



Nova tellus

ISSN: 0185-3058

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de
Investigaciones Filológicas

Silva Irarrázaval, Trinidad

La astucia en la conceptualización platónica de #####1

Nova tellus, vol. 38, núm. 1, 2020, Enero-Junio, pp. 79-99

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: 10.19130/iifl.nt.2020.38.1.10004

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59162716004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La astucia en la conceptualización platónica de σοφία¹

The Element of Cunning in Plato's Conceptualization of σοφία

Trinidad SILVA IRARRÁZVAL

<https://orcid.org/0000-0002-1424-5039>

Universidad Alberto Hurtado, Chile

tsilvai@uahurtado.cl

RESUMEN: Considerando el lugar que tiene la astucia en la caracterización de σοφία en la tradición griega antigua, desde la literatura del período arcaico hasta el pensamiento del círculo socrático, llama la atención que en Platón no exista algo como el σοφός astuto. Aparte del *Hippias Menor*, que presenta una valoración ambigua de la πολυτροπία de Odiseo, el σοφός casi nunca es definido por su inteligencia —ésta no es una característica distintiva del σοφός o del φιλόσοφος—, sino por el conocimiento de ciertas cosas. Su falta de tratamiento ha significado un abandono del tema de parte de la mayoría de los intérpretes. A fin de remediar esta situación, en este artículo ofrezco una interpretación que diagnostica la ausencia de un atributo como la astucia en la conceptualización de σοφία en Platón, pero no como el resultado de simple condena o censura como sostienen, por ejemplo, Detienne y Vernant 1978 y sugiere Montiglio 2011. En este trabajo propongo que Platón manifestaría una falta de interés con respecto al tratamiento de estos atributos. A partir del análisis del corpus platónico busco demostrar que los atributos de la inteligencia, si bien son considerados cualidades ventajosas y deseables, tienen nada más un valor instrumental con respecto a la consecución de la verdad y del bien.

PALABRAS CLAVE: astucia, σοφία, Platón, Antístenes, Odiseo

ABSTRACT: Considering the importance of cunning in the characterization of σοφία in the Ancient Greek tradition, from the literature of the archaic period to the Socratic circle, it is striking that in Plato there is no such thing as a cunning

¹ Este tema se desarrolló como parte de la tesis doctoral en el Departamento de Griego y Latín del University College London (cf. Silva 2017) y se presentó como ponencia en la Conferencia SOCRATICA IV, Buenos Aires, 2018. El artículo se realizó en el marco del Proyecto Conicyt PAI Convocatoria Nacional Chile Subvención a Instalación en la Academia Convocatoria año 2018 PAI77180035.

σοφός. Apart from the *Lesser Hippias*, which offers an ambiguous assessment of Odysseus πολυτροπία, the σοφός is almost never defined by its intelligence —this is not a distinctive feature of the σοφός or φιλόσοφος— but rather by the knowledge of certain things. The lack of treatment has led to most interpreters to neglect the subject. In order to remedy this situation, in this article I offer an interpretation that diagnoses the absence of an attribute such as cunning in the conceptualization of σοφία in Plato, but not as the result of simple condemnation or censorship as argued, for example, by Detienne and Vernant 1978 and suggested by Montiglio 2011. In this paper I propose that Plato would manifest a lack of interest regarding these attributes. From the analysis of the Platonic corpus I seek to demonstrate that, although attributes of intelligence are considered advantageous and desirable qualities, they have only instrumental value with respect to the attainment of truth and good.

KEYWORDS: Cunning, σοφία, Plato, Antisthenes, Odysseus

RECIBIDO: 20/03/2019 • ACEPTADO: 05/06/2019 • VERSIÓN FINAL: 07/08/2019

Las características del ingenio que designa σοφία se hallan en la poesía de Teognis, en las *Historias* de Heródoto y en los autores trágicos. Muchos de estos ejemplos son testimonio de que en la literatura pre-platónica σοφία puede asociarse con astucia, ingenio, habilidad y destreza, tal como lo designan los términos griegos πολυτροπία, μῆτις, δεινότης, δεξιότης. Sin embargo, Platón no menciona dichos atributos en ninguna de sus caracterizaciones o descripciones más importantes de σοφός y σοφία. Es más, no parece incluir las en su filosofía. Esto sorprende si se considera el lugar ejemplar que tiene la πολυτροπία para la caracterización de Odiseo como σοφός en el filósofo socrático Antístenes (Porph., *ad Od.*, 1, 1, ed. 1890). El presente análisis ofrece una interpretación que diagnostica la falta de un atributo como la astucia en la conceptualización de σοφία en Platón, no como el resultado de simple condena o censura —porque se aleja de la verdad filosófica o es inmoral—, como afirman, por ejemplo, Detienne y Vernant 1978 y deja entrever Montiglio 2011. Con respecto al tratamiento de estos atributos, nosotros proponemos que, más que censura o condena, Platón manifiesta un desinterés.

Para lograr nuestro objetivo, comenzaremos por establecer dos aspectos importantes sobre σοφία/σοφός en la literatura antigua: *i*) la terminología tiene un claro sentido honorífico, pero su significado es contencioso; y *ii*) la terminología designa la capacidad intelectual en un sentido amplio y neutro, de modo que, según el contexto, puede adquirir tonos evaluativos positivos o negativos. Esto es relevante para este análisis en la medida en que demuestra que tanto Platón como Antístenes, de distintas maneras, deben justificar el compromiso de la σοφία con la verdad y el bien. Atendiendo

este compromiso, la presente investigación busca demostrar que Platón no conceptualiza *σοφία* en términos de inteligencia o astucia, no porque atente contra la verdad o el bien, sino porque como mera capacidad o atributo del carácter no garantiza nada. La tesis principal se justifica al hacer una distinción entre conocimiento, entendido como saber acerca de algo, e inteligencia, atributo del carácter.

I. EL VALOR FILOSÓFICO DE *ΣΟΦΙΑ*

Antes de determinar hasta qué punto *σοφία* se conceptualiza como astucia o inteligencia e indicar su valor filosófico, es necesario establecer algunos antecedentes que definen su relevancia en la literatura antigua. Lo que primero se ha de advertir sobre *σοφία* es la ausencia de un equivalente en castellano. Estimamos que la traducción estandarizada de ‘sabiduría’ se presta a equívocos, cuando el campo semántico incluye ‘conocimiento’, ‘inteligencia’, ‘habilidad’, ‘buen juicio’, ‘experticia’, ‘astucia’, ‘agudeza’, ‘ingenio’, ‘sagacidad’ y ‘perspicacia’, etcétera. Si bien éstas son cualidades de la mente, hay una diferencia fundamental entre ser astuto y sabio, entre ser experto en una materia y ser sagaz o tener buen juicio. Tal distinción será fundamental para entender la presente propuesta.

Sobre este punto, se ha de tener en cuenta que la posibilidad de reconstruir un significado único o transversal de *σοφία* queda limitado no sólo por las dificultades propias de la traducción, sino también por la naturaleza agonística de la terminología en juego. Como sea que estemos tentados a reconstruir el significado e importancia de *σοφία* o *σοφός*, debemos empezar por considerar que la noción es sobre todo usada en el contexto de la competencia. Esto ya lo advierte Lloyd en su sobresaliente libro *The Revolutions of Wisdom*: “Rivalry in claims to be wise starts almost as soon as we have any evidence to go on in Greece, and what counted as wisdom was an extraordinarily open-ended and negotiable question” (Lloyd 1987, p. 103).² En consecuencia, el significado de *σοφία* o *σοφός* es contencioso y debe interpretarse atendiendo a cada contexto.³ Precisamente porque, como título honorífico, *σοφός* tiene un sentido adaptable y negociable, las condiciones del *ἀγών* no están reservadas a un género o área específica; pues las manifestaciones de rivalidad en *σοφία* son intra e intergenéricas.⁴ Ejemplos

² Nuestra traducción: “La rivalidad entre declaraciones de sabiduría en Grecia empieza tan temprano como lo demuestra la evidencia, y lo que cuenta como sabiduría era algo extremadamente abierto y negociable”.

³ Para este tema en relación con Platón, cf. Nehamas 1990; Nightingale 1995; Tell 2011, p. 17.

⁴ Aunque se puede entender de modo generalizado como una competencia por el título de *σοφός*. Cf. Nightingale 2000, p. 157.

de este fenómeno aparecen en Teognis contra Academo (993-6, ed. 1931), Jenófanes contra los atletas (DK B11-14, ed. 1951), Heráclito contra Homero (DK B42, B56) y contra Hesíodo (DK B57) e Hipócrates contra Empédocles y otros pensadores (VM, 20, 1-6, ed. 1990). Teniendo esto en cuenta, es quizás más relevante observar el sentido honorífico en vez de las distintas acepciones de la terminología en cuestión.

Sería difícil negar que el sentido honorífico de *σοφία* (y φίλοσοφία) no alcanza su punto más alto con la apropiación que hacen, de diversas maneras, Platón y Aristóteles en el s. IV a. C. En el caso de Platón, *σοφία/σοφός* está en el centro de la caracterización de Sócrates contra las primeras acusaciones (*Ap.*, 17a-23c, ed. 1900), las discusiones morales sobre la virtud (*La.*, 194d1 ss., ed. 1903; *Prt.*, 352b1 ss., ed. 1903; *Euthd.*, 278d-282e, ed. 1903, y *R.*, 427e-443e, ed. 2003) y sobre el conocimiento (*Tht.*, 145d-e, y 161d-179b, ed. 1900). Pero, a diferencia de Aristóteles, quien distingue a las virtudes intelectuales de las éticas, Platón considera que la *σοφία* está vinculada tanto con la virtud moral como con la intelectual, es decir que *σοφία* se intercambia con ἐπιστήμη y φρόνησις en un mismo diálogo (*Prt.*, 352c7 y 352d1; *Euthd.*, 281b2 y 281b6; *Tht.*, 145e6 y 176b3). Es la virtud propia de la clase guardiana en *R.*, 429a1-3, y la totalidad de la virtud (donde equivale al conocimiento de lo bueno y malo) en *La.*, 199c7, y *Prt.*, 360d4-5. Aristóteles, en cambio, hace una clara taxonomía de las virtudes y distingue a las éticas de las intelectuales (*EN*, 1139b16, ed. 1894: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, *σοφία*, νοῦς), donde *σοφία* es la virtud intelectual más alta: ἡ *σοφία* ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμωτάτων τῇ φύσει, “la *σοφία* es ciencia e intelecto de las cosas más honorables por naturaleza” (Arist., *EN*, 1141b2-3, trad. nuestra). Esta concepción no sólo es consistente en el resto de la obra, particularmente en el libro X (*EN*, 1179a30), sino también en *Metaph.* (981b27, 982a4, 982a12 y 983a5, ed. 1924), y *Peri Philosophias* (fr. 8b Ross, ed. 1952).

En Platón no encontramos este tipo de definición sistemática establecida desde una distinción entre el plano práctico y teórico; más bien, hallamos una conceptualización de *σοφία* vinculada esencial e indistintamente con la verdad y el bien. No sobra decir que esta indistinción rescata la valoración ética del conocimiento que existe, en buena parte, como legado del intelectualismo socrático. La consecuencia inmediata es que el valor filosófico de *σοφία* en Platón está marcado por un compromiso con el conocimiento verdadero y con el comportamiento recto. Cabe destacar, para el propósito del presente estudio, que este valor filosófico se aplica en el caso de los dos filósofos socráticos: Antístenes y Platón. La diferencia radica en los fundamentos ontológicos y epistemológicos de cada sistema que, en el caso de Antístenes, permiten que *σοφία* se conceptualice en términos de astucia y versatilidad, y en el caso de Platón no.

II. EL SENTIDO EVALUATIVO DE ΣΟΦΙΑ

Es necesario entender que el valor filosófico de *σοφία*, que supone un compromiso epistemológico con la verdad y un compromiso ético con el bien, no es un fenómeno generalizado en la literatura pre-platónica. Quizás el único precedente es Heráclito, quien en uno de los fragmentos declara: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίσιοντας*, “pensar con sensatez es la mayor virtud, y *σοφίη* el decir la verdad y actuar de acuerdo a la naturaleza, atendiéndola” (DK B112).⁵ Heráclito, entre los presocráticos, es sin duda el que más atendió esta noción, y puede haber sido un precedente importante para Platón en más de un sentido (DK B32).⁶ En la mayoría de las ocasiones, se observa que *σοφία* designa una competencia intelectual neutra cuya aplicación y propósito, según el caso, la pueden convertir en algo loable o condenable. *Σοφία* y *σοφός*, comprendidos como términos que designan inteligencia, experticia o conocimiento, bien pueden utilizarse como epítetos de elogio o desaprobación. Hay varios ejemplos de esto.

Píndaro usa regularmente esta terminología para describir la habilidad del poeta (*P.*, 9, 78, y 10, 22, ed. 1997; *I.*, 7, 18; 1, 45; y 8, 47, ed. 1997). Los hombres devienen *σοφοί* y *ἄγαθοί* de acuerdo con la divinidad (*O.*, 9, 28, ed. 1997), pero la *σοφία* puede volverse algo terrible y hostil (*ἔχθροι*) cuando cuestiona el estatus inmortal de la deidad, atribuyéndole acciones innobles (*O.*, 9, 38). En una de sus elegías, el poeta Teognis exhorta a Cirno para que actúe como un pulpo enredado (1, 214: *πολύπλοκος*), admitiendo que la *σοφία* es mejor que la falta de flexibilidad (1, 217: *ἀτροπία*). Este ideal de versatilidad e ingenio que Teognis aconseja se reformula en otro pasaje para declarar que la *σοφία* es incluso mejor que la gran virtud (1, 1073: *μεγάλης ἀρετῆς*). Vemos además que las *Historias* de Heródoto dan testimonio de que Solón se distingue por su *σοφία* en virtud de su experiencia y conocimiento (Hdt., 1, 30, 2, ed. 1932), pero también se reconoce el ingenio y talento detrás del robo del tesoro del rey Rampsinito; si bien es algo impío, no deja de ser *σοφός* (2, 121, 93: *σοφότατον καὶ ἀνοσιώτατον*). El contraste resulta más claro en las *Bacantes* de Eurípides con la fórmula *τὸ σοφὸν δ’ οὐ σοφία* (*Ba.*, 395, ed. 1902), donde el coro condena la actitud crítica de Penteo con respecto a la celebración de los ritos dionisiacos. La contraposición de los dos sentidos de *σοφία* es evidente sobre todo en cuanto el término vale como epíteto de aprobación para la sabiduría y el consejo de Tiresias (*Ba.*, 179, 183) y de desaprobación para la actitud crítica de Penteo (*Ba.*, 203). En general *σοφός* es un título de autoridad y buena

⁵ Trad. de García Gual 2018, p. 34.

⁶ Esta terminología tiene un claro estatus especial en Heráclito, cf. DK B83, B108 y B112.

reputación, pero en las *Nubes* de Aristófanes los σοφοί representan lo peor de la clase intelectual, con un tipo de saber inútil, superficial y ajeno a la tradición (*Cl.*, 94, ed. 1968). Es así como la figura del astuto, el ingenioso o el intelectual, encarnado en el σοφός, si bien ocupa un lugar significativo en la literatura antigua desde Píndaro hasta Eurípides, no siempre goza de aprobación.⁷ Es importante recordar esto porque la astucia y, en general, la competencia intelectual que designa σοφία no están naturalmente asociadas con la aprobación moral, sino que merecen justificarse. Dado este contexto, se entiende en mayor grado cuáles son las condiciones que determinan el desafío de rehabilitar la σοφία de Odiseo en Antístenes, o la σοφία de Sócrates en Platón, de modo que su sentido honorífico de compromiso con la verdad y el bien quede asegurado.

III. LA ASTUCIA DEL ΣΟΦΟΣ ANTISTÉNICO

Aunque en la *Odisea*, el espíritu versátil del protagonista es evaluado como una clara cualidad (13, 291 ss., ed. 1962), en la poesía post-homérica del s. v. a. C. este mismo espíritu es objeto de crítica, sobre todo en el retrato que ofrece Sófocles en *Filoctetes*. Teniendo esto en cuenta, vale la pena observar cómo surge al interior del círculo socrático un intento de rehabilitar tanto la figura del Laertíada como su ingenio. Si bien es discutible de qué manera Odiseo se presenta entre los seguidores de Sócrates, todo indica que este héroe homérico es un referente esencial para el maestro. En este caso, nos interesa destacar el ejemplo de Antístenes porque, como apunta la evidencia textual, es el único que reivindica abiertamente la astucia de Odiseo de su mala fama y la convierte en una sabiduría relevante para la filosofía. Decimos que es el único ya que si bien en la tradición filosófica, incluso en Platón, se rescata y valora la virtud del Laertíada desde su perseverancia, pobreza, autocontrol y fortaleza, como lo hace después Séneca (*Ep.*, 88, ed. 1920), no se realiza abiertamente alabando su ingenio o astucia.⁸ An-

⁷ El fenómeno de la hostilidad contra los intelectuales a finales del s. v a. C. obedece a distintos factores. Históricamente, puede explicarse por la convergencia de la guerra, la plaga, la alienación de la clase intelectual de la vida política y la inestabilidad que sufre la democracia en manos de la oligarquía (en los años 411 y 404 a. C.). Acerca de este tema, cf. Todd 1993 y Wallace 1994. El clima antintelectual también se explica a partir de un desplazamiento del paradigma cultural, sobre todo como efecto de la alfabetización. Ford 2002 la describe como el paso a un nuevo modelo de clase intelectual, donde la tradición oral es desplazada por el artefacto escrito, donde la figura del poeta es desplazada por la del pensador, donde lo nuevo desplaza a lo viejo. Dentro de este contexto, el intelectual, el σοφός, como Penteo, Sócrates, Medea y Odiseo, es blanco de crítica por subyugar valores tradicionales.

⁸ La presentación de Odiseo en estos términos no debiera sorprendernos, ya que es fiel a la caracterización homérica en varios puntos. Además de las habilidades oratorias e intelectuales

tístenes hace esto desde su doctrina. El principio antisténico que opera en estos pasajes es el de verdad onomástica: en la medida en que cada cosa tiene su propio logos (οἰκεῖος λόγος) y λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν, el logos se entiende como “lo que muestra lo que algo era o es” (D. L., VI, 3, 1-2= SSR V.A 151, ed. 1966), el conocimiento en el plano lingüístico asegura el conocimiento en el plano ontológico, de modo que, si se habla con sentido, se habla necesariamente con la verdad y el que dice algo, dice lo que es.⁹ Este principio, que justifica la importancia del lenguaje y del método de investigación de los nombres, permite que Odiseo no sea nada más un ejemplo de genio astuto, sino también de σοφός, pues en virtud de su πολυτροπία, como lo atestigua el escolio de Porfirio, conoce las diferentes formas de discurso:

λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησί· τί οὖν; ἀρά γε πονηρὸς ὁ Ὄδυσσεύς, ὅτι πολύτροπος ἐρρέθη, καὶ μὴ, διότι σοφός, οὕτως αὐτὸν προείρηκε; μήποτε οὖν τρόπος τὸ μέν τι σημαίνει τὸ ἥθος, τὸ δέ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν· εὔτροπος γάρ ἀνὴρ ὁ τὸ ἥθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον, τρόποι δὲ λόγων αἱ ποιαὶ πλάσεις· [...] εἰ δὲ οἱ σοφοὶ δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸν νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἀνείνεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀγαθοῖς εἰσι [...] τὸν γάρ ἐκάστοις πρόσφορον τρόπον τῆς σοφίας ἔξευροισκειν, ἀμαθίας δὲ εἴναι τὸ πρός τοὺς ἀνομοιώς ἔχοντας τῷ τούτῳ λόγου χρῆσθαι μονοτρόπῳ. ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἱατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορθώσει, ἡσκηνίας τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικίλην σύστασιν (Porph., *ad Od.*, XXXIII, 337, ed. 1890).

Entonces, al analizar dice Antístenes: “¿y entonces qué? ¿Acaso es malvado Odiseo porque fue llamado *polútropos*, y no <es posible pensar que Homero> lo llamó así porque era sabio? ¿Acaso *trópos* no significa en un <verso> el carácter y en otro significa el uso del discurso? Pues *eútropos* es el varón que tiene el carácter vuelto hacia el bien, y *trópoi* de los discursos son los varios estilos? [...] Y si los sabios son hábiles para hablar, saben decir el mismo concepto de muchos modos y conociendo muchos modos de argumentos sobre los mismos serían *polútropoi*. Los sabios son buenos para convivir con los hombres. [...] Es propio de la sabiduría encontrar el modo de sabiduría apropiado para cada uno, mientras que es ignorancia valerse de un único modo de discurso frente a los que son disímiles. Es así también la medicina en la cura, cuando ejercita la variedad de modos de la terapia a través de la recomendación variada de elementos terapéuticos (trad. de Márscico 2011).

que usa a su favor, este héroe es un modelo de racionalidad y resiliencia. Uno de sus epítetos es también πολύτλας, ‘de alta resistencia’, cf. Hom., *Il.*, 8, 97, ed. 1998; *Od.*, 5, 171, ed. 1962; S., *Aj.*, 956, ed. 1958.

⁹ Este principio del οἰκεῖος λόγος está atestiguado como principio antisténico en Aristóteles cuando evalúa la imposibilidad de la falsedad y la contradicción que resultan de ello (*Metaph.*, 1024b32-34). Sobre el tema, cf. Brancacci 1990.

El texto comienza resumiendo la posición que reprueba la πολυτροπία de Odiseo que, en contraste con la simplicidad de Ayante, la sabiduría de Néstor y la honestidad de Aquiles, se asocia con un carácter “traidorero e inestable”. Antístenes, dice Porfirio, desarticula esta concepción por medio de un argumento en el que pueden identificarse tres momentos: *i*) uno de disociación, *ii*) otro de re-asociación y finalmente *iii*) uno de aprobación.

i) En primer lugar se da una disociación entre ‘malvado’ (πονηρός) y ‘versátil’ (πολύτροπος) por medio de la distinción entre competencia y carácter. La pregunta “¿acaso es malvado Odiseo porque fue llamado πολύτροπος?”¹⁰ indica que la asociación asumida en un comienzo puede ser cuestionada. Esto lo hace Antístenes al analizar los distintos significados del componente τρόπος, en la medida en que designa carácter (ἦθος) y la habilidad de usar el logos (ἢ τοῦ λόγου χρῆσις). Lo que está en juego, admitiría Antístenes, no es una evaluación de carácter, sino una habilidad que se traduce en un manejo del discurso y una capacidad para adaptarse a distintas situaciones.

ii) Hay un segundo momento de re-asociación entre πολυτροπία y σοφία, donde σοφία es claramente un epíteto de alabanza. Antístenes responde a la pregunta anterior del siguiente modo: “Es posible que Homero lo haya llamado así porque era σοφός”. Los σοφοί son hábiles para hablar (δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι), porque saben decir el mismo concepto (τὸ αὐτὸν νόημα) de *muchas maneras* y también saben relacionarse con la gente de *muchas maneras*. Las itálicas destacan la presencia del componente de multiplicidad y variedad ya que éste es precisamente el aspecto que Antístenes se propone reivindicar. Tras neutralizar el valor de τρόπος, resta demostrar el valor positivo de lo múltiple y variado que designa πολύς. Esto lo hace mediante la identificación entre los rasgos que caracterizan al σοφός y al πολύτροπος: el conocimiento de las distintas formas de discurso y la capacidad de adaptarse a los diferentes interlocutores y audiencias.

iii) Finalmente, hay un momento de aprobación. La versatilidad es un atributo que está al servicio del conocimiento y la verdad: “es propio de la sabiduría (σοφία) encontrar un modo de sabiduría (τρόπος τῆς σοφίας) apropiado para cada uno, mientras que es propio de la ignorancia (ἀμαθία) valerse de un único modo de discurso (μονότροπος) frente a los que son disímiles”. La trascendencia filosófica de dicha habilidad está dada por la comparación con la medicina; el conocimiento del logos propio para cada cosa que concentra la variedad de lo existente permite que el discurso sea útil y beneficioso para la audiencia. La desaprobación se la lleva entonces el μονότροπος. En contraste con el conocimiento de un solo modo de discurso, “la habilidad lingüística del hombre πολύτροπος lo convierte en un sabio, ya que con su multiplicidad puede entender la trama variada de lo existente,

¹⁰ Trad. de Mársico 2011.

asignar a cada cosa el nombre que le es propio y, a la vez, adaptar el discurso al tipo de interlocutor que le toque en suerte” (Mársico 2011, p. 44).

Es importante observar, con respecto al último punto, que el conocimiento de las formas de discurso no se reduce a una habilidad para hablar. Como afirma Montiglio, la *πολυτροπία* del Laertíada no se orienta a la mera persuasión de la audiencia, sino que impulsa al interlocutor a descubrir lo que es verdadero y beneficioso para él:

Odysseus is *πολύτροπος* at speaking not because he aims to persuade his interlocutors of anything, in Gorgias' style, but because, thanks to his knowledge of a variety of modes of speech, he can push them to learn what is true and beneficial to them. The reference to medicine spells out that the *σοφός* speaker, far from resembling a Sophist, is concerned with therapy, and if he uses different techniques of persuasion, it is for the good of each individual patient (Montiglio 2011, p. 24).¹¹

Vemos entonces que, en cuanto *τρόπος*, puede interpretarse como una habilidad moralmente neutra, no hay modo de justificar la desaprobación de la *πολυτροπία* de Odiseo. En este punto, como demostraremos, la posición coincidiría con la que se defiende en el *Hipias Menor* de Platón. Pero Antístenes va más lejos aún, pues, en la medida en que el conocimiento de las diferentes formas de discurso implica un conocimiento de la realidad que aproxima a la verdad y al bien, esta habilidad sí merece aprobación moral.

IV. EL ΣΟΦΟΣ ES EL QUE SABE: PLATÓN

El único diálogo que ofrece pistas de cómo evalúa Platón la *πολυτροπία* de Odiseo está en el *Hipias Menor*. En una discusión sobre si el Laertíada o Aquiles es mejor, donde ‘mejor’ es definido en términos de habilidad, el diálogo identifica *πολυτροπία* con una competencia que pertenece tanto al que miente como al que dice la verdad. De esta manera, son cuestionados los supuestos que inicialmente asume Hipias, aquellos que vinculan la versatilidad con un carácter falso.¹² En este sentido, Platón realiza una disociación entre carácter moral y habilidad o competencia tal como Antístenes; pero, a diferencia de éste, no hace una re-asociación con *σοφία* identificada ésta

¹¹ Nuestra traducción: “Odiseo es *πολύτροπος* para hablar no porque pretenda persuadir a sus interlocutores de algo, al estilo de Gorgias, sino porque, gracias al conocimiento de la variedad de los modos de discurso, puede incitarlos a aprender lo que es verdadero y beneficioso para ellos. La referencia a la medicina explica que el hablante que es *σοφός*, lejos de parecerse a un sofista, está interesado en el efecto terapéutico y, si usa diferentes técnicas de persuasión, es por el bien de cada uno de los pacientes”.

¹² Para una revisión más completa y detallada del contenido filosófico de los diálogos, cf. Weiss 1981, Irwin 1988, Blundell 1992, Blondell 2002 y Adams 2010.

como un atributo que resultaría exclusivamente asociado a un discurso verdadero o beneficioso. Así, *σοφία* se mantiene neutra como capacidad, en la medida en que puede aplicarse tanto para mentir como para decir la verdad. En el curso del diálogo, *σοφία* no se distingue de otras categorías intelectuales (*ἐπιστήμη* y *φρόνησις*) y en un punto incluso es equivalente a *πανουργία* (*Hp. Mi.*, 368e4, ed. 1903). Los matices evaluativos del término nada más son sugeridos al comienzo del *Hipias Menor* gracias a la caracterización de Néstor como *σοφός* (364c6, en contraposición con Odiseo *πολύτροπος*) y la reputación de Hipias como un monumento de *σοφία* (364b2) en contraste con la confesión de ignorancia por parte de Sócrates (369d1 y 372b6).¹³ Mientras tenemos una idea de las connotaciones de *σοφία* a un nivel de caracterización dramática, el análisis de los argumentos centrales parece comprender a *σοφία*, junto con *ἐπιστήμη* y *φρόνησις*, esencialmente como capacidades, *δυνάμεις*, para actuar y aprender, más allá de cualquier propósito moral y compromiso con la verdad, todo eso lleva a consecuencias extremas que son indeseables tanto para Hipias como para Sócrates.¹⁴ Esto es así hasta el grado de admitir, hacia el final del diálogo, que quienes cometan injusticia voluntariamente y con conocimiento son mejores que quienes lo hacen involuntariamente y sin conocimiento (375d-376a).

En términos de caracterización dramática, en los diálogos de Platón, tanto Sócrates como los sofistas encarnan a los *σοφοί* del tipo ingenioso, al modo de Odiseo.¹⁵ A primera vista (y al menos desde la óptica de la opinión pública), ambos representan al tipo intelectual, el astuto que se sale con la suya, siempre sagaz, agudo, con múltiples recursos, artimañas y discursos.¹⁶ Pero esto sólo sucede a primera vista. Platón se encarga de establecer que en realidad ni su maestro ni los sofistas son verdaderos *σοφοί*: Sócrates es caracterizado como alguien que posee un tipo de *σοφία*, la *ἀνθρωπίνη σοφία* (*Ap.*, 20d8), o bien como un *φιλόσοφος*; los sofistas son representados como

¹³ Blondell 2002, p. 134, profundiza en la caracterización de Néstor como *σοφός*.

¹⁴ Como plantea Adams 2010, p. 47, Sócrates no se propone evaluar el contenido moral (i.e. el valor) del objeto conocido ya sea por el hombre mentiroso o por el honesto, sino los medios a través de los cuales alcanzan sus propósitos.

¹⁵ El término se aplica en la obra de Platón a reconocidos sofistas, oradores, sabios tradicionales y filósofos de la naturaleza. No hay que olvidar que *σοφός* y *σοφία* son títulos honoríficos atribuidos en gran medida por reputación que se origina en la opinión pública. Parte de la actividad filosófica de Sócrates en Platón, claramente enunciada en la *Apología*, es precisamente ir hacia aquellos que son reputados o creen ser expertos. Por eso, muchas menciones de los reputados *σοφοί* en Platón tienen que interpretarse a la luz de la ironía socrática. Algunos ejemplos son: Hipias (*Hp. Mi.*, 364b1, ed. 1903; *Prt.*, 314c1, 337c6), Protágoras (*Tht.*, 152b1, 160d9, 161d9, ed. 1900; *Prt.*, 309d2, 341a9), Pródico (*Tht.*, 151b5; *Phdr.*, 267b6, ed. 1901; *Prt.*, 314c1), Eutidemo y Dionisodoro (*Euthd.*, 271c6), poetas (*Phdr.*, 235c4; *R.*, 335e9, ed. 1902), oradores (*Phdr.*, 269b3), sabios (*Ti.*, 20d8, ed. 1902) y filósofos de la naturaleza (*Grg.*, 507e6, ed. 1903; *Lg.*, 886d7; 888e8, ed. 1907).

¹⁶ Con respecto a la caracterización de Sócrates como tal, cf. Kofman 1988.

dueños de un saber que es nada más aparente.¹⁷ De hecho, cuando Sócrates es comparado con Odiseo, es en razón de su *καρτερία* (*Smp.*, 220c1, ed. 1901), su autocontrol y fortaleza, no por su *πολυτροπία* o *σοφία*. El *elenchos* socrático en Platón muestra a un Sócrates que, si bien es recursivo y astuto, parte por reconocer su propia ignorancia y admite la posibilidad de descubrir la verdad en un esfuerzo conjunto con su interlocutor.¹⁸

Además del *Hippias Menor*, que presenta una evaluación ambigua de la *πολυτροπία* y *σοφία* de Odiseo, en Platón el *σοφός* casi nunca es definido en virtud de su astucia; ésta no es un atributo distintivo del verdadero *σοφός* o del filósofo. Algunos críticos interpretan la exclusión de tales características como un acto de censura o condena; pero sería injusto interpretar la falta de tratamiento como un acto de censura o condena. Detienne y Vernant, en su libro sobre *μῆτις*, afirman que Platón rechaza esta área de la inteligencia, lo que ellos llaman inteligencia estocástica, en nombre de la verdad filosófica:

Sophia becomes contemplative wisdom and ceases to refer to the knowledge of the skilful craftsman as it had ever since Homer's writings where *Sophia* was used of any organised body of knowledge with its own rules and methods handed on from one generation to another within professional groups such as those of the blacksmiths and carpenters [...]. The various forms of practical intelligence are sweepingly condemned once and for all in the name of the one and only Truth proclaimed by philosophy. The fact is that the Philosopher who appears as a sovereign arbiter of this classification is also responsible for the ephemeral definition which, so to speak, unifies the diverse forms of *metis*, bringing them together into a composite image presented in stark contrast to the immutable Knowledge claimed by a system of metaphysics based on Being and by the logic of Identity (Detienne & Vernant 1978, pp. 315-316).¹⁹

No me parece que esta evaluación sea del todo acertada. En primer lugar, porque el dominio de la técnica, en particular la de los artesanos, demuestra

¹⁷ La indistinción entre el sofista y el filósofo es un tema que claramente preocupa a Platón, como lo deja claro en *Sph.*, 216c4-d2, ed. 1900. Los pasajes que ofrecen concepciones rivales de *σοφία* entre Sócrates y los sofistas, principalmente Protágoras, se encuentran en *Prt.*, 352b-352d3, y *Tht.*, 166d4-169d8.

¹⁸ Cf. Montiglio 2011, p. 23.

¹⁹ Nuestra traducción: “*Sophia* se transforma en sabiduría contemplativa y deja de referirse al conocimiento del hábil artesano como se había hecho desde los escritos de Homero, donde *Sophia* se usaba para designar un cuerpo organizado de conocimiento con sus propias reglas y métodos pasados de una generación a otra dentro de grupos profesionales, como el de los herreros y carpinteros [...]. Las varias formas de inteligencia práctica son condenadas de una vez por todas en el nombre de la única Verdad proclamada por la filosofía. El hecho es que el filósofo que aparece como el árbitro soberano de esta clasificación también es responsable de la definición efímera que, por así decir, unifica las distintas formas de *metis*, colocándolas juntas en una imagen compuesta que se presenta en crudo contraste con el Conocimiento inmutable proclamado por un sistema metafísico basado en el Ser y la lógica de la Identidad”.

ser reconocida, entre el arte de la política y el de la poesía, como *σοφία* en una obra tan importante como *Ap.*, 22d3-4.²⁰ En *Laques*, *Protágoras*, *Eutidemo*, *República* y *Teeteto*, Platón se sirve del modelo de distintas áreas de experticia, exemplificado por carpinteros, flautistas, médicos y pilotos, a fin de demostrar que *σοφία* goza de cierto estándar de preparación y experiencia, fundamental para establecer un criterio de verdad no relativo. Por otro lado, si bien es verdad que Platón no incorpora el aspecto de la inteligencia estocástica, que incluye la astucia, la rapidez, la agudeza, tampoco lo condena.²¹ De hecho, en la *República*, cuando se define la naturaleza del filósofo, repite con frecuencia que el candidato ideal posee una serie de cualidades mentales, como la rapidez, la agudeza y la buena memoria. En el libro V, el filósofo es descrito a menudo como alguien con facilidad de aprendizaje (*εύμαθής*) y buena memoria (*μνήμων*).²² Platón definitivamente evalúa éstos como atributos deseables en el filósofo, aún cuando reconoce que en general no son compatibles con los buenos temperamentos:

Εύμαθείς καὶ μνήμωνες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὄξείς καὶ ὄσα ἄλλα τούτοις ἔπεται οὖσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἄμα φύεσθαι τὰς νεανικούς τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοιτε κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν, ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὄξεύτητος φέρονται ὅπῃ ἀν τύχωσιν, καὶ τὸ βέβαιον ἄπαν αὐτῶν ἔξοιχται (R., 503c1-6, ed. 2003).

La facilidad de aprender, la memoria, la sagacidad, la vivacidad y cuantas cosas siguen a estas, el vigor mental y la grandeza de espíritu, no suelen crecer, bien lo sabes, junto con una disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia; sino que quienes las poseen son llevados azarosamente por su vivacidad y se les escapa todo lo constante.²³

Este tipo de evaluación se repite en el *Teeteto*, cuando Teodoro introduce a Teeteto como un estudiante excepcional en virtud de su rapidez para aprender y su buen carácter, dos atributos que en general no van juntos (*Tht.*, 144a3). Este punto nos sirve sobre todo para comprender que no es que Platón rechace sin más los atributos de la inteligencia, sino que más bien los subordina o instrumentaliza. Montiglio capta la ambigüedad que hay en torno a estas cualidades en la obra de Platón:

²⁰ A diferencia de los políticos y los poetas, Sócrates reconoce que los artesanos son *σοφώτεροι* con respecto a su arte. No logran ser *σοφοί* en un sentido absoluto porque dicen saber más de lo que efectivamente saben.

²¹ Por lo demás, identificar la inteligencia característica de Odiseo como estocástica también es discutible. Barnouw 2004, por ejemplo, defiende una conceptualización de la *μῆτις* del Laertida en términos de pensamiento reflexivo, capaz de anticipar y planificar.

²² Cf. R., 486c3, 486d2, 487a3, 494b1-2, 503c1. Hay pasajes que consideran el movimiento y la rapidez como un aspecto positivo de las competencias intelectuales. Cf. *Cra.*, 411d4, ed. 1900; *Tht.*, 153b9, y *Chrm.*, 160a1, ed. 1903.

²³ Trad. de Eggers Lan 1986.

Plato's reluctance to endorse μῆτις suggests that he is caught between approval of that quality for its usefulness in the difficult navigation of life and philosophy and rejection of it on moral grounds. The hesitant promotion of Odysseus' πολυτροπία in the *Phaedrus* and the *Lesser Hippias*, joint with the indictment of his actions and the questioning of his wisdom in the *Apology*, seems to indicate that Plato grappled with the commonplace view that condemned Odysseus' intelligence, eloquence, and inventiveness for their immoral applications, but ultimately did not settle on a positive evaluation of Odysseus against that view (Montiglio 2011, p. 47).²⁴

No podemos sino estar de acuerdo con lo que asevera Montiglio, en particular con respecto a la inteligencia de Odiseo. La falta de tratamiento sistemático de estas cualidades en Platón es indiscutible. Sin embargo, no consideramos que la falta de tratamiento descance en la censura moral, sino más bien en una cierta indiferencia. Nos atrevemos a sugerir que la razón por la que los atributos de inteligencia no tienen un lugar prominente en la filosofía de Platón es simplemente porque no juegan un rol significativo en ninguna de sus doctrinas. Ser inteligente, agudo y rápido son todos atributos deseables, pero podemos estar seguros de que Platón no pone a σοφία entre éstos. Incluso cuando no es central en su filosofía, la evidencia parece demostrar que Platón considera que los atributos propios de este tipo de inteligencia son: *i*) cualidades, *ii*) no integrales al carácter moral de una persona, *iii*) en conflicto con otras cualidades. Resulta claro que, en el contexto de R., VI, dichas características son evaluadas positivamente por su potencial para facilitar el aprendizaje, mas vemos cómo en el libro VII —luego de que el símil de la caverna ha sido descrito y explicado, y la importancia de la educación filosófica ha sido establecida— Sócrates advierte que φρόνησις, comprendida como δύναμις, puede dirigirse a cualquier propósito, bueno o malo. Para ilustrar el caso, Sócrates ofrece el ejemplo de aquellos a los que se les llama πονηροί σοφοί (519a2). Viene al caso esta cita:

Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὅντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονήσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὁ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὀφέλιμον καὶ ἄχριστον αὐτὸν βλαβερὸν γίγνεται. ἡ οὖπω ἐννεόκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾶ ταῦτα ἐφ' ἄτέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν,

²⁴ Nuestra traducción: “La reticencia de Platón para incluir μῆτις sugiere que está atrapado entre la aprobación de esta cualidad por su uso en la difícil navegación de la vida y la filosofía, y el rechazo de ésta en el plano moral. La dudosa promoción de πολυτροπία de Odiseo en el *Fedro* y el *Hipias Menor*, junto con la imputación de sus acciones y el cuestionamiento de su sabiduría en la *Apología*, parece indicar que Platón luchó contra el lugar común que condena la inteligencia de Odiseo por sus aplicaciones morales, pero finalmente tampoco se decidió a dar una evaluación positiva de Odiseo para cuestionar esa visión”.

κακίᾳ δ' ἡναγκασμένον ὑπῆρχεν, ὥστε ὅσῳ ἀν ὁξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείῳ κακὰ ἐργάζόμενον; (R., 518d9-519a6, ed. 1902).

Ciertamente, las otras denominadas “excelencias” del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial. ¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?²⁵

La consecuencia inmediata es que la potencia de la inteligencia, incluso cuando se considera un instrumento fundamental para el aprendizaje, por sí misma no garantiza un uso adecuado, lo que en este contexto ilustra la importancia de la educación filosófica. El verdadero filósofo tiende hacia un objeto, lo uno, “lo en sí”, la Idea.

V. ΣΟΦΙΑ COMO CONOCIMIENTO

Proponemos que la distinción relevante para comprender en mayor medida la apropiación platónica de οσοφία es entre el ámbito del saber, entendido en un sentido amplio como el conocimiento de algo (teórico o práctico), y el ámbito de la inteligencia, entendido en un sentido amplio como capacidad mental. Por supuesto, estos ámbitos no son completamente separables, y es un tema controversial en la filosofía de la mente y en la teoría de la inteligencia. Sin embargo, sugerimos un criterio que está en la base de la propuesta de Gilbert Ryle en *The Concept of Mind*, uno de los primeros en abarcar este tema: cuando nos referimos a cualidades de la mente y llamamos a alguien ‘agudo’, ‘rápido’, ‘perspicaz’, ‘astuto’ o ‘inventivo’, la descripción no le atribuye el conocimiento de cierta verdad, sino la habilidad para hacer ciertas cosas: “It is of first-rate importance to notice from the start that stupidity is not the same thing, or the same sort of thing, as ignorance. There is no incompatibility between being well-informed and being silly, and a person who has a good nose for arguments and jokes may have a bad head for facts” (Ryle 1949, p. 26).²⁶ Por lo mismo, dice Ryle: “[w]hen

²⁵ Trad. de Eggers Lan 1986.

²⁶ Nuestra traducción: “Es de primera importancia notar desde el comienzo que la estupidez no es la misma cosa, o el mismo tipo de cosa, que la ignorancia. No hay ninguna incompatibilidad entre estar bien informado y ser tonto, y una persona que tiene buen olfato para los argumentos y los chistes puede tener mala cabeza para los datos”.

a person is described by one or other of the intelligence-epithets such as ‘shrewd’ or ‘silly’, ‘prudent’ or ‘imprudent’, the description imputes to him not the knowledge, or ignorance, of this or that truth but the ability, or inability, to do certain sort of things” (Ryle 1949, p. 28).²⁷ Esto significa que las manifestaciones de inteligencia no suponen un compromiso epistémico con la verdad. Ryle insiste en la diferencia porque cree que en la tradición filosófica se ha tramado lo que llama “leyenda intelectualista”, la cual reduce las operaciones de la inteligencia a operaciones racionales de la mente. De esto se desprende una serie de distinciones y consecuencias que no es necesario tratar en este artículo.²⁸

No sería ni justo ni acertado aplicar la distinción tal como la describe Ryle; de hecho, algunos dogmas de la leyenda intelectualista que dicho estudiioso quiere desmitificar son imputables a Platón.²⁹ Lo que propongo es que Platón advierte la diferencia básica entre cualidades de la mente y posesión de conocimiento, y privilegia una concepción de *σοφία* en términos de lo segundo. Esto no significa que el aspecto de la inteligencia no esté presente. Tampoco implica que *σοφία* se reduzca a la comprensión de proposiciones verdaderas. La clave está en entender que, mientras el conocimiento tiene un correlato o un objeto determinado, la inteligencia se manifiesta en la habilidad o capacidad para hacer ciertas cosas. Si bien ambas pueden convergir —ciertamente la inteligencia se usa para la obtención, asimilación y aplicación de conocimiento— no se puede decir que la inteligencia se dirige necesariamente al conocimiento de cierta verdad. Esto es lo que importa para el análisis: *σοφός* y *σοφία*, como lo demuestran algunos ejemplos de la literatura antigua, pueden referirse a la astucia de alguien que logra engañar a otro, o a la rapidez de alguien que descifra un acertijo o el genio inventivo de quien planea una venganza; así, la posesión de cualidades mentales —ser rápido, agudo o astuto— no garantiza en ninguna medida el propósito para el que estas cualidades se aplican: para engañar o para ser injusto o deshonesto, o para cometer un crimen. Como afirma Kenneth James Dover en su libro sobre la moral popular en tiempos de Platón y Aristóteles:

Intelligence is indispensable for choosing the right means to an end, but the intelligent do not always choose good ends; a person of extraordinary ability in

²⁷ Nuestra traducción: “Cuando una persona es descrita por uno u otro epíteto de inteligencia como ‘astuto’ o ‘tonto’ o ‘prudente’ o ‘imprudente’, la descripción no le imputa conocimiento o ignorancia sino la capacidad o incapacidad para hacer ciertas cosas”.

²⁸ Por ejemplo, el hecho de que la distinción entre inteligencia y conocimiento se establezca en términos de *know-how* y *know-that*.

²⁹ Entendida como conocimiento, *σοφία* incluye aspectos de *know-how* y *know-that*; en consecuencia, la distinción de Ryle 1945 y 1949 no es operativa en Platón. Dicha teoría hoy es debatida, en particular la demarcación entre *know-how* concebida como habilidad y *know-that* como conocimiento proposicional. Para profundizar en este tema, cf. Stanley 2011, Snowden 2011 y Burnyeat 2011.

the drawing of inferences, with an extraordinary sharp eye for relevance, may be selfish, cowardly, mean, callous or unreliable, while a halfwit may be helpful and kind and do his utmost to be good, with success so long as the complexities of a situation do not disguise the issue (1974, pp. 116-117).³⁰

Si bien el conocimiento por sí mismo, esto es, saber más, tampoco compromete un único propósito en el contexto de la filosofía de Platón, la contemplación de ciertos objetos, por ejemplo, la Idea de Bien o de Belleza, no admite un ejercicio racional que pueda conducir al error o al vicio pues supone un compromiso epistemológico con la verdad y moral con el bien. El conocimiento es siempre conocimiento de algo, es siempre relacional.³¹ El punto central del argumento es que al definir σοφία en términos de conocimiento, Platón puede preguntar “¿qué es lo que sabe el σοφός?”³² La pregunta por el objeto de conocimiento (y su valor) es significativa porque permite a Platón calificar la σοφία, esto es crucial para distinguir la σοφία de los diferentes expertos en sus distintos ámbitos: la σοφία socrática, la σοφία aparente y la σοφία divina. Esto se deja ver especialmente en la *Apología*, donde la σοφία real se diferencia de la σοφία aparente por un conocimiento de las cosas más importantes o más valiosas (*Ap.*, 21d4, 22c3, 22d7). Por nuestra parte, sugerimos que Platón mantiene el significado de σοφία en la esfera del conocimiento, donde puede calificar el objeto de saber. Existen algunos patrones relevantes en los textos que dan cuenta de esto, a continuación enumeramos los más significativos:

1. La relación entre σοφία y ἐπιστήμη, y la oposición entre σοφία y ἀμαθία, entendida como ignorancia o falta de conocimiento.³³

³⁰ Nuestra traducción: “La inteligencia es indispensable para alcanzar los medios correctos para un propósito, pero la persona inteligente no siempre elige buenos propósitos; una persona con una habilidad extraordinaria para hacer inferencias, con un ojo extraordinariamente agudo para detectar relevancia, puede ser egoísta, cobarde, insensible, cruel o poco fiable, mientras una persona tonta puede ser servicial, amable y hacer todo lo posible para ser buena, con éxito en la medida en que las complejidades de la situación no oculten el problema”.

³¹ La δόξα, por supuesto, también es relacional. Éste no es un criterio que distingue al conocimiento de la δόξα, pero sí al conocimiento de la inteligencia como atributo de carácter. Para que haya propiamente conocimiento tiene que existir al menos opinión verdadera, esto responde a ciertas condiciones que se discuten tanto en el *Menón* como en el *Teeteto*.

³² Esto no desplaza la pregunta de cómo conoce el σοφός, i. e. las condiciones epistemológicas de verdad, que incluye los estados de creencia del sujeto. Pero sí es destacable la posición prioritaria del objeto del saber que garantiza en buena medida una aprehensión correcta y estable de la realidad. De esta manera, si bien puede admitirse la experticia de los artesanos como σοφία, ésta no constituye σοφία en el más alto grado, pues en Platón hay una valuación del objeto, de “las cosas más importantes” (cf. *Ap.*, 22d4-e1).

³³ Ésta no establece que haya sinonimia, si bien coinciden con cierta regularidad y en pasajes de importancia filosófica. Cf. e. g. *Tht.*, 145d7-e7; *R.*, 350c10-11, 429a1-3; *Euthd.*, 275d4; *Smp.*, 202a.

2. Clasificación de tipos de σοφία: comúnmente, cuando se habla del σοφός, se dice que es σοφός con respecto a algo. Así, el saber del σοφός se restringe a un área de conocimiento. Esto es importante para determinar, por ejemplo, que Sócrates es un tipo de σοφός, porque posee cierto conocimiento, o, en un caso similar, para distinguir al σοφός en sentido relativo, i. e. que demuestre un saber con respecto a algo (medicina, matemáticas, música, etcétera) del σοφός en sentido absoluto.³⁴
3. La posibilidad de volverse σοφώτερος: esto es algo que Platón, en principio, defiende, sobre todo en la medida en que garantiza la posibilidad de aprendizaje y también para ilustrar la importancia del estado intermedio del filósofo entre ἀμαθία y σοφία.³⁵
4. La caracterización del σοφός como intelectual: por lo general, en términos de caracterización, el σοφός da lugar a dos figuras, la del astuto, que se ve en Odiseo en la tradición post-homérica, y el σοφός intelectual, que encarna la figura de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes. Es importante distinguir esto, pues Platón se esfuerza más por reivindicar la figura del intelectual que personifica el σοφός.³⁶

Nuestro argumento es que ninguna de estas características podría darse en una conceptualización de σοφία como atributo de inteligencia.

VI. CONCLUSIÓN

En el presente análisis hemos intentado dar una posible respuesta a la pregunta sobre el rol que tendría la astucia en la conceptualización platónica de σοφία, teniendo en cuenta que éste es un elemento que se encuentra claramente presente en representaciones de σοφία y caracterizaciones del σοφός en la literatura griega, de modo conspicuo en el caso de Antístenes, filósofo socrático y rival teórico de Platón. El estudio comenzó por establecer algunos aspectos importantes en torno al significado de σοφία y su valor filosófico. El punto relevante en esa sección fue determinar que ésta es una noción sumamente contenciosa, pero con un fuerte sentido honorífico, lo cual, en el contexto de la filosofía, obedece sobre todo a su compromiso con la verdad y el bien.

Luego se observó que la astucia, la versatilidad, i. e. la inteligencia como atributo de carácter que representa Odiseo de manera icónica en la tradición,

³⁴ Cf. Pl., *Tht.*, 145e3.

³⁵ Cf. Pl., *Tht.*, 170a7-9. La expresión σοφός γίγνεσθαι se encuentra regularmente en los diálogos. Cf. *Phd.*, 90c2; *Tht.*, 145d8, 173b3; *Stat.*, 290b2, ed. 1900; *Phlb.*, 17e1, ed. 1901; *Smp.*, 204a1; *Ly.*, 210d1, ed. 1903; *Euthd.*, 282b6, 282e5, 283b5, 283c6, 283d1; *Alc.*, 118c4, 119a3, ed. 1901; *Phdr.*, 243b3; *Cra.*, 399a5; *Euthph.*, 9a2, ed. 1900; *Grg.*, 487d1; *Men.*, 93e3, 1903; *R.*, 502d4; *Ti.*, 21c1.

³⁶ Cf. Pl., *Ap.*, *Tht.* y *R.*

bien puede ser conceptualizada como *σοφία* en un sistema filosófico que la avale como una cualidad que sirve al propósito de la verdad y del bien, como en el ejemplo de Antístenes. Éste no es el caso en un sistema filosófico, como el de Platón, donde la versatilidad y la astucia son competencias deseables, pero no suponen un compromiso con la verdad y el bien.

De esta manera determinamos cómo dichos atributos se excluyen de la conceptualización de *σοφία*, aclarando que la falta de tratamiento sistemático de atributos de la inteligencia, tales como πολυτροπία o μῆτις, en el corpus platónico no indica forzosamente censura o condena en nombre de la moral o la verdad. En la medida en que estos atributos se presentan como cualidades mentales, no es que carezcan de valor, sino que únicamente tienen valor instrumental. Al comparar el caso de Antístenes con el de Platón, observamos que, si bien ambos filósofos vinculan la *σοφία* con la verdad y el bien, la filosofía platónica no lo hace desde las condiciones o características del sujeto que conoce, con sus dotes naturales, sino desde la naturaleza (divina y eterna) del objeto que, dentro de su filosofía, se aspira a conocer.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ARISTOPHANES, *Clouds*, ed. Kenneth J. Dover, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, recognovit breveque adnotatione critica instruxit Ingram Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, 2 vols., ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- ARISTOTELIS *Opera*, vol. 12, Select fragments, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, ed. Hermann Diels and Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1951 (6th edn.).
- DIOPENIS LAERTII *Vitae philosophorum*, ed. Herbert Strainge Long, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- EURIPIDIS *Fabulae*, vol. 3, ed. Gilbert Murray, Oxford, Clarendon Press, 1902.
- HERODOTI *Historiae*, vol. 1, ed. Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- HIPPOCRATIS *De Vetere Medicina*, vol. 2, ed. Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- HOMERI *Odyssea*, ed. Peter von der Mühl, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- HOMERI *Ilias*, vol. 1, ed. Martin L. West, Stuttgart-Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1998.
- PINDARI *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*, ed. William H. Race, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

- PINDARI *Olympian Odes. Pythian Odes*, ed. William H. Race, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. IV, *La República*, intr., trad. y notas Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- PLATONIS *Opera*, vol. 1, *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900.
- PLATONIS *Opera*, vol. 2, *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades 1 and 2, Hipparchus, Amatores*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1901.
- PLATONIS *Opera*, vol. 4, *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1902.
- PLATONIS *Opera*, vol. 3, *Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- PLATONIS *Opera*, vol. 5, *Leges*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- PLATONIS *Rerum publicarum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Simon Roelof Slings, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- PORPHYRII *Quaestitionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, textes, transl. et comm. Hermann Schrader, Leipzig, Teubner, 1890.
- SENECAE *Epistulæ*, vol. 2, *Epistles 66-92*, transl. Richard M. Gummere, Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- SOPHOCLIS *Opera*, vol. 2, ed. Alphonse Dain and Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- THEOGNIS *Elegy and iambus: Being the remains of all the Greek elegiac and iambic poets from Callinus to Crates, excepting the choliambic writers, with the Anacreontes*, ed. John Maxwell Edmonds, London, Heinemann, 1931.

Fuentes modernas

- ADAMS, Don, “Socrates *polutropos*?” , *Apeiron*, 43/1, 2010, pp. 33-61.
- BARNOUW, Jeffrey, *Odysseus, Hero of Practical Intelligence. Deliberation and Signs in Homer's Odyssey*, Lanham, University Press of America, 2004.
- BLONDELL, Ruby, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BLUNDELL, Mary Whitlock, “Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*”, in James Carl Klagge y Nicholas D. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 131-172.
- BRANCACCI, Aldo, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- BURNEYAT, Myles, “Episteme”, in Benjamin Morison and Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 3-29.

- DETIENNE, Marcel, and Jean-Pierre VERNANT, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, transl. Janet Lloyd, Hassocks, Harvester Press, 1978.
- DOVER, Kenneth James, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974.
- FORD, Andrew L., *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- IRWIN, Terence, “Socrates and the Tragic Hero”, in Pietro Pucci (ed.), *Language and the Tragic Hero: Essays in Greek Tragedy in Honor of Gordon M. Kirkwood*, Atlanta, Scholars Press, 1988, pp. 55-83.
- KOFMAN, Sara, “Beyond Aporia”, in Andrew Benjamin (ed.), *Post-Structuralist Classics*, London, Rutledge, 1988, pp. 7-44.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- MÁRSICO, Claudia, *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2011.
- MONTIGLIO, Silvia, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011.
- NEHAMAS, Alexander, “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”, *History of Philosophy Quarterly*, 7/1, 1990, pp. 3-16.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson, “Sages, Sophists, and Philosophers: Greek Wisdom Literature”, in Oliver Taplin (ed.), *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 156-191.
- RYLE, Gilbert, “Knowing how and knowing that: the presidential address”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46/1, 1945, pp. 1-16.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1949.
- SILVA, Trinidad, *Naming the Wise: the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato*, thesis for the degree of PhD in Classics, London, University College London, 2017.
- SNOWDON, Paul F., “Rylean Arguments: Ancient and Modern”, in John Bengson and Marc A. Moffett (eds.), *Knowing how: Essays on Knowledge, Mind and Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 59-79.
- STANLEY, Jason, *Know How*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- TELL, Hakan, *Plato’s Counterfeit Sophists*, Washington, Center for Hellenic Studies (Hellenic Studies, 44), 2011.
- TODD, Stephen, *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- WALLACE, Robert W., “Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens”, in Alan Boegehold and Adele Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 205-238.
- WEISS, Roslyn, “Ο Άγαθός as Ο Δυνατός in the *Hippias Minor*”, *The Classical Quarterly*, 31/2, 1981, pp. 287-304.

* * *

TRINIDAD SILVA IRARRÁZVAL obtuvo el título de licenciada en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (2008), el de Máster en Estudios Clásicos (2011) y el de PhD en Filosofía Antigua (2017) en el Departamento de Greek & Latin del University College London. Fue profesora asociada en el Departamento de Filosofía, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (2017-2018) y actualmente es profesora e investigadora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Sus líneas de investigación son particularmente Platón, los filósofos socráticos y escuelas helenísticas.