica experimental: soteriología platónica. En tanto que Epicuro ejercitará la región abdominal (γαστήρ) por medio del cuidado que ha de tenerse con el régimen dietético. El régimen de vida frugal que prescribe Epicuro, acondiciona al sabio, para que sobrio, moderado y templado, disfrute de los bienes que le son permitidos, alejándose del dolor perturbador: soteriología epicúrea.

La aplicación esforzada -análoga a la que se somete el gimnasta- (acondicionamientos de metafísica experimental) para entrenar el alma que sugieren Platón y Epicuro, cuyo propósito era vigorizar el miembro u órgano que permite vivir feliz, enseñarán la más bella de las sabidurías, la que no se arriesga a poner en peligro la salud del alma, que en Epicuro es alma-cuerpo, mezclados inextricablemente. Solamente la práctica (la dramática filosófica experimental de Platón y la palabra terapéutica de Epicuro), de ahí la importancia de la rutina experimental que diseñan, acredita para aquellos llamarse filósofo, es decir, amante del arte del buen vivir. Las credenciales que facultan al filósofo para estar en posesión de la sabiduría son sus obras (metafísica experimental). Sus acciones ajustadas a la teoría catapultan la trabajosa rutina con que se ha esculpido. La práctica del filósofo evalúa la efectividad de la intención terapéutica de los argumentos. Como diría Epicuro: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre”¹.

La descripción de los acondicionamientos de metafísica experimental en Platón la realizaré a través de la hermenéutica del decorado y de la dramaturgia platónica que expondré a continuación. Para el caso de Epicuro, sus tesis materialistas y hedonistas que registran los pocos fragmentos que se conservan, nos permitirán describir las prácticas fatigosas que proponen para liberarse de las ilusiones

1 Usener, *Epicurea*, Fr. 221.

engañosas de la inmortalidad, que no hacen más que fastidiar la salud psíquica del hombre.

Acondicionamientos de metafísica experimental o sobre el entrenamiento filosófico que ordena Platón y Epicuro para ser sabio. Es decir, en este artículo, sirviéndome de las más actuales herramientas hermenéuticas para leer a los antiguos, básicamente la diseñada por P. Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, y en *¿Qué es la filosofía antigua?*, sobre que la filosofía en este contexto es una “elección de cierta manera de vivir”² u opción existencial, describiré algunas prácticas fatigosas (la *γυμνασία* para el caso de Platón y para Epicuro el hedonismo ascético que propone) que persiguen el cuidado de sí. El ejercicio (*γυμνασία*) para entrenar el alma que recomienda Platón y Epicuro, es el que este artículo busca describir. El proyecto metafísico trazado por Platón, la contemplación de ese «algo que es», exige una esforzada rutina (*γυμνασία*) que aparta el alma de la locura del cuerpo consiguiendo “quedarse sola en sí misma”. También el hedonismo ascético que encontramos desdibujado en los fragmentos de Epicuro, permite imaginarnos el

2 HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, París, 1995. Ver. cast. de E. Tapie: *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, FCE, México, 1998. Sobre esta lectura actual que se propone sobre los clásicos, también pueden consultarse las obras de COMTE-SPONVILLE, A., *Le Bonheur, désespérément*, Editions Pleins Feux, Nantes, 2000. Vers. Cast. de E. Folch : *La felicidad, Desesperadamente*, Paidós, 2001, pp. 15. OFRAY, M., *Cynismes. Portrait du Philosophe en chien*, Grasset & Fasquelle, París, 1990. Ver. cast. de A. Bixio : *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Argentina, 2002, pp. 13. ONFRAY, M. *Les sagesses antiques*, Grasset & Fasquelle, París, 2006. Vers. Cast. de M. Galmarini: *Las Sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Anagrama, Barcelona, 2007, pp. 43. NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire...* Princeton University Press, 1994. Ver. cast. de M. Candel: *La Terapia del deseo*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 22. NEHAMAS, A., *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California, 1998. Ver. cast de J. Brioso: *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005. ONFRAY, M. *Les sagesses antiques*, Grasset & Fasquelle, París, 2006. Vers. Cast. de M. Galmarini: *Las Sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Anagrama, Barcelona, 2007, pp. 43. Esta técnica de interpretación que propuso P. Hadot, se puede sintetizar, con la siguiente orientación que ofrece L. Ferry para leer los textos que datan de la Antigüedad: “Originariamente, en la antigua Grecia, la filosofía se percibía como una actividad intelectualmente inseparable de una actitud vital. Su cuestión última era la de la «vida buena», «¿Cómo vivir?» era su pregunta más acuciana, y los rodeos más sofisticados de las especulaciones de la física, las matemáticas o la lógica no tenían, en última instancia, otro objetivo que el de alcanzar una respuesta que fuera también «practicable» FERRY, L., *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Grasset, París, 2002. Vers. cast de: M. Pino: *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 33-34. Sobre esta técnica de interpretación, también puede consultarse mi artículo titulado *Lineamientos generales para la interpretación de la filosofía antigua: la analogía médica (inflexión o técnica de interpretación) en Sócrates*, Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu, No. 146 (mayo-agosto de 2007), Universidad de San Buenaventura, Bogotá, pp. 40-44.

diseño de una práctica espiritual que pasa por el cuerpo y cuyo objetivo es salvar al sabio de la turbación. Acondicionamientos de metafísica experimental: rutinas fatigosas que prometen acondicionar al sabio para contemplar esa esencia que realmente es *παράδειγμα*, como se llama en los diálogos juveniles) o para liberarlo de los deseos vanos perturbadores. La metafísica pasa por la experiencia de la carne, que acondicionada prepara al sabio tras el ejercicio filosófico (ya platónico, ya epicúreo) para gozar de la auténtica sabiduría. Esta técnica de interpretación me permitirá describir el camino que en estos dos filósofos conduce hacia la sabiduría. Para Platón, la filosofía pretende liberar y separar el alma con respecto al cuerpo³. Para Epicuro, la filosofía busca apaciguar la carne y el alma: *ataraxia*. Metafísica experimental: el proyecto filosófico que propone Platón y Epicuro exige un entrenamiento arduo que promete la más bella de las sabidurías, contemplar «lo que es» en el caso de Platón y, según Epicuro, alcanzar la tranquilidad de ánimo.

El examen de estas doctrinas filosóficas que proponen ejercicios para revestirse de sabiduría, al asumir como técnica de interpretación la que considera la filosofía en la Grecia Antigua como arte del buen vivir, arroja como resultado un excedente de sentido hermenéutico, que precisa en el caso de Platón, las técnicas dramáticas que le sirven para ilustrar con su personaje filosófico Sócrates, los ejercicios filosóficos que lo ponen a salvo de las deflagraciones amenazantes de la belleza. A su vez, con Epicuro demuestro, que su proyecto filosófico que persigue la *ataraxia* fundamentado en el examen inflexible de los placeres, se encuentra con el proyecto platónica en una misma intención que ánima a sus filosofías, la práctica de la sabiduría, pero con una particularidad en uno y otro filósofo, que consiste en desembarazarse de la locura del cuerpo para contemplar esa realidad «que es», sea este el caso de Platón, o bien, para conseguir una gozosa experiencia de la carne y del alma, que liberadas de la turbación que ocasionan los vanos deseos, premia con la más feliz de las sabidurías: la serenidad del alma. Precisar las prácticas que aconsejan éstos dos maestros a sus discípulos los encuentra en una misma finalidad: cuidar de sí mismo. Los ejercicios para alcanzar el cuidado de sí, que en uno y otro proponen, huyen del desenfreno del placer.

Estas dos escuelas habitualmente enfrentadas en los manuales de filosofía pueden limar sus asperezas fijando este lugar común al que apuntan, el cuidado de sí, pero no por ello, se eliminan los excedentes de sentido que formularon, los cuales saltan a la vista y se pueden apreciar en las prácticas espirituales diseñadas por Platón y Epicuro. Examinar las prácticas espirituales que formularon, profundiza las serias diferencias que se encuentran en sus doctrinas, pero no por la vía, de una aparente práctica ascética idealista para el caso de Platón y de un aparente hedonismo disipado para el caso de Epicuro. Analizar las prácticas que Platón y Epicuro –maestros del arte del buen vivir- enseñan para “cuidar de uno mismo”, atenúa la línea de demarcación entre “idealistas ascéticos” y “materialistas

3 Platón, *Fedón* 67d-e.

disolutos”, que como lo demostraré, el maestro del Jardín ya advierte sobre tales interpretaciones tendenciosas que han cubierto con un manto de dudas –desde la antigüedad- su propuesta filosófica.

I. Acondicionamientos de metafísica experimental en Platón.

Todo da testimonio de un Platón dramaturgo de éxito, generosamente aplaudido en las escenas contemporáneas

M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad*.

Aun así la extraordinaria verosimilitud de los escritos de Platón supera nuestras más acérrimas preocupaciones y nos seduce a tomar sus diálogos no como obras de literatura sino como transcripciones de conversaciones reales.

A. Nehamas, *El arte de vivir*.

El escenario dramático que diseña Platón para presentar sus convicciones filosóficas en el *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo* es el γυμνάσιον. Estos cuatro diálogos se ruedan en la Palestra. En el *Lisis*, la exposición dramática de la filosofía de Platón tiene lugar en una “palestra construida hace poco”⁴. El *Cármides* exhibe el drama que tiene lugar en la “palestra de Táureas”⁵. En el *Laques*, Platón presenta a los personajes imaginados de este diálogo, asistiendo al espectáculo de un combate (μάχη)⁶. También el *Eutidemo*⁷ está decorado por la infraestructura del gimnasio (palestra, *dromos*, pequeña biblioteca y lavabos). El escenario dramático en que presenta Platón a Sócrates es conexo a una problemática dominante de su filosofía: lo erótico (ἐρωτικός). El decorado de estos dramas aportado por el gimnasio y la cuestión sobre lo erótico, se integran diestramente al servicio de la confrontación filosófica que pretende la belleza verdadera, aquella que al desnudar el cuerpo no fractura el aplomo, sino que se arroja a las delicias que brinda el alma bella y buena (καλὸς καὶ ἀγαθός). El decorado de estos diálogos y la cuestión sobre lo erótico que se problematiza, se suma al lugar favorito que frecuenta el Sócrates platónico: el Liceo⁸. La dramaturgia platónica no es ingenua al representar la discusión sobre la amistad, el cuidado de la sabiduría y de la virtud, el valor y la enseñanza de la virtud -problemáticas respectivas de las que se ocupan éstos diálogos- en el gimnasio. El decorado, la cuestión planteada y los personajes de la pieza dramática cooperan casi de manera invisible a favor del triunfo de

4 Platón, *Lis.* 204.a.2 Παλαίστρα, ἔφη, νεωστὶ ὑποκοδομημένη.

5 Platón, *Carm.* 153.a.3-4 Ταυρέου παλαίστραν

6 Platón, *Laqu.* 178.a.1-2 Θεάσθε μὲν τὸν ἄνδρα μαχόμενον ἐν ὄπλοις ὡς Νικία τε καὶ Λάχις.

7 Platón, *Eutd.* 271.a.1 ὡς χθὲς ἐν Λυκεῷ διελέγου

8 Platón, *Eutd.*

Platón. Quizá allí resida el genio de nuestro “Adán filosófico”⁹, por quien ingresó la muerte a la filosofía, es decir, la concepción de que filosofar es una meditación o ejercicio para la muerte (ἀποθνήσκειν μελετῶσι). Platón acondiciona a Sócrates para hacer frente a las penas que produce el deseo perturbador y lo inicia en el rito purificador de la sabiduría que enseña a cazar las cosas en sí mismas o mejor, aquello en virtud de lo cual son todas las cosas. Anestesiadas las carnes, el sabio muerto encontrará su reposo tras haberse ocupado toda la vida de la sabiduría.

El escenario filosófico que decora los dramas existenciales en que presenta Platón a sus personajes, comprueba la profundidad de la narrativa filosófica que se expondrá en el diálogo. El ornamento del escenario prelude la conversación en que se verán atrapados los interlocutores de Sócrates. El gimnasio ateniense ha esculpido en los cuerpos aspiraciones a la fama, la riqueza, el poder y los honores. El gimnasio es una institución política que prepara al hombre de Estado para encargarse de los asuntos que competen al ciudadano libre. El entrenador de atletas profesionales (γυμναστής) encarna en los cuerpos fuertes y vigorosos, la enseñanza que el διδάσκαλος ofrece por medio del discurso con las que se cincelará la obra de arte, la vida. El gimnasio endurece las carnes blandas, la rutina corporal de manera imperceptible pero eficaz, hará lo propio con el alma: robusta, templada, valiente, moderada, se encontrará acondicionada para enfrentarse al combate de los asuntos públicos. Tanto el γυμναστής como el διδάσκαλος asisten la formación para la vida pública en que se alistan Lisis, Cármides, los hijos de Lisímaco y Melesias en el *Laques*, al igual que Clinias. El propósito será hacerse líder o comandante (στρατηγός) de los atenienses. Gobernar será la meta para la que preparan los ejercicios de metafísica experimental que prescriben tanto γυμναστής como διδάσκαλος. El cuerpo atlético, cuidadosamente modelado por los ejercicios que aconseja el maestro de la fatiga corporal, se encontrará óptimo para correr (δρόμος), ya no en el lugar dentro del gimnasio diseñado para esta práctica: el δρόμος, sino en la ἀγορά. En la asamblea o concejo, el atlético demócrata vencerá a sus rivales, coronándose de laurel. *Footing* del alma, la cual se entrena tenazmente para los negocios de la ἀγορά.

En estos cuatro diálogos Sócrates expresa el mismo interés: Cuidar de lo jóvenes. Lisis, Cármides, los hijos de Lisímaco y Melesias y Clinias, los pondrá Platón en manos de Sócrates, del verdadero médico de la juventud que impedirá que se echen a perder. Sócrates, médico de almas, examinará en estos jóvenes las señales mórbidas (πρόγνωσις) que ha causado la educación retórica y democrática ateniense. La dramaturgia platónica exhibe los cuerpos atléticos, arruinados por las enseñanzas del sistema democrático, es decir, feos o mal proporcionados, pues su belleza física notoriamente desproporcionada de su belleza psíquica, desaira severamente la belleza bien proporcionada.

9 E. Lledó, *Introducción general Diálogos*, Gredos, Madrid, 1981, pp. 7.

Entonces, el decorado escénico de estos diálogos y la trama conceptual en que Platón expone sus consideraciones, son los dos términos del binomio que organizan y constituyen la escritura de Platón. El guión en que presenta Platón las cuestiones que estos diálogos irán a detallar, salpicado de toda suerte de recursos retóricos, eficazmente consigue herir la sensibilidad del lector y alistarlo entre sus devotos. La teoría de la composición literaria que impresiona los dramas filosóficos de Platón, cuida extraordinariamente las dos partes de su escritura: escenarios y argumentos. En estos cuatro diálogos socráticos, a la mejor manera del *γυμνασιάρχης*, Platón dirige la Palestra en que se enfrentarán las opiniones sobre la amistad, el cuidado de la sabiduría y de la virtud, el valor y la enseñanza de la virtud. El teatro filosófico que expone el drama socrático se apoya en el recurso literario del hipébaton. Sócrates, superintendente de la palestra (*γυμνασιάρχης*), vigilará a quienes entrenan su cuerpo para que no olviden que tales acondicionamientos de metafísica experimental tonifican el alma para retornarla al lugar de donde nunca debió descender. El escenario en que dibuja Platón a Sócrates cuidando de la juventud es el gimnasio, pero la rutina trabajosa exige la esclerosis múltiple del cuerpo (hipébaton). El endurecimiento patológico de los órganos y los tejidos, prenda el cumplimiento de las obligaciones que demanda el director de la palestra, que se asegura de convencerlos a todos de no jugar a los dados en lo máspreciado: la salud del alma. El escenario de los cuerpos duros que persigue la fama en todos los estamentos de la vida pública ateniense, a partir de Platón se hará plataforma de la filosofía que exhorta a no perderse en fruslerías gimnásticas (esteticismo individualista):

“⁷ ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, ἡ Αθηναῖος ὤν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, 29.e καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ φροντίζεις.”

“¿no te avergüenzas de preocuparte cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”¹⁰

Sócrates exhorta a los atenienses a renunciar a la riqueza, fama y honores que prometía la vida pública ateniense, la cual utilizaba como medio el entrenamiento gimnástico para lograr vencer en la vida política. La dramática platónica emplazada en el gimnasio, invirtiendo (hipébaton) los valores que trabajosamente se consiguen en el entrenamiento corporal, enseñará a cuidar (*ἐπιμέλεια*) de la

10 Platón, *Apología* 29.d.7-29.e.3. Eggers Lan en su traducción de la *Apología* en vez de inteligencia traduce sabiduría, palabra que me parece más pertinente. Dicha traducción está acompañada de un exhaustivo estudio preliminar en 117 páginas, que aborda temas como la diversidad de *Apologías*, un análisis a las acusaciones presentadas, sobre el marco jurídico, la cronología relativa al diálogo, la figura de Sócrates como filósofo y por último, el pensamiento ético-religioso de Sócrates.

sabiduría (φρόνησις), la verdad (ἀληθεία) y el alma (ψυχή), estimados bienes para Sócrates que terminarán por volver rugoso el cuerpo. Sócrates en el gimnasio personifica la crisis misma de la sociedad ateniense que terminó por arruinarse, tras la blandengue rutina que ordenaron sofistas y demócratas. Platón diagnosticará la crisis de su Atenas al pasear a Sócrates por entre palestras y dromos, y propondrá nuevos ejercicios para hacer frente a la crisis: acondicionamientos que conseguirán cuidar del alma.

El escenario en que Platón emplaza estas conversaciones, avisa al lector moderno desmantelar el decorado, pues en el gimnasio, a fuerza de fatigar el cuerpo para lograr su corpulencia, se descuidó la sabiduría, la verdad y el alma (individualismo esteticista). Platón, exhibiendo al feo Sócrates por entre palestras y *dromos*, realizará la crítica al anémico sistema democrático y pretenderá convencer a los atenienses del cuidado del alma (individualismo esteticista), para así superar los efectos devastadores del vanidoso entrenamiento corporal (comunitarismo democrático). A nosotros, sus lectores actuales, la patética figura de Sócrates envejecido rodeándose de jovencitos bellos, que nos recuerda al Gustav Aschenbach de L. Visconti, a pesar del elogio de Alcibíades en el *Banquete* de Platón, confirma aquello de que “A partir de una cierta edad, un pensador responde por su rostro; su saber y su pensamiento deben responder por su cuerpo. Sócrates horrendo: ¡qué confesión! Su cuerpo se volvió nudoso: ¡qué emblema de odio! La deformidad de este hombre revela su filosofía enferma”¹¹. Sócrates envejecido, paseándose por el gimnasio y exhortando a sus conciudadanos a cuidar del alma, revela las claves hermenéuticas del esteticismo individualista que ánima el ejercicio filosófico que provoca Sócrates. Una hermenéutica que desmantele el decorado en que Platón presenta sus ficciones literarias, permite hacer un balance de los argumentos antidemocráticos que pincela su filosofía.

En el *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo*, Platón al presentar a Sócrates en el gimnasio cuidando de los jóvenes y temiendo que se le adelante alguno que eche a perder semejantes naturalezas, dramatiza una práctica (el cuidado de sí) que combatirá con su programa filosófico -exhortación (παρακείμεμα) socrática- es decir, a través del intelectualismo moral, pero asistido también por los ejercicios espirituales (metafísica experimental) que se siguen de tal vía teórica. La robustez del alma se consigue a fuerza de someterla a fatigosos exámenes (método eléntico: contra-decir). La revisión de las convicciones entrena al filósofo que se prepara para saludar la verdadera sabiduría. El examen (ejercicio de metafísica experimental) de las convicciones de los interlocutores en cada uno de los dramas que dibuja Platón, exterioriza una problemática, el animoso interés de las nuevas generaciones por comerciar con lo político y su penosa constitución psíquica, que

11 Serres, M., *Le cinq sens. Philosophie des corps mêlés*, Grasset & Fasquelle, 1985. Vers. Cast. de M. Gómez : *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Taurus, Bogotá, 2003, pp. 117.

afea su bien intencionado propósito. La exhortación socrática, al instruir sobre los cuidados que hay que tener con la inteligencia, la verdad y el alma, le restó valía al inflamado proyecto de sofistas y demócratas, que habiendo entrenado a las nuevas generaciones en los vanidosos ejercicios retóricos, descuidaron el entrenamiento especulativo (examen de las convicciones) con que se robustece el alma para poder contemplar la verdad, es decir, el criterio normativo que permite encausar las acciones.

El drama socrático-platónico escenificado en estos diálogos, representa a Sócrates ofreciendo atención diligente a estos jóvenes, algunos de ellos epónimos de los diálogos. El drama teatraliza a un Sócrates cuidando de estos jóvenes, a un médico de almas, que ha tenido que probar, examinar, experimentar en carne propia, el recetario que ahora ordena que se suministre a los jóvenes anémicos por el sistema democrático. Hermosos de apariencia física, pero incapaces de resistir con gallardía al juego infantil que proponen los hábiles hombres de palabra. Médico probado es el Sócrates de Platón. La cura que prescribe, no sólo se aprueba en el recetario, sino que el médico Sócrates, frente al paciente, se sirve de su vida misma (*παρηρησιαστής*), para incitar o provocar a que se siga su propuesta de esculpir la vida (construcción de sí), orientándose por los trazos que han delineado la vida del médico y que ahora exhibe con arrogancia en sus diálogos Platón.

En la Grecia Antigua se practica lo que se piensa (sabiduría), la teoría está acompañada de ejercicios que experimentalmente ajustan lo meditado. La filosofía en Platón no se contenta con la exhibición pública de las calidades intelectuales del filósofo. La robustez teórica o especulativa con que presenta Platón a Sócrates en estos diálogos, concierta con el decorado del *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo*. El ambiente que crean estos dos elementos: la robustez especulativa de Sócrates y su presencia fea en el gimnasio exhortando a cuidar del alma, aseguró para Platón la invención de un recurso retórico, el diálogo filosófico, que al teatralizar el pensamiento aventaja la exposición abstracta del tratado, pues Sócrates no sólo –gracias a Platón– es la cabeza inspirada que conduce la conversación, sino que sus opiniones conciertan con su vida (*παρηρησιαστής*). Platón se aseguró que la mejor parte del drama filosófico le tocara a Sócrates, que no consiste precisamente en dirigir la conversación, como efectivamente lo hace, sino en personificar la vía más sensata que presenta Platón. La práctica de lo meditado por Sócrates es lo que seduce a los lectores. Ante tal poder de seducción la reciente hermenéutica ha de aportar una explicación. Por ello, la explicación sobre el decorado, que ha sido tan despreciado en la interpretación de los diálogos de Platón, es un elemento clave para que el lector acaso pueda deshacerse del encanto que estimula el Sócrates de Platón.

Como se sabe, la ejecución de Sócrates en el 399 a.J. es el motivo vital que sobrepuja a Platón. Su escritura filosófica intentó cerrar las heridas que padeció por la ejecución de Sócrates que tan hondo lo lastimara. Su filosofía cauterizó el

mal que los verdugos atenienses, protegidos por la democracia, le ocasionaron. El ejercicio (ἄσκησις) filosófico le cerró las heridas, o por lo menos, mitigó la ausencia del maestro que al haber sido incriminado de manera tan vulgar, dejó sobre el discípulo la responsabilidad moral y política de absolverlo, quizá no ante sus conciudadanos, cuanto que sí ante el régimen filosófico idealista que ha dominado la tradición occidental. Sócrates condenado por sus conciudadanos, ¡qué injusticia! Sócrates sin censura ante el régimen idealista (descenso de las Ideas) que más tarde protegió el cristianismo. La filosofía para Platón es un ejercicio (ἄσκησις), cuyo objetivo es “atender a la perfección de alma”¹², “cuidar de la virtud”¹³, “cuidar de ellos al máximo [de los jóvenes]”¹⁴, “el alma es lo primero que hay que cuidar al máximo”¹⁵ o como lo dice en el *Lisis*, personificando a un “sabio” que se ocupa de los anteriores fines de la filosofía de manera muy precisa: “se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado”¹⁶. Como lo dije, este último objetivo que pareciera desviarse de los citados, se vincula sin impedimento alguno ya que cuidar de uno mismo, según el Sócrates de Platón, implica ponerse a salvo del perturbador deseo de cazar la belleza sensible.

To be in training es filosofar. El entrenamiento que promete cuidar del alma, precisa una rutina (ejercicios de metafísica experimental) que en el *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo*, Platón la hace visible, a través de su personaje protagónico conceptual: Sócrates¹⁷. La rutina a la que se ha sometido Sócrates se muestra exitosa. Los trazos que delinean al protagónico personaje conceptual le dicen al lector que la rutina ha logrado esculpir tan espectaculares calidades espirituales. Y por otra parte, el ejercicio filosófico de Sócrates que describen estos diálogos, de

12 Platón, *Critón*, 45d.8 ἀρετῆς διὰ παντός τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι-Sigo la traducción de C. Eggers Lan para Eudeba (1974). Véase la extensa nota 19 a la traducción que pone Eggers Lan.

13 Platón, *Eutidemo*, 275^a.1-2 ἀρετῆς ἐπιμέλειαν. También podría traducirse como lo hace Olivieri “práctica de la virtud”.

14 *Laqu.* 179a.5 δέδοκται ἐπιμεληθῆναι ὡς οἶόν τε μάλιστα. Lisímaco explícita su intención a Laques: “Nosotros hemos decidido cuidarnos de ellos al máximo, y no hacer como la mayoría que, una vez que llegan a muchachos, los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos” *Laqu.* 179.a.6-8 ποιῆσαι ὅπερ οἱ πολλοί, ἐπειδὴ μειράκια γέγονεν, ἀνεῖναι αὐτοὺς ὅτι βούλονται ποιεῖν, ἀλλὰ νῦν δὴ καὶ ἄρχεσθαι αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι καθ’ ὅσον οἰοί τ’ ἐσμέν.

15 *Cármid.* 157.a.1-2

16 *Lis.* 204.b.8 - 204.c.2 εἰμί δ’ ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος 204.c καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοι πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἶψ’ εἶναι γινῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρόμενον.

17 Cfr. NEHAMAS, A., *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, University of California, 1998. Ver. Cast de J. Brioso: *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 19.

igual forma, da cuenta del entrenamiento, que a su vez, permite al lector actual maravillarse ante la escultura que ha cincelado Platón en su obraje filosófico.

A continuación, precisaré cuál es la práctica filosófica que aconseja Sócrates para atender a la perfección del alma. Primero me ocuparé de los trazos con que delinea Platón a Sócrates, que presentan el entrenamiento fatigoso a que se ha sometido Sócrates para esculpirse. Es decir, me ocuparé del decorado de los diálogos y de los personajes, pues éstos –lo reitero- al dramatizar la doctrina que se expondrá, dan mayor fuerza a la exposición filosófica, consiguiendo acreditar la propuesta de Sócrates e imponerse ante los lectores que toman parte en el drama, sugiriéndoles adoptar el exitoso entrenamiento.

Primero -en estos cuatro diálogos de Platón que teatralizan la exposición filosófica que respectivamente se desarrolla- se presenta a un Sócrates cuyo entrenamiento psíquico se practica cercado por la belleza del joven interlocutor. Platón exhibe a un personaje literario que resiste ante las descargas del placer que amenazan con arruinar la serenidad.

Lisis es descrito por Platón así:

“En torno a éstos había otros mirando, entre los cuales estaba Lisis de pie, entre niños y jóvenes con su corona, destacando por su aspecto y mereciendo, no sólo que se hablase de su belleza, sino también de todas sus otras cualidades”

τούτους δὲ περιέστασαν ἄλλοι θεωροῦντες. ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἰστήκει ἐν 207.a τοῖς παισὶ τε καὶ νεανίσκοις ἔστεφανωμένος καὶ τὴν ὄψιν διαφέρων, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, ἀλλ’ ὅτι καλὸς τε κάγαθός¹⁸.

Lisis es bello y de excelentes calidades psíquicas (καλὸς καὶ ἀγαθός). La armonía entre bella presencia física y virtud, encara a Sócrates ante el objeto de deseo más apetecible e irresistible.

Cármides de hermoso de rostro (εὐπρόσωπος) y figura (εἶδος), que “aún no estaba en edad” (ἐν ἡλικίᾳ)¹⁹ cuando Sócrates se marchó a la batalla de Potidea, entra a la palestra:

“Por lo que a mi hace, amigo mío, soy mal punto de comparación. En relación con bellos adolescentes soy «un cordel blanco», porque casi todos, en esta edad, me parecen hermosos. -Ahora bien, realmente, éste me pareció maravilloso, por su estatura y su presencia. Y tuve la impresión de que todos los otros estaban enamorados de él. Tan atónitos y confusos se hallaban cuando entró. Otros muchos admiradores le seguían.

18 Lis. 206.e.8-207.a.3

19 Carmd. 154.a.8

Estos sentimientos, entre hombres maduros como nosotros, eran menos extraños, y, sin embargo, entre los jóvenes me di cuenta que ninguno de ellos, por muy pequeño que fuera, miraba a otra parte que a él, y como si fuera la imagen de un dios.”

Ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ ἐταῖρε, οὐδὲν σταθμητόν· ἀτεχνῶς γὰρ λευκὴ στάθμη εἰμὶ πρὸς τοὺς καλοὺς-σχεδὸν γὰρ τί μοι πάντε οἱ ἐν τῇ ἡλικίᾳ καλοὶ φαίνονται-ἀτὰρ οὖν δὴ καὶ 154.c τότε ἐκεῖνος ἔμοι θαυμαστός ἐφάνη τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος, οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦοὔτως ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι ἦσαν, ἡνίκ' εἰσῆει-πολλοὶ δὲ δὴ ἄλλοι ἐρασταὶ καὶ ἐν τοῖς ὀπισθεν εἶπντο. καὶ τὸ μὲν ἡμέτερον τὸ τῶν ἀνδρῶν ἦττον θαυμαστόν ἦν· ἀλλ' ἐγὼ καὶ τοῖς παισὶ προσέσχον τὸν νοῦν, ὡς οὐδεὶς ἄλλος' ἔβλεπεν αὐτῶν, οὐδ' ὅστις σμικρότατος ἦν, ἀλλὰ πάντες ὡς περ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν²⁰

En este diálogo, Sócrates es presentado por Platón, amante de todos los jóvenes. Se maravilla ante la estatura y presencia (μέγεθος καὶ τὸ κάλλος) de Cármides. Llama la atención que se diga que “Estos sentimientos, entre hombres maduros como nosotros, eran menos extraños”, es decir, quedarse “atónitos y confusos” (ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι), pues para los mismos jóvenes, Cármides era la imagen de un dios (ἄγαλμα ἐθεῶντο). Platón enfrenta a Sócrates feo, ante la belleza misma. De bellas proporciones es Cármides: rostro y figura de un dios.

Laques no es descrito explícitamente por Platón. Pero el diálogo permite colegir del siguiente pasaje, la belleza de Laques y también la belleza interior (individualismo esteticista) con que Platón vela la fealdad de Sócrates

“Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya a este hombre. Que yo en otro lugar lo he visto defender no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delion marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso.”

Καὶ μὴν, ὦ Λυσίμαχε, μὴ ἀφίεσό γε τὰνδρός· ὡς ἐγὼ καὶ ἄλλοθὶ γε αὐτόν ἐθεασάμην οὐ μόνον τὸν πατέρα 181.b ἀλλὰ καὶ τὴν πατρίδα ὀρθοῦντα· ἐν γὰρ τῇ ἀπὸ Δηλίου φυγῇ μετ' ἐμοῦ συνανεχώρει, καὶ γὰρ σοὶ λέγω ὅτι εἰ οἱ ἄλλοι ἤθελο τοιοῦτοι εἶναι, ὀρθὴ ἂν ἡμῶν ἢ πόλις ἦν καὶ οὐκ ἂν ἔπεσε τότε τοιοῦτον πτόμα.

20 Cármid. 154.b.8.c.8

Laques en Delion fue un valiente guerrero. El lector actual deberá imaginarse el entrenamiento físico al que se sometió Laques para dar muestra en Delion de sus cualidades en el arte de la guerra, que en Atenas compromete, no sólo una rutina fatigosa en la palestra, en las pistas de carreras y las salas que sirven para aplicar aceites y polvos; sino en los salones de la palestra destinados a la conversación en torno al arte de la guerra: *Polemología* (πόλεμος).

En el *Eutidemo*, el joven con el que juegan los arrogantes Dionisodoro y Eutidemo, Clinias:

"[...] se mostraba bien proporcionado y su aspecto era realmente bello y distinguido"

οὗτος δὲ προφερέης καὶ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν ὄψιν²¹.

Platón ofrece un rasgo más o nota distintiva del joven Clinias:

"Es hijo de Axíoco –cuyo padre, a su vez, fue Alcibíades el viejo y primo hermano de Alcibíades, el que ahora está vivo-. Se llama Clinias."

ἔστι δὲ οὗτος Ἀξιόχου μὲν υἱὸς τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ
παλαιοῦ, αὐτὰ 275.b νεψιὸς δὲ τοῦ νῦν ὄντος Ἀλκιβιάδου·
ὄνομα δ' αὐτῷ Κλεινίας.

Imaginaos a Clinias! Primo hermano de Alcibíades²². Con semejante parentesco, el drama filosófico –nada más empezar- tensa el arco del desarrollo del diálogo a su máxima expresión. Platón escenifica las claves hermenéuticas del largo alegato filosófico que Sócrates mantiene con los pancraciastas, como también lo ha hecho en los otros diálogos al enfrentar a Sócrates con la belleza.

Entonces, en el *Lisis*, *Cármides*, *Laques* y *Eutidemo*, Platón representa a Sócrates cercado por la belleza bien proporcionada de los cuerpos y por las aparentes cualidades virtuosas de los jóvenes con que dialoga. La dramaturgia platónica

21 *Eutd.* 271.b.4-5 U. Schmitd traduce: "mientras que aquél es fuerte y de muy buen aspecto".

22 Todos estos diálogos juveniles cooperan para acondicionar a Sócrates a través de una rutina fatigosa que vence el deseo con que Eros amenaza la ciudadela interior del sabio. La rutina fatigosa cuyo fin es extinguir las llamas amenazantes de Eros se prueba en el *Banquete*. Sócrates ejercitado en salvar su vida de las conflagraciones que provoca el pirómano Eros, cuenta en el *Banquete* cómo resistió ante las trampas que Alcibíades le tendió para conseguir los favores que un amante concede a su amado. Alcibíades insiste en que Sócrates pese a las trampas que le tendió "salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó; y eso que en este tema, al menos, creía yo que era algo" *Banqu.* 219.c.3-5 ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσούτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν-καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ὦμην τί εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί·

que se ambienta en el gimnasio, se ha esforzado en cuidar de los detalles menos apreciables para un lector deseoso de exposiciones como las que registran los tratados. Sócrates enfrentado a la belleza: *καλὸς καὶ ἀγαθός*. Platón trabaja esforzadamente en diseñar una escena que ponga a Sócrates feo delante de la belleza de los jóvenes. Esta es la primera clave hermenéutica que nos ofrece el decorado con que Platón ambienta sus piezas dramáticas que se ruedan entre palestras, pistas de atletismos y salones para tonificar el cuerpo (aceites y polvos) y el alma (conversaciones y conferencias): *Body care and body soul*. La exposición de Sócrates enfrentado a la belleza entrena o acondiciona el alma de Sócrates para aprender a resistir al deseo perturbador. Este camino que conduce a la sabiduría, pues el sabio no comercia con ninguno de los “bienes” del cuerpo, enseña a renunciar a los sentidos sensualistas que extravían al amante de la sabiduría que caza lo real. La terapia platónica le devolverá a Sócrates el aplomo, pero sin evitar arriesgarlo a las llamas abrasadoras del deseo.

Segundo, la dramaturgia filosófica inventada por Platón, desarrolla cuidadosamente la peligrosa exposición de Sócrates feo ante la belleza. Sócrates excitado. Platón despierta su deseo sexual, aviva el fuego que amenaza con echar a perder la tranquilidad de ánimo del sabio. La ciudadela interior del sabio parece de golpe desplomarse. Lo expone a las llamas de Eros que pueden abrasar por completo. La prueba de Sócrates -que dibuja Platón- careado ante la belleza, exhibe la característica más propia del acondicionamiento metafísico en que Sócrates se ha esforzado y ahora prueba, en el ejercicio mismo, su firmeza o templanza. Platón se asegura de probar el personaje literario que ha esculpido para comprobar la efectividad de los acondicionamientos metafísicos. Es a su personaje literario, que confiesa sin ambages antes de morir, que siempre dijo que hay que “atender a la perfección [del alma]”²³, a quien somete al fuego abrasador de los cuerpos y almas bellas. El episodio mismo es la teoría y la puesta a prueba –verdad de la teoría– evalúa la eficacia del entrenamiento con que Platón ha edificado a Sócrates.

En el *Lisis*, Sócrates se precia a sí mismo de tener una “cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado.”²⁴ Maestro probado en cosas de amor es Sócrates. Los límites de la ignorancia de Sócrates –en este diálogo– desaparecen en la “facilidad de conocer al que ama y al que es amado” (*γινῶναι ἐρώντά τε καὶ ἐρώμενον*)²⁵. Sócrates maestro experimentado en lidiar con lo erótico. El comercio que ha mantenido con los asuntos de lo erótico, ha sido regalado “por el dios” (*θεοῦ δέδοται*)²⁶. Platón reconoce la excelencia de la sabiduría de Sócrates, a través de las herramientas dramáticas que puede fácilmente producir: “Oyendo todo esto, se ruborizó

23 Platón, *Critón* 45d *χρῆ δέ, ἄπερ ἂν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρεῖος ἔλοιτο, ταῦτα αἰρεῖσθαι, φάσκοντά γε διη ἀρετῆς διὰ παντός τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι*

24 *Lis* 204.c.1-2 *ταχὺ οἶψ' εἶναι γινῶναι ἐρώντά τε καὶ ἐρώμενον.*

25 *Lis* 204.c.2

26 *Lis* 204.c.1

[Hipotales] más aún²⁷. La sabiduría de Sócrates descende del cielo. A este sabio de lo erótico, los dioses le han regalado (descenso) la más bella y útil de las sabidurías (idealismo), pues como diría Aristófanes en el *Banquete*: “los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros²⁸, el cual es para Platón “la incitación mayor al mal²⁹. Sócrates, que sabe del poder de Eros, extingue rápidamente los fuegos con que enardece.

Sócrates es sabio, y no exactamente en desenmascarar las pretensiones teóricas de sus adversarios, sino en aconsejar al que ama para que no asuste a la caza antes de apresarla:

“Por ello precisamente, Sócrates, te consulto y, si tienes otro medio, aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea *grato a los ojos del amado*”

ἀλλὰ διὰ 206.c ταῦτα δὴ σοι, ὦ Σώκρᾳτες, ἀνακοινοῦμαι, καὶ εἴ τι ἄλλο ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλεῖς παιδικοῖς γένοιτο³⁰.

Sócrates aconsejará a Hipotales. Sócrates alcahuete. El arte amoroso socrático secundará a Hipotales en su pretensión, mostrándole “aquellas cosas de las que conviene hablar³¹. Lo que sigue en el diálogo, todos los giros que asume la cuestión del gobierno de uno mismo³², tienen por finalidad enseñar lo que se debe hablar para rebajar al amado³³, como lo consigue Sócrates al dialogar con Lisís:

“Ni puedes, por consiguiente, tenerte por un gran sabio, si no sabes nada.”

Οὐδ’ ἄρα μεγαλόφρων εἶ, εἶπερ ἄφρων ἔτι³⁴.

Sócrates le muestra a Hipotales (práctica concreta) cómo se habla con el amado: rebajándole y haciéndole menos. La razón erótica que promueve Sócrates caza a

27 Lis 204.c.3 Καὶ ὅς ἀκούσας πολὺ ἔτι μᾶλλον ἠρυσθίασεν.

28 *Banqu* 189.c.4-5 ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσαι,

29 Platón, *Timeo* 69.d.1 ἠδονὴν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ

30 Lis 206.b.9-206.c.3 La cursiva es mía, tanto en el texto griego como en la traducción al español.

31 Lis 206.c.5-6 ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδειξαι ἃ χρεὶ αὐτῷ διαλέγεσθαι

32 Lis 208.c.2 ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι, o si se quiere traducir: “¿dejan que hagas lo se te de la gana?”

33 Lis 210.e.3-4 τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι, ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα

34 Lis 210.d.7

su presa por medio del diálogo, que tras examinar la complejidad psíquica de lo cazado, termina por desestimar y entregar a los perros. El intelectualismo moral en este diálogo es un medio para demostrar que se es amigo de quien se pueda sacar provecho, pues de no ser así, nadie buscaría abrazarse a un cuerpo entorpecido y lleno de maldad. Sócrates, como una perra de Laconia³⁵, tras haber atrapado la caza, se complace con sus miserias espirituales. Sócrates decepciona a Hipotales a través de la conversación que sostiene con Lisis, liberándolo de los embrujos perturbadores del deseo. La palabra terapéutica de Sócrates desinflama los fuegos chispeantes con que Hipotales se había encendido estimulado por sus palabras torpes. Hipotales: torpe cazador de amantes que espanta la caza con elogios.

Sócrates alcahuete, verdad de esta hermenéutica del decorado y de los acondicionamientos de metafísica experimental. Sócrates feo expuesto ante la belleza de Lisis que amenaza con encender por donde pasa, es puesto a salvo por Platón al agraciarlo de conocimiento. La belleza de Lisis esculpida en materiales porosos ha sido arruinada por el golpeteo del cincel del sabio: indelicado, arrogante, dolido por el bien ajeno. Lisis que fue presentado como destacando por su aspecto y mereciendo, no sólo de que se hablase de su belleza, sino también de todas sus otras cualidades, se convierte por la acción de la narrativa platónica en una suerte de caricatura de la belleza, simplemente despreciable, que se tira a los perros. El maestro que ha comerciado con lo erótico, paga suficientemente a Hipotales y a los espectadores –los de Platón y nosotros- el reconocimiento que él mismo se atribuye de ser conocedor de tales asuntos, pero todo ello gracias a la dramaturgia platónica, que al ambientar dentro del gimnasio, el examen del que ama y del que es amado, nada más iniciar el diálogo se asegura de probar la facilidad de Sócrates para lidiar con lo erótico. Idealismo: los dioses regalan la facilidad de conocer al que ama y al que es amado.

En el *Cármides*, la estrategia de Platón al exponer a Sócrates frente a la belleza, aporta nuevas claves a la hermenéutica del decorado y de los acondicionamientos de metafísica experimental. Quizá el *Cármides* y el *Banquete* sean los dos diálogos donde Platón mejor esculpe a Sócrates bajo los trazos de una arquitectura resistente a las embestidas del placer. La escultura del personaje literario Sócrates aparece tan ejercitada para someterse a la fuerza con que se presenta la belleza física, que estremece al lector moderno, pues la rutina fatigosa idealista de la definición nos permite imaginar a Sócrates de fea catadura y de mala constitución corporal, pese a sus carnes duras y fibrosas. *Cármides* –el Tazio de L. Visconti- estimula el deseo que Platón deberá extinguir con una cascada helada de preguntas.

La bella presencia de *Cármides*: “como si fuera la imagen de un dios”, excita al

35 Platón, *Parménides* 128b.8-128c.2 καίτοι 128.c ὥσπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες εὖ μεταθεῖς τε καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα. Sin embargo, tal como las perras de Laconia, vas persiguiendo y rastreando los argumentos”.

soldado que ha regresado a sus distracciones habituales. Sócrates no utilizará su escudo para defenderse del adversario en el campo de batalla, sino para traslucir la buena naturaleza de Cármides. Después de tanto tiempo, hermenéutica del deseo. Sócrates, sin pudor alguno es representado por Platón a punto de arder. La leña está encendida:

“Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida, tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que -habiendo dicho Critias que yo entendía de remedios- me miró con ojos que no sé que querían decir y se lanzaba ya a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí, y pensé que Cidias sabía mucho en cosas de amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconseja a otro que «si un cervatillo llega frente a un león, ha de cuidar de ser hecho pedazos». Como si fuera yo mismo el que estuvo en las garras de esa fiera, cuando me preguntó si sabía el remedio para la cabeza, a duras penas le pude responder que lo sabía.”

ἐνταῦθα μέντοι, ὦ φίλε, ἐγὼ ἤδη ἠπόρουν, καί μου ἡ πρόσθεν θρασύτης ἐξεκέκοπτο, ἦν εἶχον ἐγὼ ὡς πάνυ ῥαδίως αὐτῷ διαλεξόμενος· ἐπειδὴ δέ, φράσαντος τοῦ Κριτίου ὅτι ἐγὼ εἶην ὁ τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος, ἐνέβλεψέν τέ μοι^{155.d} τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἶον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσεων, καὶ οἱ ἐν τῇ παλαίστρᾳ ἅπαντες περιέρρεον ἡμᾶς κύκλῳ κομιδῆ, τότε δὴ, ὦ γεννάδα, εἰδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμεν καὶ οὐκέτ' ἐν ἑμαυτοῦ ἦν καὶ ἐνόμισα σοφώτατον εἶναι τὸν Κυδίαν τὰ ἐρωτικά, ὃς εἶπεν ἐπὶ καλοῦ λέγων παιδός, ἄλλῳ ὑποτιθέμενος, <Ζεῦλαβεῖσθαι μὴ κατέναντα λέοντος>² νεβρὸν ἐλθόντα <μοῖραν αἰρεῖσθαι^{155.e} κρεῶν>²· αὐτὸς γάρ μοι ἐδόκουν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου θρέμματο ἐαλωκέναι. ὅμως δὲ αὐτοῦ ἐρωτήσαντος εἰ ἐπισταίμην τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον, μόγις πῶς³⁶.

Después de tanto tiempo Sócrates regresa: hermenéutica del deseo. Privación de la carne y del ejercicio filosófico, pero preparación trabajosa en el arte de la guerra: coraje para combatir al enemigo. La palestra de Táureas amplifica el escenario de la guerra de Potidea –que tan cruel ha sido- al resuelto combate contra la belleza que ha dejado como sin salida a Sócrates. Las deflagraciones de la belleza han emboscado a Sócrates. La guerra de Potidea es una simple escaramuza ante las hostilidades de la belleza del joven Cármides: hermoso de rostro (εὐπρόσωπος) y figura (εἶδος). La guerra, escenario en que el hombre viril prueba resueltamente su

36 *Cármid* 155.c.5-155e.3

virtud (valentía), termina por ser en el diálogo un acondicionamiento para librar la más ardua de las batallas: la ofensiva de la belleza.

Platón va más lejos en la constitución dramática de Sócrates como soldado de armas pesadas. El Hoplita se presenta ante Cármites como médico. Sócrates: hombre de guerra y terapeuta. La escultura del “yo” de Sócrates brilla por sus armas pesadas (valor) y tranquiliza las almas jadeantes asaltadas impetuosamente por el placer. El encuentro con el irresistible (ἄμαχος) Cármites da lugar para que Platón diseñe los materiales que constituyen a este hombre experimentado en la guerra y cuidando de la salud, recuérdese que un médico vale más que muchos hombres, como dice el poeta del canto XI de la *Iliada*³⁷. Sócrates tutelado por Ares y Asclepio, recetará “el remedio para la cabeza” (τῆς κεφαλῆς φάρμακον)³⁸ de Cármites, que nada tiene que ver con hierbas. El ensalmo (ἐπωδός) que mitigará el dolor de cabeza se ocupará primero del alma, pues a juicio del médico Sócrates –que sigue las enseñanzas del médico tracio Zalmoxis- no hay que “intentar, por separado, ser médico del alma y del cuerpo”³⁹. El diálogo sorprende al lector con este giro que impone al drama Platón, pues el dolor de cabeza del bello Cármites, que Critias interpreta como flojera o debilidad (κεφαλῆς ἀσθένεια), viendo la ocasión más propicia para obligarlo a “mejorar toda su capacidad intelectual”⁴⁰, pone en escena al médico de almas Sócrates que examinará: “si tienes [Cármites] ya bastante sensatez, como Critias piensa, o estás falto de ella”⁴¹. La dramaturgia platónica -ante la pregunta del médico de almas- ruboriza las mejillas de Cármites y cínicamente realza su belleza: “Entonces se ruborizó Cármites, y todavía parecía más hermoso (Ἀνερυθρίασας οὖν ὁ Χαρμίδης πρῶτον μὲν ἔτι καλλίων). La fiera bella está atrapada por el cervatillo feo, que captura a sus presas pidiéndoles que den cuenta de la virtud que dicen poseer. Como se trata de la salud del alma para recuperar la salud de la cabeza -no se olvide que el piloto del alma, el entendimiento, se encuentra en la cabeza- Platón ha dispuesto toda la situación dramática que pincela en este diálogo para terminar conviniendo que el saber es lo que promueve la salud (intelectualismo moral). La escultura del personaje dramático Sócrates que dibuja Platón en este diálogo es expuesta sobre las brasas de la belleza de Cármites que amenaza con echar a perder la serenidad, el máspreciado de los bienes que porta el sabio, pero que rápidamente se incorpora provisto del instrumental del médico para examinar a

37 En el *Banquete* 214.b.7 Platón cita estas mis palabras de Idomeneo a Néstor:
 ἱητρός γάρ ἄνῃς πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων

38 *Carmid* 155.e.2-3

39 *Carmid* 157.b.6-7 ὅτι χωρὶς ἑκατέρου, σωφροσύνης τε καὶ ὑγείας, ἰατροὶ τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι”

40 *Carmid* 157.c.9.d.1 εἰ ἀναγκασθῆσεται καὶ τὴν διάνοιαν διὰ τὴν 157.d κεφαλὴν βελτίων γενέσθαι.

41 *Carmid* 158.c.2-4 αὐτὸς οὖν μοι εἰπέ πότερον ὁμολογεῖς τῷδε καὶ φῆς ἰκανῶς ἤδη σωφροσύνης μετέχειν ἢ ἐνδεῆς εἶναι

Cármides (método eléntico). El soldado Sócrates, probado en Potidea, al volver a la palestra de Táureas, exhibe públicamente los materiales virtuosos con los que está hecho, para echar por tierra la belleza de Cármides, pues como lo he mencionado, Platón se aseguró que nada más empezar el diálogo se conviniera desnudar su alma antes que su figura, para conseguir limpiamente cerrar la pieza dramática con la conclusión de que en el saber reposa la salud. El rubor avergonzado de Cármides (técnica dramática de Platón) provocado por la indagación de Sócrates, exhibe la inarmónica y aparente belleza, de la que presuntamente gozaba Cármides, según Critias.

La hermenéutica del decorado y de los ejercicios de metafísica experimental con que acondiciona Platón a Sócrates para resistir a las llamas del placer que amenaza consumir a su hombre de papel (ficción literaria), manejado a su antojo, reconfigura el lugar de producción del intelectualismo moral: la belleza que amenaza al sabio con sus ardores, pronto se consigue sofocar examinando la belleza del alma del joven que no chispea como la de sus carnes. Intelectualismo moral: la salud es el saber. Sócrates arde de deseo, el pirómano Cármides lanza chispas sobre las fibras del Hoplita, que después de tanto tiempo... Aparece entonces el médico de almas: examinará la sensatez de Cármides, que nada más preguntar, consigue que se ruborice. La armonía entre belleza física y psíquica (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) se agrieta. Critias y su casa han decepcionado (pese a las ironías con que termina el diálogo) a Sócrates que en última instancia preguntaba si su alma era de buena naturaleza. Hermenéutica del decorado y del entrenamiento espiritual: entre palestras, pistas de atletismo y ungüentos a partir de la dieta mediterránea (las olivas que avivan el deseo), las salas reservadas a la conversación instalan el coloquio de Sócrates que enseña a ocuparse de la salud del alma por medio del saber.

Del *Laques*, sólo me interesa destacar, siguiendo la lúcida interpretación que sobre este diálogo propuso M. Foucault de Sócrates como *parresiatés* (*παρρησιαστής*), y que para nuestra exposición se capitaliza en el retrato que hace Nicias de Sócrates como *parresiatés*, es decir, como un sujeto capaz de estrechar “la relación entre el *lógos* y el *bíos*”⁴² o entre la verdad y la verdad de la vida de Sócrates⁴³. La dramaturgia platónica se concentra en la constitución de Sócrates como maestro verdadero que enseña a cuidar del alma, pues así logra Platón dibujar el nivel de acuerdo que hay en Sócrates entre vida y *lógos*, o como lo diría Laques: “[...] al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos”⁴⁴. La dramaturgia platónica se hace ejemplarizante. Lisímaco y Melesias

42 Foucault, M. *Discourse and Truth*, Vers, Cast. De A. Gabilondo y F. Fuentes: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004. pp. 133

43 *Ibid.*, pp. 138

44 *Laq* 188.d.4-6 *ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμοσμένος οὖ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα*

que están interesados en que sus hijos lleguen a ser mejores por medio de las enseñanzas que cuidan del alma, buscan a un “técnico en el cuidado del alma [τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν] que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella [καλῶς τοῦτο θεραπεύσαι] y que haya tenido buenos maestros [διδάσκαλοι ἀγαθοὶ] de eso”. Platón, sorprendentemente!, ayudado por las técnicas literarias ejemplarizantes, describirá a Sócrates como aquel técnico en el cuidado del alma en que palabras y hechos conciertan bellamente. Las principales características de la dramática ejemplarizante (relación entre *lógos* y *érga*) con que Platón describe a Sócrates en boca de Nicias son:

1. La práctica o ejercicio del diálogo que propone Sócrates busca examinar “el modo de vida actual y el que ha llevado en su pasado [el interlocutor]”.
2. De dicha práctica, que pretende el auto-examen (περὶ ἑμῶν αὐτῶν), está tan convencido Sócrates que no deja a su interlocutor hasta que se haya sopesado bien y suficientemente todo (πρὶν ἂν βασανίσῃ τὰῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα). Sócrates filántropo.
3. El auto-examen que acompaña Sócrates hace sufrir (πάσχω) al interlocutor.
4. Pese al dolor que se experimenta, Nicias (el auto-examen siempre es personal) se alegra de estar en contacto con Sócrates, pues busca una vida posterior mejor, gracias al auto-examen.
5. La experiencia personal del auto-examen al que se ha sometido Nicias, pese al dolor que ha experimentado, le permite afirmar que no le resulta “nada insólito ni desagradable exponer[se] a las pruebas de Sócrates”.

En este segundo aspecto de la dramaturgia filosófica inventada por Platón, en donde se desarrolla cuidadosamente la peligrosa exposición de Sócrates feo ante la belleza -siendo en el *Laques* belleza: la intención de cuidar al máximo de los hijos de Lisímaco y Melesias que manifiestan todos los interlocutores- Platón presenta a su obra de arte, Sócrates, aprobado por sus conciudadanos Nicias y Laques, y estimulado por éstos a enseñar y examinar sus almas (διδάσκειν καὶ ἐλέγχειν⁴⁵).

Sócrates *parresíastés*: vida y hechos lo demuestran. El Sócrates del *Laques* es tan virtuoso que jamás cesaría en su empeño de hacerse mejor, hasta el punto de llegar a solicitar la ayuda de otros maestros para lograrlo: ironía del artífice de la bella obra. Si la belleza es el resultado del entrenamiento sobre uno mismo, nuevamente Platón traza en este diálogo las características del más bello de los maestros, pero cincelandolas en su personaje protagónico para que pueda exhibirlas sin la necesidad de decirlas. Sócrates es una existencia filosófica. El examen que propondrá Sócrates y sus resultados finales, no sólo evidencian el carácter *aporético* de este diálogo, sino la ignorancia, capaz de afear a cualquiera, pese a sus bien proporcionadas formas. La dramaturgia ejemplarizante del *Laques* desarrolla la exposición sobre el cuidado de uno mismo, máximo bien al que aspira la filosofía, a partir de la verdad de la vida de Sócrates.

45 *Laq* 189.b.2

En el *Eutidemo*, los resultados que obtiene Platón de la dramática exposición de Sócrates feo ante la belleza de Clinias, se ganan desde la confrontación violenta con los pancraciastas. La dramática coopera para que Sócrates consiga la victoria. Como en ningún otro diálogo, en el *Eutidemo* a Platón le interesa la victoria con la que se coronará Sócrates enfrentado a los pancraciastas: “listos verdaderamente para cualquier combate” (τούτω γάρ ἐστων κομιδῇ παμμάχω.), pues Sócrates derribará el engreimiento de los púgiles, examinando el saber que dicen tutelar.

La contienda no será nada fácil, pues los adversarios de Sócrates, Dionisodoro y Eutidemo, son:

“físicamente fortísimos, pues son muy hábiles en la lucha en armadura y saben hacer hábil a otro que les pague un dinero; además, dominan perfectamente bien la lucha en los tribunales, a la vez que saben enseñar a otro a hablar y escribir discursos apropiados para los tribunales”

σώματι δεινοτάτω ἐστὸν [καὶ μάχῃ, ἢ πάντων ἐστι κρατεῖν]-ἐν ὄπλοις γὰρ αὐτῷ τε σοφῶ πάνυ μάχεσθα καὶ ἄλλον, ὅς ἂν διδῶ μισθόν, οἷῳ τε ποιῆσαι-ἔπειτα τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστῳ καὶ ἀγωνίσασθαι καὶ ἄλλον διδάξει λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἷους εἰς τὰ δικαστήρια⁴⁶.

Sócrates combatirá con sujetos tan extraordinariamente acondicionados, que Platón no deja de presentarlos como la encarnación viva del proyecto cívico ateniense: diestros para el combate y habilidosos assembleístas. Batalladores con armadura son Eutidemo y Dionisodoro, pero también de poderosas armas discursivas para pleitear en los tribunales de justicia, pues como lo dice el filósofo-dramaturgo “han coronado su esfuerzo en el arte del pancracio” al convertirse “tan hábiles [...] en la *lucha con palabras* y en refutar siempre lo que se diga, igual si es falso que verdadero.”⁴⁷ El entrenamiento físico de los discípulos de Pancracio no se queda rezagado de su entrenamiento psíquico. Para sorpresa de Sócrates, el arte de la lucha en armadura que antes enseñaban los pancraciastas, no se compara en nada con el arte que ahora prometen exhibir y enseñar: la virtud⁴⁸.

La pieza dramática provoca el paroxismo. La arrogancia de Eutidemo y Dionisodoro induce a semejante exaltación de los ánimos. El lector descarga sobre las ficciones literarias su reprobación más vehemente. Oculto Platón en el

46 *Eutd* 271.d.2-4

47 *Eutd* 272.a.7 -272.b.1 οὕτω δεινὸν γέγονατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαί τε καὶ ἐξελέγειν 272.b τὸ αἰεὶ λεγόμενον, ὁμοίως ἔαντε ψεῦδος ἔαντε ἀληθές. La cursiva es mía tanto en el texto griego como en el español.

48 *Eutd.* 274.a.10-274.b.1 Ἐπ’ αὐτὸ γε τοῦτο πάρεσμεν, ὦ Σώκратες, ὡς ἐπιδεί 274.b καὶ διδάξοντε, εἴαν τις ἐθέλῃ μαθάνειν.

disfraz de la arrogancia que ha prestado a los maestros de la virtud, ríe complacido mientras que sus ficciones reciben el odio de la déspota tradición idealista que él se encargó de vigorizar enfrentándola ante odiosos arrogantes, que una vez caen en manos de su otra ficción literaria, Sócrates, son vencidos de la manera más trágica: deconstruyendo sus pretensiones soberbias, afeados.

Los maestros en armadura y en virtud, nuevamente nada más empezar el diálogo, han quedado atrapados ante las redes del método de indagación que práctica Sócrates y que en cada diálogo, más allá de la efectividad para lograr la definición de la virtud examinada, exhibe la robustez psíquica que lo acompaña, ya que la lucha con palabras que practican los sofistas y en la que prometen entrenar a sus discípulos pronto se verá minada por Sócrates, pues los pancraciastas refutan siempre todo, sea falso o verdadero. La dramática platónica sin reparo alguno, ilustra la estupidez que acompaña a los soberbios maestros en virtud. Platón desestima a Eutidemo y Dionisodoro, quizá esta sea la razón por la que los presenta hábiles en el combate pero desequilibradamente estúpidos en el cuidado de sí: acondicionados físicamente pero faltos de inteligencia. Su delgadez espiritual lastima la sensibilidad de los espectadores del drama. Su raquitismo conceptual se compara con el juego de los niños. Niñerías: “¿quiénes son entre los hombres los que aprenden? ¿Los inteligentes o los ignorantes?”⁴⁹ Eutidemo y Dionisodoro juegan con Clinias, pues como se ha dicho “independientemente de lo que conteste, el joven será refutado”⁵⁰. El juego infantil que practican los sofistas, y quizá tal entretenimiento no sea el que incomodó a los atenienses afectos al platonismo, sino su interés en enseñar estas mismas cosas, servirá para que Platón –detrás de bambalinas- engañe a sus lectores conmoviéndolos ante escenas que sólo él ha sabido crear con efectos catárticos. Clinias “hundido” y alterado por las técnicas de los maestros en virtud, es decir, por Platón quien ha dibujado la situación dramática, colabora a la victoria de Sócrates en el diálogo, pues una vez derrotado por los diestros pancraciastas, le facilita a Platón, exponer ante el auditorio su personaje, que no siendo bello de apariencia física, lo es de alma.

Los extranjeros Dionisodoro y Eutidemo hacen “lo mismo que en las iniciaciones de los coribantes”, es decir, danzan y juegan. Niñerías. Puerilidad. Los maestros que prometían enseñar la virtud al joven Clinias son como niños juguetones. Sócrates revelará entre saltos juguetones de los coribantes, las claves de toda iniciación sofística: “se debe aprender la corrección de las palabras” (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ)⁵¹ o como traduce Olivieri “es menester

49 *Eutd* 275.d.3-4 πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἄμαθεῖς

50 *Eutd* 275.e.5-6 προλέγω ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται.

51 *Eutd* 277.e.4

que aprendas el uso correcto de los nombres”. Como lo dijo L. Robin, en su traducción para la Pléiade “ce sont les premiers des sacrements sophistiqués”. Sócrates reclama seriedad a Eutidemo y Dionisodoro brincando juguetonamente consagran a Clinias a la sofística. El poder del drama que Platón ha diseñado aparece claramente. Ridículo de los púgiles en armas: brincando juguetonamente con palabras. Platón, que por medio de Sócrates exige seriedad a sus interlocutores, hace sacudir de la risa a los espectadores inocentes que divierte con las travesuras de los púgiles.

La exposición de Sócrates ante la belleza del joven Clinias, por medio de la dramática platónica, le asegura a Platón el mejor de los escenarios para representar el drama del cuidado del alma del bello Clinias –antes de que alguno lo eche a perder- bajo la tutela de Sócrates, que sin haberse autoproclamado maestro en virtud sabe de qué se está tratando, y no como los juguetones pancraciastas, que luego de haber hecho reír al auditorio, hieren la sensibilidad del espectador con esa caricatura de hombres robustos infantiles tendidos en la arena por la indagación de Sócrates, que pide ser escuchado sin que se rían. La risa libera del resentimiento que siembra la ironía. Muy seguramente el sofista de la Grecia Antigua, practicó el ejercicio de la risa para liberarse de la pesadez que se sigue del entrenamiento que propone el Sócrates de Platón. La ironía que lanza Sócrates quema avivando la herida, la terapia del sofista precisa aletargar el dolor por medio de la risa: el cuidado terapéutico que ofrece la risa del sofista. Seriedad reclama Platón para que la ironía logre acertar su narcótico revelador.

Este diálogo *protréptico* (προτρεπτικός) que desenmascara la brillantez (εὐπρέπειαν μᾶλλον⁵²) del entrenamiento que imparten los pancraciastas, dándoles Sócrates más de los mismo, ya que él también intentó hacer lo propio con éstos hábiles hombres de palabra, queriéndolos “atrapar y rodear con palabras” (βουλόμενός με θηρεῦσαι τὰ ὀνόματα περιστήσας)⁵³, se ambienta en los lavabos del gimnasio seguramente con la intención de sugerirle al lector, que el auto-examen al que induce Sócrates, limpia o purifica de los engañosos misterios sofísticos –como en los que pretenden iniciar los pancraciastas- exigiéndole al hombre interesado en el cuidado de sí examinar el asunto bien (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς), pues como lo dice en el *Protágoras* “[...] no [hay que] jugar a los dados y [arriesgarse] en los más precioso”: la salud del alma.

Esta hermenéutica del decorado y de la dramaturgia platónica, permite al intérprete que desmantela la arquitectura del gimnasio -que a su vez se encuentra emplazada astutamente en las arquitecturas del deseo que diseña Platón, advertir que el suceso mismo que se describe en el diálogo es la teoría, y la puesta a prueba (la escenificación) –verdad de la teoría- evalúa la eficacia del entrenamiento con que Platón ha edificado a Sócrates.

52 *Eutd* 305.e.5

53 *Eutd* 295.d.2

II. Acondicionamientos de metafísica experimental en Epicuro.

Los angelitos culones, mofletudos, desnudos y excitados por la voluptuosidad estiran sus cuerpos en el éter sideral [...] El cerdo representa la glotonería, la pereza, la intemperancia, la gula, la voracidad, la lujuria [...] los discípulos del filósofo del Jardín se parecen a los cerdos.

M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado*.

Epicuro es el anti-Platón.

A. Comte-Sponville, *El mito de Ícaro*.

El arte de evitar el sufrimiento [...]

La algodicea epicúrea desvela la posibilidad de una verdadera filosofía vivida y practicada como una terapia.

M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad*.

Como es de uso regular en estos pozos de sentido, el primer obstáculo con el que se encuentra el arqueólogo del saber (curador) que desempolva las piezas que le harán visibles las claves hermenéuticas, son las fuentes bibliográficas (que en el mundo griego son bio-bibliográficas, o como diría Derrida, *egodicea*: la aventura del yo). Con Epicuro la historia de las ideas no ha sido benévola. Unos cuantos fragmentos se conservan de su prolija producción literaria⁵⁴ y con tan mala suerte,

54 Reproduzco el catálogo de obras escritas por Epicuro que registra Diógenes Laercio en el libro X de la *Vitae philosophorum*: *Περὶ φύσεως, ἐπτά καὶ τριάκοντα, Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ, Περὶ ἔρωτος, Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικοὺς, πρὸς τοὺς Μεγαρικοὺς, Διαπορίαι, Κύρια δόξαι, Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν, Περὶ τέλους, Περὶ κριτηρίου ἢ Κανόν, Χαϊρέδημος, Περὶ θεῶν, Περὶ οὐσίτητος, Ἡγησιάνναξ, Περὶ βίων δ', Περὶ δικαιπραγίας, Νεοκλῆς πρὸς Θεμισταν, Συμπόσιον, Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον, Περὶ τοῦ ὄραν, Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περὶ ἀφῆς, Περὶ εἰμαρμένης, Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην, Προγνωστικόν, Προτρεπτικός, Περὶ εἰδώλων, Περὶ φαντασίας, Ἀριστόβουλος, Περὶ μουσικῆς, Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, Περὶ δώρων καὶ χάριτος, Πολυμήδης, Τιμοκράτης γ', Μητρόδωρος ε', Ἀντίδωρος β', Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην, Καλλιστόλας, Περὶ βασιλείας, Ἀναξιμένης, Ἐπιστολαί.* Diógenes Laercio, *Vit.* 10.27.7-10.28.28. "Tantos, pues, y tan grandes son como he dicho los libros de Epicuro; pero los más importantes son éstos: treinta y siete libros *De la naturaleza; De los átomos y del vacío; Del amor; Epítome de los escritos contra los físicos; Dudas contra los megáricos; Sentencias selectas; De las sectas; De las plantas; Del fin; Del criterio o regla; Queredomo o de los dioses; De la santidad o Hegesianax;* cuatro libros *De las Vidas; De las obras justas; Neocles, a Temista; Convite; Euríloco; A Metrodoro; De la vista; Del ángulo del átomo; Del tacto; Del hado; Opiniones acerca de las pasiones,* a Timócrates; *Pronóstico; Exhortatorio; De las imágenes mentales; De la fantasía; Aristóbolo; De la Música; De la justicia y demás virtudes; De los dones y gracia;* (714) *Polímedes; Timócrates,* tres libros; *Metrodoro,* cinco; *Antidoro,* dos; *Opiniones acerca de las enfermedades,* a Mitre; *Calístolas; Del Reino; Anámenes; Epístolas."*

que un gran número de éstos fueron conservados por Diógenes Laercio, por no decir casi todos. Mala suerte de Epicuro, pues filólogos y filósofos –en algunos casos- han estimado las *Vitae* escritas por Diógenes Laercio, como una suerte de colección de anécdotas desprovista de valor filosófico, a la sombra de las *Crónicas* de Apolodoro. El libro décimo de la *Vida de los más ilustres filósofos* ha permitido a detractores y simpatizantes, desdibujar o dibujar a su antojo las enseñanzas del maestro del Jardín (κηπος). Déspotas calumniadores y espléndidos intérpretes han encontrado en las *Vitae philosophorum* las anotaciones que aprueban sus afirmaciones. Parece ser que la filosofía estival que alegra las pieles de los intérpretes actuales, le ha permitido a Epicuro recuperar la calidez con que acoge a sus alegres exegetas, amigos de la tierra. Gracias al coleccionista de sucesos curiosos, Diógenes Laercio, hoy nos deleitamos leyendo la *Carta a Meneceo* la *Carta a Heródoto*, sus *Máximas capitales* y sus consideraciones, *Acerca del sabio*. Las sentencias conocidas como *Gnomologio Vaticano* encontradas por C. Wotke en 1888, al igual que los fragmentos curados por H. Usener (*Epicurea*, 1887), se suman a los escasos restos del todo epicúreo, que pese a las fecundas excavaciones arqueológicas del siglo XX pareciera gustar la inhumación, muy seguramente de acuerdo con la sentencia epicúrea que pide vivir oculto⁵⁵.

Los escombros conservados de la escultura de sí que diseñó Epicuro, aunque siempre insuficientes para intentar imaginar los trazos con que Epicuro compuso su vida, han permitido a los intérpretes traducir o curar los restos de la obra (vida y escritos) del maestro del Jardín, pincelados por la técnica de interpretación que suele representarse el ejercicio filosófico en la Grecia Antigua como arte para la vida. Precisaré, a partir de dichos escombros conservados, los ejercicios que según Epicuro condicionan el alma-cuerpo para hacer frente a la desdicha.

La primera práctica que sugiere Epicuro para combatir la infelicidad es “eliminar el ansia de inmortalidad”⁵⁶: Epicuro sanará las heridas que ha ocasionado el temor a los dioses y el temor a la muerte. La filosofía medicinal que prescribirá el médico materialista y hedonista Epicuro, cauterizará las heridas gangrenosas que nocivas filosofías de la inmortalidad han envenenado produciendo graves alteraciones psíquicas. La terapia materialista y hedonista aconsejará la *meditación* y la *práctica* de los principios, en este caso, de cómo liberarse del ansia de inmortalidad, que en último término, hace de los dos primeros fármacos del cuadrifármaco, pócimas que enseñarán a eliminar el ansia de inmortalidad supraceleste. Los argumentos terapéuticos del sabio del Jardín enseñarán a no temer a los dioses ni a la muerte, pues los dioses para el sabio materialista no tienen ninguna responsabilidad cósmica, ya que no han fabricado el cosmos, pues éste se generó a partir del choque azaroso de átomos simples en el vacío. El cosmos es el resultado del capricho de los átomos: la agregación

55 Fr.551. Us.

56 *Carta a Meneceo* 124.10-11 ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.

de átomos caprichosamente da como resultado tal cosa (cuerpos compuestos de elementos simples, átomos), no hay leyes internas a la naturaleza que permitan describir la regularidad y continuidad con que se suceden todos los fenómenos (deteleologización). La naturaleza intrínsecamente no está determinada por leyes universales que cooperan en la realización del todo. O bien, diría Epicuro siguiendo a su maestro Demócrito, sólo hay agregación y desagregación de átomos en el vacío dominados por el capricho. Entonces, los dioses no han fabricado el mundo. Los dioses no son obreros que cuidadosamente siguiendo una razón universal han modelado todo cuanto existe debajo de la luna. Los dioses, sin responsabilidad cósmica para Epicuro, son seres vivientes que gozan de plena felicidad, sin enredarse con súplicas y demandas de los mortales, deseosos de bienes y males que arruinarían la felicidad de la que gozan los dioses. Esta cosmología deshieratizada y liberada de supersticiosas piedades que confiesa el vulgo⁵⁷, a quien jamás Epicuro quiso agradar, dio paso a una práctica de la sabiduría materialista que enseña a eliminar el ansia perturbadora de inmortalidad a partir de su lúcida cosmología atomista que proclama la ceguera de la naturaleza (deteleologización) y la indiferencia de los dioses: la naturaleza no se ajusta a unas leyes sempiternas que conducen sus regulares producciones, verdad de la física epicúrea (rematerialización). Liberación del reo por parte del tribunal divino, pues los dioses, al no haber fabricado el mundo, no es de su competencia procesarle por los crímenes contra lo que no es de su obra (responsabilidad en el sentido griego, de causa, *αἰτία*). Verdad de la cosmología-ética de Epicuro⁵⁸. Sólo hay átomos simples que se agregan o disuelven en el vacío caprichosamente.

57 Epicuro, contrario a lo que piensan sus detractores, según el fragmento 45 de *Fragmentos y testimonios escogidos*, nunca se mostró simpatizante con las lecturas que asocian lo agradable a los placeres del vulgo. Puede verse también *Carta a Meneceo* 131.1.8-12 "Ὅταν οὖν λέγομεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἄσω τῶν ἡδονᾶς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσι, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν." "Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma"

58 Digo cosmología-ética de Epicuro, ya que el estudio de la naturaleza tiene un fin terapéutico: la tranquilidad de ánimo y el apaciguamiento de las carnes. Por ejemplo, la *exhortación* Fr. 45 expresa claramente el propósito que anima la dedicación en torno al estudio de la naturaleza: "El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura por la que pugna la mayoría, sino espíritus independientes, capaces, orgullosos de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias." También: "Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de la que la muerte sea tal vez algo para nosotros, y además al desconocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza" *Máximas capitales* Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἢ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεό μεθα φυσιολογίας. *Vit.* 10.142.10 -13.

El entrenamiento filosófico que asegura la felicidad para Epicuro, hace de la meditación de estas tesis cosmológicas, garantía de la felicidad del sabio que se entrena en la práctica trabajosa de éstos principios (segunda práctica espiritual). La eliminación del ansia de inmortalidad, tras la meditación de los argumentos cosmológicos catárticos que administra Epicuro, le sobreviene al sabio, el apaciguamiento de sus carnes que temían la furia de los dioses, y la paz de su alma, se contenta con el cálculo prudente de los bienes. Epicuro insiste en la *Carta a Heródoto* a propósito de dicha práctica: “retener en la memoria los principios más importantes de modo suficiente para que sean capaces de socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad con las reglas fundamentales, en cuanto se acojan a la teoría de la Naturaleza”⁵⁹. Los principios generales de la física epicúrea, a saber, “nada nace de la nada” (μὲν ὅτι οὐθὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) y “de los cuerpos los unos son compuestos, y los otros aquellos (elementos) de los que se forman los compuestos”⁶⁰, deberán los discípulos de Epicuro “fijarlos en la memoria” (συνεχῶς, ἐν <δὲ> τῇ μνήμῃ) para conseguir la “serenidad de vida” (ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ⁶¹). Los principios más importantes de la física epicúrea prometen alcanzar el más preciado bien: la tranquilidad de la vida.

La meditación y práctica de lo meditado, es decir, la aplicación del pensamiento a las consideraciones de la física atomista del maestro del Jardín y su simultáneo tránsito por esta vía tranquilizadora ante las amenazas de la cólera divina, prometen al discípulo iniciarlo en la más bella de las sabidurías:

*“Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida”*⁶²

τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος.

Esfumado el temor ante lo divino y, a su vez, despachadas las promesas quiméricas de la inmortalidad, el sabio se instala en la más radical de las inmanencias (ἐγγαιος): apaciguado por la terapia cosmológica que renuncia al soberbio deseo de inmortalidad, el discípulo intentará ser feliz, es decir, conquistar la serenidad del alma (ψυχῆς ἀταραξίαν), por medio del cálculo prudente de los deseos (νήφων λογισμὸς): tabla aritmética de los deseos. El siguiente entrenamiento enseñará a calcular para no arriesgar la tranquilidad de ánimo.

59 *Carta a Heródoto* 10.35.4-7 τὴν μνήμην ἱκανῶς αὐτὸς παρεσκευάσα, ἵνα παρ’ ἐκάστου τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν αὐτοῖς δύνωνται, καθ’ ὅσον ἂν ἐφάπτωνται τῆς περὶ φύσεως θεωρίας.

60 *CH* 10.40.8-41.1 σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ 10.41 συγκρίσεις, τὰ δ’ ἐξ ὧν

61 *CH* 10.37.3

62 *Carta a Meneceo*, 128.1-3.

El ejercicio de la filosofía no tolera “fingir que filosofamos, sino filosofar realmente: no necesitamos, en efecto, aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente”⁶³. El entrenamiento que propone Epicuro, tras la deconstrucción de las cosmologías teológicas (deteleologización) por medio de su materialismo atomista, enseña un novedoso ejercicio de metafísica experimental que consiste en el cálculo prudente de los deseos (espiritualidad materialista). Tercer ejercicio que recomienda Epicuro: aprender a calcular. La tabla aritmética de lo deseos: placeres naturales y necesarios, placeres naturales pero no necesarios y placeres no naturales y no necesarios⁶⁴, arroja como resultado luego del concienzudo examen, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. Filosofía práctica que pone fin a las dolencias del cuerpo y a las turbaciones del alma. La doctrina prueba su eficacia curativa, pues contrario a las imputaciones de los detractores del hedonismo en la versión de Epicuro, el maestro del Jardín se aseguró de dejar en claro que no se eligen todos los placeres indiscriminadamente. La selección meditativa que implica exponerse al goce de los placeres y la respectiva elección de animarse a gozar o abstenerse, se sirve de un criterio firme:

“[...] hay ocasiones en que soslayamos muchos [placeres], cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor [...]”

διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλείον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπιται⁶⁵.

Entonces, el hedonismo que propone Epicuro aunque considera que el placer es el soberano bien, no se entrega al goce propio de los disolutos y tampoco, desestima el papel pedagógico del dolor en la construcción del sujeto, pues sabe Epicuro que la exposición al dolor puede acompañarse posteriormente de mayor placer, lo que deja bien claro, que “no todo placer es elegible”, como lo creyeron sus críticos mal intencionados. El retrato de Epicuro que describe M. Onfray siguiendo la tradición patristica, se ajusta claramente a la depravada lectura de sus críticos que asocian el soberano bien de Epicuro con el goce precipitado del vientre:

“[...] ha escrito cartas licenciosas (que en realidad ha redactado Diótimo el estoico), se acuesta con todas las mujeres de su escuela, prostituye a su propio hermano, colecciona prostitutas y no se resiste a la tentación libidinal; saquea la filosofía de los demás, (el atomismo de Demócrito de Abdera, el

63 Epicuro, *Gnomologio Vaticano*, Fr. 54.1-3 Οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ὑγιαίνειν.

64 CM 127.8-10 Ἐναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι. También véase el fragmento XXIX de Máximas capitales.

65 CM 129.4-7

hedonismo de Aristipo de Cirene), no es ciudadano de Atenas, (¡qué horror!), frecuenta a los poderosos, profiere permanentemente obscenidades, vomita dos veces al día a causa de los excesos en la mesa, gasta cotidianamente fortunas en la alimentación, por la noche tiene prácticas sectarias, detesta todas las otras filosofías; nunca ha degollado, desollado y comido niños de corta edad, es verdad, pero de eso se acusará a los cristianos cuando les llegue el turno de las calumnias”⁶⁶

Epicuro: maestro liberador de los terrores de la mente (φόβους τῆς διανοίας⁶⁷) y matemático (μαθηματικός) riguroso de los deseos al establecer sus límites. La tabla aritmética de los deseos evalúa las utilidades que el sabio persigue al exponerse al placer y también, el gasto innecesario perturbador que acompaña el deleite. Práctica espiritual materialista: la operación de sumar los deseos garantiza no arriesgarse a exponer el alma-cuerpo al dominio déspota de los placeres perturbadores.

La cuarta práctica para resistir al deseo que amenaza al intentar desbordar los límites que apaciguan el cuerpo-alma del sabio, es la dieta frugal que aconseja Epicuro. Moderación al comer y al beber. Las apetencias desmedidas del vientre se traducen espiritualmente en excesos del carácter que amenazan la autonomía radical del sabio. El régimen dietético moderado⁶⁸ que manda observar Epicuro sacia el hambre, la sed y el frío⁶⁹, que para Epicuro son bienes tan elevados, precisamente porque “vienen de abajo”, con los que el hombre puede llegar a rivalizar con Zeus en felicidad. Dialéctica materialista: “Los «valores superiores» [...] vienen de abajo”⁷⁰. El régimen dietético a base de masas y agua, enseña la más bella de las sabidurías: la moderación apacible.

Estas prácticas que condicionan al sujeto virtuoso, que para Epicuro es el “hombre sereno” (ὁ ἀτάραχος⁷¹), le exige estar entrenándose en el ejercicio de la filosofía, es decir, en la meditación y la práctica de “las máximas de la recta filosofía” (τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνᾶς ἀφιέντας). Semejantes ejercicios

66 ONFRAY, M. *Les sagesses antiques*, Grasset & Fasquelle, París, 2006. Vers. Cast. de M. Galmarini: *Las Sabidurías de la antigüedad: Contrahistoria de la filosofía, I*. Anagrama, Barcelona, 2007, pp. 178.

67 Epicuro, *Máximas capitales X*.

68 “También la frugalidad tiene su medida; el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites de su inmoderación” GV 63.

69 *Ibíd.*, GV 33.

70 COMTE-SPONVILLE, A., *Le Mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude*, Presses Universitaires de France, 1984. Vers. Cast de L. Arenas: *El Mito de Icaro: Tratado de la desesperanza y la felicidad*, A. Machado Libros, Barcelona, 2001, pp. 81.

71 *Op. Cit.*, GV 79.1

trabajosos de metafísica experimental reclaman asiduamente prestar a los deseos la siguiente interrogación: “¿Qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir? Y ¿qué si no se realiza?”⁷²(Quinta práctica espiritual que propone Epicuro). El hombre sereno que conquista día a día su libertad interior por medio del cálculo racional de los deseos, goza de una dicha similar a la de los dioses, ya que su carne se encuentra satisfecha y su alma sosegada. Los acondicionamientos de metafísica esforzada que recomienda Epicuro, una vez eliminada el ansia de inmortalidad, enseñan a ser feliz por la vía del pensamiento (cálculo moderado de los deseos): matemática, es decir, conocimiento (μάθημα) de lo que se puede gozar y de lo que hay que rehuir.

III. Platón y Epicuro: Dos instructores personales que prescriben ejercicios fatigosos para cuidar de sí.

A modo de conclusiones provisionales que permitan la continuidad de esta conversación inacabada que sostenemos con los griegos, diré que Platón -en los diálogos estudiados en este artículo- acondiciona psíquicamente de manera tan robusta a su ficción literaria Sócrates, que puede extinguir fácilmente por medio del diálogo (método eléntico) las llamas amenazantes del deseo abrasador. La indagación, el examen, la revisión de las opiniones sostenidas, la vida sin examen (ἀνεξέταστος βίος⁷³) que jamás podía llegar a imaginarse el Sócrates de Platón, anestesia las carnes que arden de deseo y le permite a Sócrates tras la recuperación de su aplomo expuesto, presidir la conversación poniéndose a salvo de las deflagraciones amenazantes de la belleza. Esta hermenéutica que propongo del decorado y de la dramaturgia en Platón, permite emplazar en la base del platonismo, las arquitecturas del deseo que se traman e intrigan en estos diálogos. Platón expone al cervatillo viejo y rugoso bajo de las garras de las fieras lúbricas que amenazan con devorarlo.

La terapia platónica enseñará a cuidarse de las garras de la belleza. Blindándose de verbo las heridas ocasionadas por la conflagración erótica, serán adormecidas y serenadas. La dramaturgia platónica pincelada por el decorado del gimnasio ateniense, revela las claves de una hermenéutica del decorado del diálogo que permite entre palestras y pistas de atletismo, explorar las arquitecturas del deseo que aguantan la filosofía de Platón. Arquitectura del gimnasio y arquitecturas del deseo, enseñan las claves de esta nueva experiencia hermenéutica que presta atento cuidado al escenario en que Platón recrea su ingeniosa propuesta para cuidar de uno mismo. Entre palestras, pistas de atletismo, lavabos y salones destinados a conferencias y masajes, Platón arriesga decididamente a Sócrates, para luego rescatarlo de las llamas del deseo por medio del acondicionamiento físico con que lo ha dotado. Sócrates παρρησιαστής.

72 *Ibíd.*. GV 71.1-3 Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερότητα τοῦτο· τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῆ τὸ κατὰ ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον; καὶ τί ἂν μὴ τελεσθῆ

73 Platón, *Apología* 38.a.5

Los ejercicios de metafísica experimental que han logrado endurecer los órganos más frágiles para la voracidad del deseo (el bajo vientre), acondicionados y entrenados tras la exposición, exhiben arrogantemente la victoria con que se ha coronado Sócrates. La dramaturgia diseñada por Platón aproxima a Sócrates a las llamas del deseo, que a punto de inflamarse por las chispas del placer, extingue el brío del deseo por medio del diálogo, cuyo objetivo es presentar al interlocutor feo y desagraciado: desarmonía. Platón, entrenador personal (*personal trainer*) de Sócrates, ilustra el drama filosófico entre gimnasios, seguro de que la exhortación socrática al cuidado del alma estremecerá los cuerpos bizarros de los personajes de sus diálogos, y a su vez, conseguirá la aprobación del espectador-lector, que toma partido en la disputa por quien mejor está entrenado para extinguir los fogonazos de deseo. Platón: γυμναστής. Sócrates ejercitado en la filosofía ha modelado su vida. Bien proporcionado (καλὸς καὶ ἀγαθός), enseñará la más bella de las sabidurías: la que resiste al deseo perturbador y se ejercita en los cuidados del alma para conseguir su liberación y separación del cuerpo, pues encadenada, cautivada y esclavizada por los cuidados propios del cuerpo, yace en tierra con su inteligencia oscurecida y traspasada de maldad.

Epicuro, no menos exigente en el entrenamiento con sus discípulos que Platón con su ficción literaria, enseñará el arte del buen vivir libre de perturbaciones, a través de la meditación y la práctica de los principios, es decir, de sus tesis básicas cosmológicas y hedonistas. El estudio acerca de la naturaleza prepara para vivir apaciguado e imperturbable. Una vez libre el discípulo de las perplejidades acerca de los dioses con las que se aterroriza -cuidado terapéutico que garantiza el ejercicio de la física- deberá acondicionar su cuerpo-alma para interrogar sus apetitos y liberarlo(a) del dolor, al que el goce irreflexivo puede arrastrar (gasto innecesario perturbador). La prudente ponderación de todos los deseos por medio de la tabla aritmética que enseña a capitalizar las elecciones, cuyo rendimiento tiene siempre que ser favorable para la salud del alma del sabio, diseñó en la Grecia Antigua una rutina fatigosa y asidua, que más allá de la clasificación escolar hedonista, nos hace pensar en una rutina ascética (ejercitada) que tras la interrogación a la que hay que someter todos los deseos (ejercicio de metafísica experimental), se perfecciona con una dietética a base de masas y agua que persigue la moderación. El régimen dietético, sin el que todo ejercicio en la palestra no es más que escaramuza, acondiciona al hombre sereno que busca mantenerse libre de turbaciones. Epicuro: γαστρός ἐγκρατής.

Ejercicios de metafísica experimental que requieren de una práctica severa del cuerpo, cuya meta era la serenidad o apaciguamiento del cuerpo y/o alma. Filosofar es para Platón y Epicuro estar entrenándose. Ejercicios de metafísica experimental que persiguen por sendas desiguales, salvar nuestras vidas (σωτηρία τοῦ βίου⁷⁴)

74 Platón, *Protágoras* 356.e.6 También Epicuro GV 80.1-2 Νέφ σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστρώδεις. La cursiva del texto griego es mía.

del desorden violento de las pasiones. El sabio entrenándose frecuentemente para resistir al deseo perturbador por medio de los ejercicios que ha probado y luego aconseja, se coronará de laurel.

Territorio Guane, 25 de Junio de 2008.



**HEIDEGGER WITH DEWEY:
MITSEIN, SOLICITUDE,
AND EDUCATION**

Ryan Krahn

HEIDEGGER WITH DEWEY: MITSEIN, SOLICITUDE, AND EDUCATION

Abstract: Contra claims that depict Martin Heidegger's *Sein und Zeit* as lacking an ethics of Others, I interpret the very Being of Dasein as *Mitsein*, ontology as ethics. On the basis of this ethical interpretation of Heideggerian ontology, I draw out the implications such an interpretation has on our ontic, solicitous comportment towards Others. I consider *vorausspringen*, a mode of positive solicitude, as opening up the possibility of a certain pedagogical orientation that serves as a practical, institutional counterpart to Heidegger's ontology. I argue that this Heideggerian pedagogy is neither individualistic nor autocratic, but instead mirrors John Dewey's "directed freedom."

Keywords: *Mitsein*, Solicitude, Pedagogy, Dewey, Being-with-others, Intersubjectivity.

Resumen: Contra la acusación que afirma la ausencia de una ética de los otros en *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, interpreto el verdadero ser del Dasein como ser-con (*Mitsein*) y la ontología como ética. Sobre la base de esta interpretación ética de la ontología heideggeriana, extraigo las implicaciones que ella tiene sobre nuestro comportamiento óntico, solícito con los otros. Considero el "*vorausspringen*" un modo de solicitud positiva, en cuanto abre la posibilidad de una cierta orientación pedagógica que actúa como aliado práctico, institucional, a la ontología de Heidegger. Argumento que esta pedagogía heideggeriana no es individualista ni autocrática, sino que refleja la "la libertad dirigida" de John Dewey.

Palabras clave: Ser-con, solicitud, pedagogía, Dewey, ser-con-los-otros, intersubjetividad.

Academic information: 2nd Year MA, University of Guelph, Ontario, Canada (Supervisor: John Russon and Jay Lampert). Email: rkrahn@uoguelph.ca

HEIDEGGER WITH DEWEY: MITSEIN, SOLICITUDE, AND EDUCATION

The brevity of Martin Heidegger's explicit treatment of *Mitsein* (Being-with) and of *Anderdasein* (Other Dasein) in *Being and Time* has led some commentators (Levinas, Löwith, etc.) to call into question the sufficiency of his treatment of Others, not only for his own project of fundamental ontology but also for any type of ethical practice or praxis (e.g. a working politics, etc.). Although the implications of *Mitsein* and references to Other Daseins are dispersed throughout *Being and Time*, only in §§25-27 does Heidegger take up the topic of Others directly. Some have, thus, gone as far as to claim that the discussion of *Mitsein* has no further function than that of a perfunctory addendum, a parenthetical nod to Other Dasein that serves as a mere intermission between the "more important" discussions of Dasein's condition of *In-der-Welt-sein* (Being-in-the-World) and Dasein's *Eigentlichkeit* (Authenticity), Dasein's Being-one's-Self. This will not be the contention held here.

Against this claim, we shall aim to highlight and defend the irreducibly constitutive nature of Heidegger's discussion of (the ontological condition of) *Mitsein* for properly understanding his treatment of Dasein and (its ontological as well as ontic relation to) Other Dasein. In so doing, we will be able to unpack the implications that the ontological condition of *Mitsein* has for our solicitude toward Others. And on the basis of this solicitude we shall draw out some implications for practical action, i.e., for praxis. Of particular interest to us, related to this last aim, will be an examination into what relation *Mitsein* might have to pedagogy and the teacher-student relationship. A comparison between Heidegger's account of solicitude and John Dewey's account of pedagogical methodologies shall structure this final discussion. It shall be shown here that Dewey offers us a way to put Heidegger's discussion of solicitous comportment toward others into practice.