

Autoconocimiento y creación de un cosmos. Dimensiones de la σοφία en el pensamiento de Platón*

Salvatore Lavecchia
Università degli Studi di Udine

Resumen: A pesar de que el concepto de *sophia* ocupa un lugar central en el pensamiento de Platón, hasta ahora no se han analizado adecuadamente los pocos pasajes de los diálogos platónicos en los que este concepto se examina directamente. A partir de estos pasajes, se puede mostrar que la *sophia* es una unidad viva de *conocimiento* y *acción* basada en la experiencia del principio supremo, esto es, del Bien. Esta experiencia lleva al hombre a trascenderse a sí mismo y volverse semejante al Intelecto (*nous*) que crea y guía al universo. De esta manera, el hombre se vuelve capaz de transformar la propia vida en un *cosmos* que, permeado por el Bien, se revela como una manifestación de la verdadera belleza.

Palabras clave: conocimiento de sí mismo, ética, experiencia del principio, cosmología, belleza

Abstract: "Self-knowledge and Creation of a Cosmos. Dimensions of σοφία in Plato's Thought". Even though the concept of *sophia* holds a central role in Plato's thought, the few passages of the Platonic dialogues in which this concept is examined directly have not been adequately analyzed until now. In the consideration of these passages, one can prove that *sophia* is a living unity of *knowledge* and *action* based on the experience of the supreme principle, that is, of the Good. This experience leads man to transcend himself and to become similar to the Intellect (*nous*) that creates and guides the universe. This way, man becomes capable of transforming his own life into a *cosmos* that, permeated by the Good, reveals itself as a manifestation of true beauty.

Key words: knowledge of oneself, ethics, experience of the principle, cosmology, beauty

* La presente exposición ofrece un esbozo de un estudio sistemático del concepto de σοφία en la obra de Platón. Se entiende como un estímulo inicial para el diálogo sobre un tema central del pensamiento platónico, al cual sorprendentemente se le ha prestado poca atención en los estudios especializados. Por razones de espacio, no pretendo aquí ofrecer una exposición detallada. Las referencias bibliográficas se limitan a lo esencial y se deja de lado toda consideración metodológica o de historia conceptual. Los siguientes desarrollos se concentran exclusivamente en la caracterización platónica de la *verdadera* y *suprema* σοφία, sin examinar las confrontaciones con las formas inferiores o supuestas de σοφία que tienen lugar en muchos pasajes de los diálogos platónicos (por ejemplo, en *Apología* y *Eutidemo*). Además, renuncio a toda reflexión léxica sobre las

La sabiduría es ciencia moral y arte.

Novalis

Algunos pasajes de los diálogos de Platón contienen una concisa caracterización de la σοφία que hasta ahora no ha recibido el peso que le corresponde en la consideración de la concepción platónica de la filosofía. En esos pasajes, la σοφία aparece de un modo particularmente marcado como una potencia fundada en el conocimiento y que se manifiesta de manera inmediata como producción de cosmicidad¹, tanto en el individuo como en la comunidad política y en el universo (cf. *República*, 443c9-444a2; *Filebo*, 30a9-c7)². La actividad productora de un cosmos propia de un individuo que dispone de σοφία consiste en la creación de un todo que constituye una manifestación verdadera de la naturaleza misma de ese individuo y del mundo que lo rodea. Teniendo esto en mente, se explica la íntima relación entre la σοφία y el *autoconocimiento*, a la cual aluden algunos pasajes del *Corpus platonicum* (cf. *Alcibiades 1*, 132d1-133c7; *Filebo*, 48c2-49a6)³; el *autoconocimiento* siempre implica en estos casos una relación armónica y *concordantemente cósmica*

diferencias exactas de significado entre σοφία y φρόνησις. En cuanto al significado filosófico más profundo de ambos términos, solamente quiero indicar que φρόνησις designa la actividad del νοῦς, mientras que σοφία se refiere más bien a la manifestación concreta de esa actividad. Sobre los diversos matices del concepto φρόνησις en Platón, cf. Hirschberger, Johannes, “Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate”, en: *Philologus Supplementband*, XXV, 1 (1932); Schaefer, H.J., *Phronesis bei Platon*, Bochum: Studienverlag Brockmeyer, 1981. Faltan estudios comparables sobre el concepto de σοφία.

¹ “Cosmicidad” alude a la manifestación de un orden justo por el cual se crea un todo (ὅλον) que vive en armonía con su propia naturaleza y con la naturaleza de sus propios elementos constitutivos. Las expresiones *constructora de un cosmos* o *cosmogónico*, que aparecen a continuación, se refieren a una actividad que produce un orden semejante o un *cosmos*.

² Para el caso de la obra de Platón, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente, precedida del título, en el cuerpo del texto (*N. de los Eds.*).

³ Una primera introducción a la problemática del autoconocimiento o de la autoconsciencia en Platón se encuentra en Le Moli, A., *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2005; Napolitano Valditara, Linda M., “Il sapere dell'anima: Platone e il problema della consapevolezza di sé”, en: Migliori, Maurizio y otros (eds.), *Interiorità e anima: la*

con el todo, en la que se encuentra inserto quien se conoce a sí mismo (cf. *Fedro*, 269e-270e)⁴. Esta relación *productora de orden* que el σοφός mantiene consigo mismo y con el mundo la identifica expresamente Platón con la forma suprema de justicia y de virtud (cf. *República*, 443c9-444a2; *Alcibíades 1*, 133b7-c7). La σοφία se muestra como el saber que transforma al sabio en una revelación del Bien que se conoce a sí misma. Desde esta perspectiva, la filosofía de Platón se configura como el impulso hacia la integración del *conocimiento de la verdad* y la *acción conforme al Bien*, que inmediatamente se convierte en una *creación de belleza*. Las páginas que siguen constituyen un intento por mostrar la unidad de *epistemología, ética y estética*⁵ a la que nos referimos de esta manera.

1. Σοφία microcósmica y macrocósmica: *República*, *Filebo*, *Timeo*

1.1. Σοφία como constructora de un κόσμος en el individuo y en la comunidad política (*República*)

Un pasaje central del diálogo sobre la justicia que es puesto en escena en *República* contiene la caracterización probablemente más clara de la σοφία en la obra de Platón (cf. *República*, 443c9-444a2). Sócrates acaba de terminar la exposición de la Ciudad-Estado justa que él ha propuesto como analogía de la justicia en el alma individual y como guía hacia el arquetipo de toda justicia. Antes de que el diálogo pase a la determinación de la esencia del gobernante justo y, de este modo, de la figura del filósofo, Sócrates hace un resumen del sentido de su propia exposición. Nos encontramos, por tanto, en el punto de encuentro de los dos temas principales de la *República*, entre la descripción de la constitución justa y la explicitación de su significado más profundo a la luz de la filosofía.

Sócrates dice explícitamente que su exposición de la Ciudad-Estado justa solo ofrece una *imagen* de la justicia (*ibid.*, 443c4-5: εἰδωλόν τι τῆς

“*psyché*” in Platone, Milán: Vita e Pensiero, 2007, pp. 165-200 (contiene una bibliografía exhaustiva).

⁴ En este pasaje del *Fedro*, se considera al conocimiento del Todo (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως) o del universo, que incluye al alma (cf. *ibid.*, 270c1-2), como presupuesto del verdadero conocimiento del alma. Como interpretación, cf. Szlezák, Thomas A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, pp. 39-40, 45, 103, 138, 148, 193.

⁵ Esta unidad ha sido recientemente destacada en Delcomminette, Sylvain, *Le Philèbe de Platon. Introduction a l'agathologia platonicienne*, Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 635-637.

δικαιοσύνης). Pero en cuanto a la *verdad* (*ibid.*, 443c9: τὸ δέ γε ἄληθές;), la justicia no se refiere a la acción exterior del individuo, sino a la *interior* (*ibid.*, 443c10-d1: οὐ περὶ τὴν ἔξω πρόξιν... ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός). En verdad, la justicia se refiere al *agente en sí* de la acción, a su verdadera identidad y a los asuntos concernientes a su esencia (*ibid.*, 443d1: περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ). Ella consiste en que el individuo que actúa no permite que ninguno de los aspectos constitutivos de su alma haga lo que no le corresponde (*ibid.*, 443d2: τὸ ἀλλότρια). El justo no permite que ningún aspecto del alma se inmiscuya en los asuntos de otro aspecto suyo (*cf. ibid.*, 443d1-3); o mejor dicho, en su relación con las cosas que pertenecen a su propia esencia, el justo produce una disposición conforme al Bien (*ibid.*, 443d3-4: τὰ οἰκεῖα εὐ θέμενον). De este modo se convierte en señor de sí mismo, esto es, establece un orden justo, un *cosmos* en la estructura de su propia alma (*ibid.*, 443d4: ὄφρα ξαντα... αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα). De esa manera, el justo se vuelve un *amigo* de sí mismo (*ibid.*, 443d5: φίλον γενόμενον ἑαυτῷ). Las tres partes de su alma, con tendencias opuestas entre sí, las *armoniza* (*ibid.*, 443d5: συναρμόσαντα), enlazándolas entre sí (*ibid.*, 443e1: συνδήσαντα), en conformidad con su esencia. En consecuencia, de *múltiple* se hace *uno* y se constituye así en una unidad formada a partir de la multiplicidad de sus elementos constitutivos (*ibid.*, 443e1: ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), alcanzando un modo de pensar saludable, medido, que lo afina conforme a la armonía propia de su esencia (*ibid.*, 443e2: σῶφρον καὶ ἡρμοσμένον). Consecuentemente, en cada acción, tanto en la esfera privada como en la pública, el justo procederá de tal manera que considerará y denominará justa y bella (*ibid.*, 443e5: δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρόξιν) solo a la acción que colabore con la condición que acabamos de describir (*cf. ibid.*, 443e2-6). Y caracterizará como *σοφία* solo al saber o a la ciencia (ἐπιστήμη) que preside una acción semejante (*cf. ibid.*, 443e6-7); por el contrario, considerará injusta (ἄδικον) a toda acción que destruya en el individuo la condición de unidad con la propia esencia, e ignorancia (ἄμαθίαν) a la opinión que rige una acción de esa naturaleza (*cf. ibid.*, 443e7-444a2).

146 Mediante la imagen que acabamos de esbozar, la *σοφία* se revela como el saber que subyace a toda acción verdaderamente justa, a toda acción que corresponde a la esencia del agente. Sin este saber es imposible una justicia verdadera, si tenemos en cuenta que la justicia, como se enfatiza a menudo en *República*, consiste en que el agente hace lo suyo propio o lo que pertenece a su naturaleza (τὰ αὐτοῦ πράττει)⁶. Consecuentemente, *σοφία* es el saber que

⁶ Por ejemplo: Platón, *República*, 433b4, 433d8-e1, 433e12-434a1, 441d8-e2, 443b1-6.

produce el *orden* (*kosmos*), que armoniza con la verdadera esencia del individuo actuante; es el saber que transforma al sujeto sapiente en una revelación de su verdadera naturaleza. Bajo el efecto de ese saber, el fundamento esencial y, en primera instancia, exclusivamente *interior* del agente, esto es, el *hombre interior* (*ibid.*, 589a7-b1: ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος), penetra lo *exterior* del individuo y lo conduce a aquella *amistad con lo interior*, que, como sugiere la plegaria de Sócrates al final del *Fedro* (cf. 279b9-c1)⁷, determina la vida del σοφός o del *verdadero amigo de sí mismo*⁸.

La amistad del σοφός consigo mismo se ve inmediatamente reflejada en el *cosmos* de la constitución política justa y gobernada por el σοφός, que no por casualidad es caracterizada en la *República* como una comunidad de *iguales y amigos* (*República*, 590d5-6: εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι... καὶ φίλοι). La ciudad justa es aquella comunidad que, concebida y constituida en perfecta analogía con la esencia del alma humana⁹, alcanza mediante la obra de la σοφία una *óptima* relación consigo misma y con las otras ciudades (cf. *ibid.*, 428c11-429a3)¹⁰. De esta manera, se vuelve evidente la razón por la cual el *filósofo*, esto es, el que busca y alcanza la σοφία, es presentado en *República* como el único individuo que puede hacer un *cosmos* de la comunidad política. Solo el *sabio* y *sapiente* puede salvarse a sí mismo y a la ciudad, pues, tal como dice claramente *Leyes*, la σοφία suprema es la forma más bella y elevada de *concordancia* (συμφωνία) del alma consigo misma, por cuya obra se puede *conservar* al individuo y la ciudad (cf. *Leyes*, 689a1-d)¹¹.

⁷ ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. Como interpretación cf. Gaiser, Konrad, "Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des Phaidros", en: *Rheinisches Museum*, CXXXII (1989), pp. 105-140, en especial pp. 110-116.

⁸ φίλον ἑαυτῶ, en la caracterización del σοφός que acabamos de mencionar.

⁹ Por ejemplo: Platón, *República*, 367e6-374a, 441c5-d10, 472c7-d1, 541b2-3, 543c8-d1, 544a2 ss, 544d6-e, 576c6 ss, 577c1-3, 577d1-3, 580d3-4. Sobre esta analogía cf. Anderson, T.J., *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971; Blössner, Norbert, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons Politeia*, Stuttgart: Steiner, 1997, pp. 152-213; Vegetti, Mario, *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento*, Nápoles: Bibliopolis, 1998, vol. III, pp. 11-45; Ferrari, G.R.F., *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin: Academia, 2003.

¹⁰ En este pasaje se caracteriza a σοφία como la ἐπιστήμη por la cual la ciudad αὐτή τε πρὸς αὐτήν ... ἄριστα ὁμιλοῖ.

¹¹ Especialmente: Platón, *Leyes*, 689d6-9: ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν μεγίστη δικαιοσύνη ἂν λέγοιτο σοφία, ἦς... ὁ δὲ ὑπολειπόμενος οἰκοφθόρος καὶ περὶ πόλιν οὐδαμῆ σωτήρ. Sobre el trasfondo filosófico de este pasaje, véase ahora: Panno, G., *Dionisiaco e Alterità nelle "Leggi" di Platone. Ordine del Corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milán: Vita e Pensiero, 2007, pp. 144-145 y 255-256.

Mas, ¿cómo se construye la sustancia concreta de la σοφία? O, dicho de otra manera, ¿a partir de qué fundamento originario se genera ella? En la *República*, Platón responde claramente a esta cuestión. Aquellos que aspiran a esta σοφία verdadera, los *filósofos*, siempre configuran su pensamiento y su acción propios conforme a los arquetipos inteligibles de toda justicia y de todo orden justo; llevados por su visión espiritual, imitan (*República*, 500c5, 7: μιμῆσθαι) su vida arquetípica, justa, y de este modo se hacen semejantes a ellos (*ibid.*, 500c5: ἄφομοιοῦσθαι). Consecuentemente se vuelven *divinos* y *cósmicos* (*ibid.*, 500c9-d1: κόσμιός τε καὶ θεῖος... γίγνεται), esto es, su vida se convierte en una manifestación del orden justo propio del mundo divino y los dioses (*ibid.*, 500c2-d2¹²). Mediante un amor a la sabiduría, siempre admirable y que no desfallece jamás (*ibid.*, 500c6: ἀγάμενος; *ibid.*, 490b2: οὐδ' ὀπολήγοι τοῦ ἔρωτος...), se *une* el filósofo con *lo que verdaderamente es* (*ibid.*, 490b5: πλεσιάσας καὶ μιγεῖς τῷ ὄντι ὄντως), adquiere la potencia para *engendrar inteligencia y verdad* y alcanza así la forma más *verdadera* de vida (*ibid.*, 490b5-6: γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη).

La *verdadera vida* para el hombre consiste en dejarse permear por el ser verdadero, por lo divino, y, de este modo, engendrar la sustancia del *cosmos* que lo transforma en una manifestación de la σοφία o de la justicia. El fundamento originario a partir del cual surgen la potencia y la sustancia para este acto creador es el Bien, el principio absoluto de todo ser, el fundamento originario de toda justicia y de todo acto justo (*cf. ibid.*, 505a2-4, 517c4-5, 519c2-4), o bien de toda σοφία. Sin la relación con el Bien, cualquier conocimiento pierde su valor (*cf. ibid.*, 505a6-7, 505b2-3, 505b8-10), lo cual quiere decir que ninguna σοφία, ninguna relación directa con la verdad surge sin la relación con el Bien; pues la verdad es la manifestación originaria del Bien que constituye toda forma del ser (*cf. ibid.*, 508e3-509a1, 509a6-7, 517c4; *Filebo*, 64b2-4); y la verdad es la realidad esencialmente emparentada con la σοφία (*cf. República*, 485c10-11).

La *verdad* de cada forma de ser se funda en su *boniformidad* (*ibid.*, 509a3: ἀγαθοειδῆ). En consecuencia, el núcleo esencial de toda forma de ser se identifica con su relación esencial con el Bien. La manifestación de esta relación constitutiva de esencia es la sustancia de la justicia. Pues, como hemos dicho anteriormente, justo es un ser que *hace lo suyo* (τὰ αὐτοῦ πράττει), esto es, un

¹² εἰς τεταγμένα ... ὀρώντας καὶ θεώμενους οὐτ' ἀδικούντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμω δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμῆσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἄφομοιοῦσθαι.

ser que actúa conforme a lo que corresponde al *cosmos* de su naturaleza, o sea, a su *boniformidad*. Pero este *hacer lo suyo*, esta *praxis* consciente y fundada en sí misma, resulta ser la quintaesencia de la σοφία (cf. *ibid.*, 443c9-444a2). En tanto *saber de la acción justa*, se muestra la σοφία como la potencia que transforma al que sabe en una manifestación del Bien. Por lo tanto, la σοφία es la *ciencia* (*ibid.*, 443e7: ἐπιστήμη) que tiene la forma del Bien, que coincide con la verdadera virtud del sabio, si se ha de considerar al orden justo como la virtud que hace bueno a un ser (cf. *Gorgias*, 506d-507a15)¹³.

Únicamente mediante la *ciencia moral* de la σοφία se encuentra el hombre en la condición de alcanzar una perfecta y autoconsciente congruencia con su propio ser, es decir, puede ser uno consigo mismo; congruencia y unidad que consiste en la manifestación, basada en el conocimiento, de su propia virtud, es decir, de su *relación originaria* con el Bien¹⁴. El *Alcibiades Mayor* se refiere expresamente a esta congruencia, allí donde la σοφία no solo es caracterizada como la virtud del alma (*Alcibiades 1*, 133b9-10: ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία), sino que, además, se le presenta en estrecha relación con el autoconocimiento (cf. *ibid.*, 133b7-10). Pronto veremos que la misma relación también se puede apreciar en el *Filebo*, es decir, en un diálogo en que, como en la *República*, se caracteriza de la manera más clara posible a la σοφία como creadora de relaciones *cosmogónicas*.

1.2. Σοφία como causa de toda mezcla cosmogónica (*Filebo*)

La caracterización de la σοφία esbozada en *República* 443c9-444a2 tiene un complemento importante en un pasaje central del *Filebo* referido al horizonte *macrocósmico* de la σοφία. El pasaje de *Filebo* 30a9-c7 que hemos de examinar¹⁵ forma parte de la discusión sobre la causa de la mezcla justa que incluye, además, la actividad de la inteligencia que gobierna al mundo, así como la relación del hombre con la estructura del universo. El punto de partida es allí la alusión a un alma que gobierna al cuerpo del universo, exactamente como el

¹³ Sobre el trasfondo filosófico de este pasaje, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theōi" nella filosofia di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2006, pp. 57-62.

¹⁴ Sobre el *ser-uno* como idéntico con el *ser-bueno* en el contexto de la *República*, cf. Krämer, Hans-Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg: Carl Winter, 1959.

¹⁵ La discusión detallada más reciente de este pasaje se encuentra en Delcomminette, Sylvain, o.c., pp. 266-276 (con bibliografía). La exposición de la *agathología* por Delcomminette, así como sus detallados comentarios de este diálogo, no le prestan mayor atención al concepto de σοφία.

alma humana gobierna al cuerpo. La actividad de esa Alma del Mundo, o de su νοῦς, es vinculada en nuestro pasaje directamente con los cuatro géneros universales examinados en 23c-27c (el límite y la determinación, lo ilimitado e indeterminado, la mezcla conjunta de ambos, la causa de la mezcla)¹⁶. Como σοφία se nombra aquí (cf. *Filebo*, 30b3-4) al género que produce la mezcla del límite-determinación con lo ilimitado-indeterminado y que, de esta manera, funda la identidad de cada ser. Este género, caracterizado justamente como *sabiduría e intelecto* (*ibid.*, 30c4-7: σοφία καὶ νοῦς) que, de un lado, produce y procura nuestra alma, así como el correcto cuidado de nuestro cuerpo (*ibid.*, 30b1-3: τοῦτο... ψυχὴν τε παρέχον καὶ σωμασκήϊαν ἐμποιοῦν...) ¹⁷ y, de otro, produce el justo orden o la *cosmicidad* (*ibid.*, 30c5: κοσμοῦσά καὶ συντάττουσα) que configura la vida del universo (cf. *ibid.*, 30c2-7, 28e3).

La imagen de la σοφία que acabamos de presentar orienta nuestra atención no solo a la actividad del Alma del Mundo o de la divinidad que guía al mundo (cf. *ibid.*, 28c-31a), sino también, y en marcada concordancia con el tema central del *Filebo*, a una relación bastante estrecha de la σοφία con el Bien. ¿Acaso hay que considerar como una mera casualidad que la causalidad de la σοφία sea caracterizada en *Filebo* 30b2 con el verbo παρέχειν, que en *República* aparece notoriamente asociado, como veremos en seguida, con la causalidad del Bien y su manifestación tanto en el orden inteligible como en el mundo sensible?

En *República* 508e1, la Idea del Bien es aquella que produce y otorga (παρέχον) la verdad a los objetos del conocimiento y la capacidad de conocer al que conoce. Según *República* 509a6-7, la belleza del Bien trasciende la verdad y el conocimiento, pues el Bien *produce y otorga* la verdad y el conocimiento (ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει). En *República* 509b3, el sol, considerado aquí como análogo del Bien, produce y otorga (παρέχειν) a las cosas visibles tanto la visibilidad como la génesis, el crecimiento y la nutrición. Al final de la alegoría de la caverna, se afirma sobre el sol (también aquí un análogo del Bien) y su causalidad universal (*República*, 516c2: πάντων αἴτιος) que él *otorga y produce* (*ibid.*, 516b10: παρέχων) las estaciones y los años. Encontramos una resonancia de este pasaje en *República* 517c1-4 (*ibid.*,

¹⁶ Sobre estos géneros, véanse las exposiciones introductorias de Migliori, Maurizio, *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 1993, pp. 439-469; Frede, Dorothea, *Platons Philebos*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 403-417.

¹⁷ Como ha mostrado recientemente Delcomminette, Sylvain, *o.c.*, p. 267. El texto no requiere de una enmienda.

517c2: πάντων... αἰτία; cf. *ibid.*, 516b9: συλλογίζοιτο y 517c1: συλλογιστέα); aquí se refiere la causalidad del Bien no solamente al mundo inteligible, en el que *otorga y produce* (*ibid.*, 517c4: παρασχομένη) verdad y conocimiento, sino también al mundo sensible, en el que se manifiesta como generatriz de la luz y del sol (*ibid.*, 517c3: φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα). Precisamente este último pasaje me parece de una importancia decisiva para la interpretación de la causalidad *productiva* que, en el *Filebo*, es vinculada con la acción de la σοφία en el mundo sensible. La comparación con la *República* muestra que la σοφία, que según *Filebo* se manifiesta en el mundo sensible, es una forma de hipostasiar la causalidad de la Idea del Bien en el mundo sensible.

La parte final del *Filebo* alude al vínculo arriba mencionado de la σοφία con el Bien. Después de la referencia a las tres Ideas (belleza, proporción y verdad) concebidas como manifestación directa del Bien, se nombra, como *unidad de estas tres Ideas*, al ἄγαθόν mismo como *causa* de la mezcla¹⁸: la mezcla es *buena* a causa del Bien que actúa como unidad de belleza, proporción y verdad (*Filebo*, 65a3-5: τοῦτο οἶον ἐν ὁρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμειξίει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἄγαθον ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγυμέναι). De este modo, la causalidad del Bien, que produce la mezcla justa, se manifiesta precisamente idéntica con la acción de la σοφία, que en *Filebo* 30a9-c7 es caracterizada como causa de la mezcla. Consecuentemente, la contemplación de la *mezcla más bella y libre de discordia* lleva al conocimiento de lo que ha de considerarse como el Bien para los hombres y el universo (*ibid.*, 63e9-64a3: ...καλλίστην ἰδόντα καὶ ἄστασιαστοτάτην μείξιν καὶ κρᾶσιν, ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρώσθαι τί ποτε ἐν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἄγαθον...¹⁹).

Teniendo en cuenta el trasfondo esbozado hasta aquí, las dos caracterizaciones de la σοφία ofrecidas en *República* y *Filebo* se complementan e iluminan recíprocamente. Así como en el *Filebo*, la σοφία y el νοῦς, en razón de su estrecho parentesco con la Idea del Bien²⁰, construyen el *cosmos incorpóreo* (cf. *ibid.*, 64b5-8)²¹ que, como *mezcla justa, otorga y produce* la esencia del alma (*ibid.*, 30b1-2: ψυχὴν τε παρέχον), así también en la *República*, la

¹⁸ Sobre el concepto del Bien en el *Filebo*, véanse las exposiciones generales de Migliorì, Maurizio, *o.c.*, pp. 486-499; Delcomminette, Sylvain, *o.c.*, pp. 539-637 (ambos con bibliografía detallada).

¹⁹ Significativamente, habla aquí el νοῦς (cf. Platón, *Filebo*, 65c5 y 8) o bien el portador de la σοφία (cf. *ibid.*, 30c9).

²⁰ El parentesco del νοῦς con la Idea del Bien es acentuado en *Filebo* 67a10-12 (οἰκειότερον καὶ προσφύεστερον νῦν πέφανται τῇ τοῦ νικῶντος ἰδέα).

²¹ La σύγκρασις justa producida por el νοῦς es caracterizada en este pasaje como κόσμος ... ἄσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος.

verdadera σοφία construye el *cosmos justo* (*República*, 443d4: κοσμήσαντα) que, en tanto imagen del cosmos inteligible (cf. *ibid.*, 500c2-d2), transforma al alma humana en manifestación del Bien y, de esta manera, produce la *unidad* de su verdadera identidad (*ibid.*, 443e1: ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν). Y así como en el *Filebo* complementa la perspectiva de la *República* en la medida en que examina explícitamente la causa de toda mezcla justa o la acción de la σοφία en su dimensión macrocósmica, así también en *República* ilumina la dimensión política de la σοφία como creadora de buenas mezclas, en tanto presenta a los filósofos como *causa de la mezcla justa* en lo concerniente a la estructura de la ciudad (*ibid.*, 501b4: συμμειγνύντες τε καὶ καραννύντες). A su vez, el *Filebo* completa la perspectiva de la *República* mediante una referencia al vínculo de la σοφία con el conocimiento de sí mismo que permanece implícito en *República*: en *Filebo* 48c2-49a6, se denomina como el mal perfecto a aquella condición que contradice (cf. *Filebo*, 48e8-49a6) al delfico “Conócete a ti mismo” (*ibid.*, 48c6-d3: ...τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων), esto es, al conocimiento de sí mismo propio del alma en su relación con la virtud, ante todo con la σοφία.

Tanto *República* como *Filebo* se refieren a que el individuo que alcanza la verdadera σοφία hace realidad una unidad dinámica del *conocimiento* de la verdadera identidad (autoconocimiento) con la *acción* (virtud) congruente con su propia esencia. Pues una acción que conscientemente corresponde a la esencia del agente, no sería posible sin el conocimiento de esa esencia, esto es, sin el autoconocimiento del agente. Mediante la manifiesta unidad de autoconocimiento y virtud producida por la σοφία, el agente crea desde sí mismo y conscientemente un *cosmos* justo que le otorga la relación más justa o la mayor amistad consigo mismo (*República*, 443d5: φίλον γενόμενον ἑαυτῷ).

La *República* y el *Filebo* muestran ambos que la aludida *autocreación* del σοφός no se puede hacer realidad sin la experiencia directa del Bien supremo. Ambos diálogos hacen referencia a que la sustancia de una verdadera σοφία solo se puede construir mediante una relación consciente con la Idea del Bien. Desde esta perspectiva, la forma suprema y arquetípica de σοφία se ha de identificar con la automanifestación del Bien como causa suprema de cada ser y de todo lo justo y lo bello tanto en el *cosmos* inteligible como en el mundo sensible (cf. *ibid.*, 517b8-c5). Pues esa automanifestación del Bien es el origen y el arquetipo de toda justicia y verdad, esto es, de aquella unidad de *autoconocimiento* y *virtud* que convierten al σοφός en un κόσμος fundado en sí mismo.

Tal como el Bien en la *República* se manifiesta como causalidad que produce verdad, conocimiento e inteligencia (cf. *ibid.*, 508e1-509a4, 517c3-4), del mismo modo, en el *Filebo* se manifiesta esa causalidad como σοφία καὶ νοῦς (cf. *Filebo*, 30c6-7), como una causalidad que, permeada por la *verdad*, crea una *mezcla justa* y, de esa manera, otorga esencia y existencia a todo ser (cf. *ibid.*, 26e-27c2, 30a9-b1, 32a8-b3, 64b2-3). Así se explica por qué la *búsqueda de la σοφία*, la *filosofía*, implica un indefectible *amor a la verdad* (*ibid.*, 58d5: ἐρῶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν; cf. *República*, 485c3-10, 490b2-7, 501d1-2), una tendencia permanente hacia el Bien (cf. *Filebo*, 20d7-10), y constituye para el hombre la condición no solamente del *autoconocimiento*, sino también de la *autoconservación*, pues algo que no está mezclado con la verdad, ni siquiera es capaz de llegar o de haber llegado a ser (*ibid.*, 64b2-3: ὧι μὴ μείζομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἄν γενόμενον εἶη).

1.3. El Demiurgo como personificación de la σοφία (*Timeo*)

La actividad *cosmogónica* de la σοφία, presente tanto en la *República* como en el *Filebo*, encuentra su más elevada personificación en el Demiurgo del universo. Arriba hemos mostrado cómo, en la *República* y el *Filebo*, la σοφία representa al saber que, al crear en virtud de su vínculo con el Bien supremo, *reúne y ordena* (*República*, 443e1: συνδήσαντα; *Filebo*, 30c5: συντάπτουσα) elementos diversos y opuestos, de manera que pueda surgir un *cosmos* pleno de *unidad* y de *amistad consigo mismo* (*República*, 443d4: κοσμήσαντα; *Filebo*, 30c5: κοσμοῦσά; *ibid.*, 28e3: διακοσμεῖν). Del mismo modo, según el *Timeo*, el Demiurgo crea el Universo como imagen del supremo ser inteligible (cf. *Timeo*, 30c2-31b3, 39e6-7, 46c8-d1, 92c7) o de la Idea del Bien, que en la *República* es caracterizada como la causa última de todo lo justo y lo bello, tanto en el mundo inteligible como en el visible (cf. *República*, 517c1-5)²²:

²² Lo inteligible supremo solo puede ser la Idea del Bien. No podemos examinar aquí la relación del Demiurgo con su modelo originario. Baste con mencionar que el *Timeo*, al menos en un pasaje, parece suponer la identidad del dios con el inteligible supremo. *Timeo* 37a1 caracteriza al Demiurgo como τῶν νοητῶν ὡς τε ὄντων ἀριστος; según *Timeo* 29a6, el Demiurgo es ἄριστος τῶν αἰτίων. El Demiurgo sería entonces el νοῦς supremo, que resulta siendo idéntico con el inteligible supremo: él sería la manifestación originaria del Bien que está más allá de toda automanifestación, más allá de todo ser y toda verdad, es decir, más allá de todo conocimiento, un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, del cual procede todo verdadero conocimiento y todo lo cognoscible (cf. Platón, *República*, 508e1-509b). Sobre esta hipótesis que presupondría una distinción entre la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ y el ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *República* 509b9-10, cf. Lavecchia, Salvatore, “ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ - ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Überlegungen zu

él produce una *unidad* (cf. *Timeo*, 31a3-b3, 33a, 69b8-c3, 92c8-9) a partir de la *multiplicidad* de la materia, transforma la materia en un *cosmos* que muestra una *bella* armonía y una *buena* constitución (*ibid.*, 41b1: καλῶς ὄρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ); con este propósito *junta* los elementos constitutivos del universo (cf. *ibid.*, 30c3; 31c1; 32b7, c4) y *mezcla* fuerzas opuestas (cf. *ibid.*, 47e5-48a5) para que, de ese modo, el universo se mantenga unido mediante una *amistad universal* (φιλία) (cf. *ibid.*, 32c2-4 y 34b7-8; *Gorgias*, 507e6-508a8).

Así como la σοφία en el *Filebo* manifiesta la causalidad del Bien que, como *unión* *belleza*, *proporción* y *verdad* (κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία), es causa de toda mezcla justa (cf. *Filebo*, 63e9-64a3, 65a1-5), así también el Demiurgo manifiesta la propia *bondad* (cf. *Timeo*, 29d7-30a) en tanto que por

einer platonischen Antinomie”, en: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, X (2005), pp. 1-20; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 110-118, 217-223. Sobre la identidad del Demiurgo con el modelo inteligible del universo, cf. Menn, Stephen, *Plato on God and Nous*, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1995, pp. 6-13; Perl, Eric D., “The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato’s Timaeus”, en: *Ancient Philosophy*, 18 (1998), pp. 81-92; Endes, Markus, “Platons ‘Theologie’: Der Gott, die Götter, und das Gute”, en: *Perspektiven der Philosophie*, XXV (1999), pp. 131-185, en especial pp. 158-159; Halfwassen, Jens, “Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus”, en: Neschke-Hentschke, Ada (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire de sa réception*, Lovaina/Paris: Peeters, 2000, pp. 39-62, en especial pp. 50-62; Schwabe, Wilhelm, “Der Geistcharakter des ‘Überhimmlichen Raumes’. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247c-e”, en: Szlezák, Thomas A. y Karl-Heinz Stanzel (eds.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H.J. Krämer*, Hildesheim/Zurich/Nueva York: Olms, 2001, pp. 181-331; Ferrari, Franco, “Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*”, en: Natali, Carlo (ed.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Adolph M. Hakkert, 2003, pp. 83-96; Karfik, Filip, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Munich/Leipzig: Saur, 2004, pp. 127-138; Ferrari, Franco, “Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*”, en: Napolitano Valditara, Linda M. (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 2007, pp. 147-172, especialmente 156-163. Sobre la identidad con la Idea del Bien, cf. Stumpf, Karl, “Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten”, en: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. Neue Folge*, XXIV (1869), pp. 83-128, 197-261, especialmente pp. 232-243; Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols, Leipzig, 1889, vol. 1, pp. 507-518; Van Litsenburg, P.J.G.M., *Got en het Goddelijke in den Dialogen van Plato*, Nijmegen/Utrecht, 1954, pp. 192-199; Diano, Carlo, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua: Antenore, 1973, pp. 164-173; Benitez, E.E., “The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of the Good in Plato”, en: *Apeiron*, XXVIII (1995), pp. 113-140, especialmente pp. 126-130; Lavecchia, Salvatore, “ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ - ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Überlegungen zu einer platonischen Antinomie”, pp. 14-19; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 217-223 (con bibliografía).

su actividad, que brota de la visión del ser más bello y perfecto, crea un mundo pleno de *proporción y belleza* (*ibid.*, 30a2-6, 53a8, 69b4: *συμμετρίας*, 69b5: *σύμμετρία*, 87c6: *σύμμετρον*). Puesto que el Demiurgo contempla al inteligible supremo, a la Idea del Bien, su actividad crea en virtud del conocimiento de la *verdad* suprema, esto es, desde la sustancia de la *σοφία* suprema.

Precisamente este estrecho vínculo con el ser supremo y con la *σοφία* más sublime nos remite a la perfecta bondad del Demiurgo (*cf. Timeo*, 29a2-5)²³, pues la *σοφία* se ha mostrado como la manifestación de la causalidad del Bien. Y la perfecta bondad que en *Timeo* se le atribuye al Dios, tiene como directa implicancia la producción de *belleza* (*ibid.*, 30a6-7: *θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἄριστῳ δρῶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*)²⁴, pues la potencia del Bien se manifiesta directamente como *unidad de belleza y virtud* (*Filebo*, 64e5-7: *νῦν δὴ καταπέφενγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· Μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι*)²⁵.

Aun cuando la *σοφία* en *Timeo* nunca aparece como atributo del Demiurgo, la unidad del conocimiento de la *verdad* y la acción conforme al *Bien* que se hace manifiesta mediante la obra del Demiurgo tiene como implicancia que el arquitecto del universo personifica a la *σοφία* en su forma más elevada. Por ello, no debe sorprendernos cuando la causa de la mezcla o de la *σοφία* es caracterizada en el *Filebo* como *Demiurgo* de todas las cosas que llegan a ser (*Filebo*, 27b1: *πάντα ταῦτα δημιουργοῦν*). *Σοφία*, entonces, no es una contemplación y reproducción meramente pasiva de un modelo estático, sino una unidad de saber *moral y potencia creadora* que, al nutrirse de la *δύναμις*

²³ En este pasaje, la perfecta bondad del Demiurgo se explica porque, al crear el universo, contempla un modelo eterno y, de ese modo, produce un cosmos bello: *εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος καὶ ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίου ἔβλεπεν... παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίου· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγνησῶν, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων*.

²⁴ Por eso la actividad cosmogónica del Demiurgo se da siempre con la meta de que su obra *ᾧ κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστον τε* (Platón, *Timeo*, 30b5-6; *cf. ibid.*, 40b4, 46c8-d1, 48a2-3, 53b4-6, 68e1-2, 71d6-7). En *Timeo* 87c4-5 se hace referencia explícita a la unidad de lo bueno, lo bello y la proporción: *πᾶν δὴ τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον* (*cf. ibid.*, 87d6-7).

²⁵ Véase el final del discurso de Diotima que pone de manifiesto a la belleza suprema como fuente de la verdadera virtud (*cf. Platón, Banquete*, 212a2-7). Sobre la identidad del Bien con lo Bello, *cf. Krämer, Hans-Joachim, Arete bei Platon und Aristoteles*, pp. 497-499. Más testimonios y bibliografía se encuentran en Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 340-341, nota 281.

inagotable del Bien²⁶, produce la *bella obra* de un *cosmos* como manifestación del Bien²⁷.

Los paralelos tan claros entre la σοφία microcósmica de la *República* y la actividad del Demiurgo muestran que el hombre ha de contemplar al arquitecto del universo como modelo de la propia σοφία solo si el hombre, llevado por la búsqueda de la verdadera σοφία (φιλοσοφία), imita al *sabio* Dios creador y la vida armónica del universo (cf. *Timeo*, 47a1-c4, 90b6-d7); solo si se une con el ser verdadero y con el Bien (cf. *República*, 490b2-7), puede producir un *cosmos* tanto en sí mismo como en las comunidades políticas, un *cosmos* que lo configura en una manifestación de su verdadera naturaleza. Así, mediante el *arte real* de la σοφία²⁸, se convierte en un colaborador de los dioses en la producción de su πάγκαλον ἔργον (cf. *Eutifrón*, 13e6-13), en un creador de verdaderos *íconos del Bien*.

2. Σοφία como autoconocimiento, que une a los hombres con los dioses (*Alcibíades*, *Teeteto*, *Banquete*)

Aun si el *Alcibíades mayor* no hubiera sido escrito por Platón, este diálogo presupone, de todos modos, una concentración genial del concepto de σοφία que armoniza perfectamente con el pensamiento de Platón²⁹. El *Alcibíades*

²⁶ El Bien es la δύναμις suprema que trasciende cualquier forma de ser: Platón, *República*, 509b9-10: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχοντος.

²⁷ Sobre el universo como obra que nace por el arte del Demiurgo, cf. Platón, *Timeo*, 33d1: ἐκ τέχνης γέγονεν.

²⁸ El Demiurgo del universo, esto es, el νοῦς macrocósmico sostenido por la σοφία, es el Rey sin más: cf. Platón, *República*, 597e7; *Político*, 274e10-275a2; *Filebo*, 28c7-8 y 30d1-2; *Leyes*, 904a6. Tal arte del Demiurgo, así como el *arte real* del σοφός καὶ ἀγαθός ἄνθρωπος del *Político*, consiste en que, apoyándose en la *ciencia de la medida suprema*, es decir, del Bien (cf. Platón, *Político*, 283c2-285c2), reúne mediante el divino lazo de la virtud las fuerzas tendientes en direcciones opuestas de los ciudadanos (*ibid.*, 310a4-5: θεϊότερον... σύνδεσμον ἀρετῆς μερῶν φύσεως ὁμοίων καὶ ἐπὶ τὰ ἐναντία φερομένων) y, de esta manera, hace de la ciudad un organismo perfectamente unitario o que conforma un todo lleno de armonía y amistad (*ibid.*, 310e7: ἐν καὶ ὅλον; 311b9: ὁμοιοῖα καὶ φιλία). Sobre los paralelos entre el Demiurgo y el *hombre real* del *Político*, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 141-144. En *República* 500d5-7, el filósofo, que ha logrado asimilarse a lo divino, es calificado como el mejor δημιουργός de la virtud de la ciudad. El verdadero virtuoso (es decir, el filósofo) es, según *República* 580c1-2, el hombre *más real*.

²⁹ Aquí partimos de que hay que considerar a Platón como autor del *Alcibíades Mayor*. Una bibliografía introductoria y una discusión sobre la autoría se encuentra en Pradeau, Jean François, *Platon Alcibiade*, Paris: Flammarion 1999, pp. 219-220; Erler, Michael, "Platon", en: Flashhar, Helmut (ed.), *Die Philosophie der Antike*, 2 vols., Basilea: Schwabe, 2007, vol. II, pp. 291-293.

mayor se refiere explícitamente al estrecho vínculo arriba mencionado entre la σοφία, el autoconocimiento y la virtud³⁰; el hombre solo se puede conocer cuando su alma se ve reflejada en otra alma y se concentra exactamente en el lugar en el que surge la virtud o la σοφία de esta otra alma (*Alcibiades 1*, 133b7-10: ...ψυχῆ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἄρετή, σοφία...). Este lugar, el elemento más divino del alma, es el asiento del saber y del pensamiento (*ibid.*, 133c1-2: ἔχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ δὲ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν). En este lugar, el alma es semejante a lo divino (*ibid.*, 133c4: τῷ θεῷ ὅρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς). Cuando el que se conoce se ve reflejado en este elemento divino del alma, en el νοῦς y en su σοφία³¹, entonces conoce perfectamente tanto lo divino como a sí mismo (*ibid.*, 133c4-6: ...καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς... οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα). El lugar en el que nace y habita la virtud o la verdadera naturaleza del alma resulta ser el mundo divino, pues solo en él constituyen una unidad la visión de otros seres y el autoconocimiento del que ve³².

Si el hombre quiere conocerse y, de esa manera, alcanzar la verdadera σοφία (esto es, una vida, tanto individual como en la comunidad, en armonía con su propio ser), siempre tiene que orientar su propio pensamiento y acción hacia lo divino y configurarse conforme a lo divino (*cf. República*, 521c1-9; *Alcibiades 1*, 133c18-135b6). El amor a la verdadera σοφία, la φιλοσοφία ἀληθῆς,

³⁰ Sobre el tema del autoconocimiento en el *Alcibiades* (y desde diversas perspectivas), *cf. Le Moli, A., o.c.*, pp. 139-156; Gill, Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 344-358; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 179-183; Napolitano Valditara, Linda M. (ed.), *o.c.*; Renaud, François, "La conosceza di sé nell'Alcibiade I en el commentio di Olimpiodoro", en: Migliori, Maurizio y otros (eds.), *o.c.*, pp. 225-244.

³¹ Sobre la divinidad del νοῦς, *cf. Platón, República*, 518e2-3, 589d1; *Político*, 309c1-3; *Timeo*, 45a1, 69d6, 72d4, 73a7-8, 73c7, 88b2, 90a8, 90c4, 90e7-8, 73c7: θεῖον σπέρμα. Sobre la orientación constitutiva del νοῦς hacia la σοφία o a la verdad, *cf. Platón, República*, 411e6, 441e4, 581b5-11, 582c7-8.

³² La unidad del mundo inteligible (de la esfera más elevada de lo divino) está constituida por una racionalidad armónica y justa de cada ser con todos los demás seres (*ibid.*, 500c4-5: οὐτ' ἀδικούντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων). Esta forma justa de relación implica la forma suprema de amistad y transparencia-cognoscibilidad de todos los seres inteligibles. Así como el νοῦς supremo contempla todas las Ideas que viven en el inteligible supremo (es decir, en él mismo) (*cf. Platón, Timeo*, 39e6-8), así también, desde la perspectiva que acabamos de mencionar, es lícito asumir que cada Idea que contempla al νοῦς, conoce todas las demás Ideas y a sí misma. Para un intento de ahondar en estos temas brevemente mencionados aquí, *cf. Lavecchia Salvatore, Una via che conduce al divino*, pp. 225-231, 236-240 (con bibliografía).

implica emprender y realizar un *ascenso hacia los dioses* (cf. *República*, 521c1-9) que conlleva una transformación del hombre en un ser *semejante a lo divino*. Este proceso de *asemejarse al dios* (ὁμοίωσις θεῶ)³³ aparece en el *Teeteto* no solo como la sustancia de la filosofía, sino como la forma más elevada de la σοφία como tal.

A continuación del significativo retrato del filósofo que esboza en la parte central del *Teeteto* (172b8-176a4)³⁴, Sócrates menciona el deseo de asemejarse a dios³⁵ como la única posibilidad de huir de lo males de la vida humana (*Teeteto*, 176a5-b1: φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν), puesto que el mundo divino está libre de males (cf. *ibid.*, 176a7-8). La asimilación a dios consiste en que, guiado por su pensamiento sustentado en el conocimiento, el hombre actúa siempre justamente y de manera agradable a los dioses (*ibid.*, 176b1-2: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)³⁶, pues los dioses jamás son injustos (cf. *ibid.*, 176b8-c2)³⁷. El acceso a esta semejanza con lo divino es la verdadera razón por la cual el hombre debe tender a la virtud (cf. *ibid.*, 176b2-c2). Y el conocimiento de esta razón es mencionada enfáticamente como la única forma verdadera de sabiduría y virtud (*ibid.*, 176c3-4: ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἄρετή ὀληθινή): en comparación con esta σοφία, cualquier otra forma de supuesta σοφία es mero artesanado (cf. *ibid.*,

³³ Sobre este ideal de la divinización y sus presupuestos, cf. Platón, *Fedón*, 69c3-7, 81a4-10, 82b10-c1, 114c2-6; *Banquete*, 212a2-7; *Fedro*, 249c4-d3, 250b5-6, 252e1-253a; *República*, 500c2-d2, 613a7-b1; *Teeteto*, 176a5-b2, 176c1-4, 176e3-177a8; *Timeo*, 47d6-c4, 90b6-d7; *Leyes*, 716c-d3, 792d1-5. Para un examen más profundo, me permito remitir a los estudios sistemáticos en: Lavecchia, Salvatore, "Die ὁμοίωσις θεῶ in Platons Philosophie", en: *Perspektiven der Philosophie*, XXXI (2005), pp. 321-391; Lavecchia Salvatore, *Una via che conduce al divino* (con bibliografía).

³⁴ Un estimulante comentario sobre esta parte del diálogo se encuentra en: Sedley, David, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 62-86 (con bibliografía detallada). Sobre el trasfondo epistemológico, cf. Gerson, Lloyd P., *Knowing Persons. Study in Plato*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 194-238 *passim*.

³⁵ Sobre la idea del asemejarse a dios en *Teeteto*, véase: Mahoney, Timothy A., "Is Assimilation to God in the Theaetetus Purely Otherworldly?", en: *Ancient Philosophy*, XXIV (2004), pp. 321-338; Sedley, David, *The Midwife of Platonism*, pp. 62-86; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 127-135.

³⁶ Sobre la ἄρετή μετὰ φρονήσεως como una virtud acompañada de la consciencia de los propios principios y de la actividad del νοῦς, y que por eso hay que considerar como la única verdadera virtud, cf. Platón, *Fedro*, 69a6-d3; *República*, 518d9-e3. Esta virtud basada en el conocimiento constituye la sustancia de la vida divina (cf. Platón, *Leyes*, 906a8-b2; *Filebo*, 33b2-7). Al respecto, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 235-236, 280-282.

³⁷ Todo dios vive πάντων... τὸ αὐτοῦ (Platón, *Fedro*, 247a6), en plena armonía con su propia esencia.

176c5-7), pues quien no posee este conocimiento y, en consecuencia, escoge un modelo diferente e inferior para su propia vida, conforme al principio de que *lo semejante conoce a lo semejante*, ha de orientar su pensamiento y acción hacia ese modelo y se hará semejante a él y, de esa manera, se arruinará (*ibid.*, 176c7-177a; cf. *Alcibiades 1*, 134d1-e7)³⁸.

Puesto que la esencia *originaria* del hombre, es decir, la naturaleza que constituye la *relación originaria* del alma con el Bien, el principio de todo, la ὀρχαία φύσις del *Timeo* 90d5, pertenece al ámbito divino, la justicia o el obrar en armonía con la propia esencia, para el hombre como individuo y como miembro de una comunidad, solo puede consistir en una *praxis* con *forma divina y agradable para los dioses*. Una *praxis* semejante (que dirige la mirada a la luz de lo divino tanto como a su propio modelo) vincula al hombre con la verdad de su naturaleza y con aquello que es bueno para su naturaleza (*Alcibiades 1*, 134d1-8: Δικαίως μὲν γὰρ πράττοντες καὶ σωφρόνως σύ τε καὶ ἡ πόλις θεοφιλῶς παράξετε... εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὀρῶντες πράξετε... 'Ἀλλὰ μὴν ἐνταῦθα γὰρ βλέποντες ὑμᾶς τε αὐτούς καὶ τὰ ὑμέτερα ἀγαθὰ κατόψεσθε καὶ γνώσεσθε)³⁹. De esta manera, encontramos una vez más la unidad inseparable de autoconocimiento y justicia que constituye la verdadera σοφία: aquél que dirige la mirada a las tinieblas de lo impío y, por eso, actúa injustamente, vivirá en desconocimiento de sí mismo (*ibid.*, 134e4-6: 'Ἀδίκως δὲ γὰρ πράττοντες, εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες, ὡς τὰ εἰκότα, ὅμοια τούτοις πράξετε ἀγνοοῦντες ὑμᾶς αὐτούς).

El conocimiento de sí mismo no es, pues, una tendencia solipsista hacia una interiorización unilateral, sino, como ya ha sido sugerido, una armonía con la propia esencia, pero una armonía consciente y basada en el conocimiento que se *manifiesta* inmediatamente como *expresión* del hombre interior (*República*, 589a7-b1: ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος). Esta *amistad entre interior y exterior*

³⁸ Los procesos aquí aludidos presuponen fuertes implicaciones ontológicas sobre el querer, pensar y actuar, así como sobre cualquier forma de imitación, que no pueden ser examinadas aquí. Sobre estas implicancias que determinan muy profundamente la esencia de la filosofía platónica y que llevan a la realización del asemejarse a dios, véanse pasajes de Platón como: *Gorgias*, 510e4-511a3; *Fedón*, 69b1-c7, 81e6-82b8; *Fedro*, 249c4-d3; *República*, 395c7-d3, 500b8-d1, 585b12-c5, 586a1-b4, 605a10-b2, 620a2-d5; *Timeo*, 42b3-d2, 90b6-92c3; *Leyes*, 701c2-4, 728b2-c2, 812c1-7, 903d3-e1, 904c6-e. Al respecto, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 185-199, 236-245.

³⁹ Según *República*, mediante su propia acción el justo se vuelve *amado de los dioses* (θεοφιλής), pues la justicia lleva a hacerse semejante a los dioses (cf. Platón, *República*, 612e5-613b3, 613b1: ὁμοιοῦσθαι θεῶ). Sobre el justo como προσφιλεῖς θεῶ, cf. Platón, *Gorgias*, 507d6-508a3; *Leyes*, 716c-d4.

que Sócrates, al final del *Fedro*, desea para sí mismo (cf. *Fedro*, 279b9-c1) es el *lazo moral* que une a la *existencia humana* con la *esencia divina*. La creación de este lazo, que tiende un puente entre lo divino y lo humano, puede ser considerada como la tarea propia de la σοφία. No es casual que se haga referencia a este vínculo entre lo divino y lo humano precisamente en el diálogo en que se ofrece la exposición ejemplar del ἔρος φιλόσοφος.

Tomando como punto de partida la esencia del Eros, en el *Banquete* se hace referencia a la tarea de la σοφία como *constructora de puentes*. Diotima caracteriza a Eros como un ser que vive en la esfera intermedia entre el mundo divino y el mundo de los hombres⁴⁰. Él une los dos mundos *interpretando* y *transmitiendo* los mensajes de los dioses a los hombres y de los hombres a los dioses. Consecuentemente, él produce la *compleción* de todo el universo, de suerte que el universo permanece *unido* consigo mismo (*Banquete* 202e : Ἑρμενεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν,... ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι)⁴¹. En verdad, no puede darse una *mezcla* entre dioses y hombres, todo trato y todo diálogo de los dioses con los hombres se da por medio de la acción de Eros (*ibid.*, 203a1-4: θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους...). Y aquel que posee el saber sobre estas cosas, se convierte en un δαιμόνιος ἀνὴρ, en un hombre que, como el δαίμων Eros, une lo divino y lo humano⁴². Este hombre es el verdadero σοφός, y cualquier otra forma de supuesta sabiduría no es más que artesano (*ibid.*, 203a4-6: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος)⁴³.

Para alcanzar la verdadera σοφία, el hombre tiene que hacer suyo un conocimiento de la esencia del Eros. Dicho más exactamente, todo amor verdadero a la σοφία, toda verdadera *filosofía*, implica un hacerse semejante a la naturaleza de Eros. Pues la sustancia de cada naturaleza consiste en un deseo incesante de la σοφία divina (*ibid.*, 203d7: φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου), en su

⁴⁰ Sobre el discurso de Diotima en general, véase el comentario detallado de Sier, Karl, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997.

⁴¹ Véanse las observaciones de Sier. Cf. *ibid.*, pp. 69-70.

⁴² Diotima se refiere a Eros como δαίμων μέγας y al δαιμόνιον como μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ (Platón, *Banquete*, 202d13-e1). Sobre Eros como δαίμων, cf. Sier, Karl, *o.c.*, pp. 82-84.

⁴³ Al respecto, cf. *ibid.*, pp. 72-75. Cuando Sócrates, en *Banquete* 204e1-3, restringe su propio saber a τὰ ἐρωτικά (cf. Platón, *Lisias*, 204b8-c2; *Téages*, 128b2-4), se dice que él se atribuye la más elevada σοφία alcanzable.

posición intermedia, que desde ya trasciende la completa ignorancia humana, pero que aún no ha alcanzado el saber perfecto (*ibid.*, 204b5: φιλοσοφῶν δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἁμαθοῦς) y, por eso, aspira a alcanzar la sabiduría divina (*cf. ibid.*, 202a2 ss, 204a1-b7). Eros aspira a alcanzarla porque esta participa en grado supremo en lo bello y porque Eros es, en su verdadera naturaleza, amor a la belleza (*ibid.*, 204b2-3: ἐστὶν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἐρῶς δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν). Consecuentemente, el amor a la sabiduría, la φιλοσοφία, no cesa hasta alcanzar la visión de la belleza suprema. Pero esa visión no debe identificarse con una experiencia estética pasiva, pues lleva a un encuentro unitivo y divinizador con su objeto, un encuentro que genera la verdadera virtud del que contempla (*ibid.*, 212a2-7: ...θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ [i.e. con lo Bello en sí]... τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἄρετῆς... ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένων· τεκόντι δὲ ἄρετην ἀληθῆ... θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἶπερ τῷ ἄλλῳ ἄνθρωπον ὀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ...)⁴⁴.

Al final del discurso de Diotima, la σοφία a la que aspira Eros se manifiesta como experiencia directa del Bien supremo. En su automanifestación como fundamento originario de todo ser, se muestra el Bien como la Belleza suprema, esto es, como el fundamento de toda virtud⁴⁵. La belleza suprema es el origen y arquetipo de toda acción que lleva al agente a una armonía con su verdadera naturaleza y, de ese modo, a una perfecta revelación de su esencia. Esta manifestación consciente de su propia esencia es la acción que convierte al amante de la σοφία en alguien que tiende puentes entre lo divino y lo humano. Mediante la generación de la propia y verdadera virtud, el amante de la sabiduría se convierte en alguien que manifiesta conscientemente la belleza. Dicho con mayor exactitud, se convierte en un *traductor* de la única realidad inteligible que se manifiesta directamente en el mundo sensible, en el mundo de los hombres, y puede ser percibida de manera evidente por ellos (*Fedro* 250c8-d5: ...περὶ δὲ κάλλους... κατειλήφμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα... νῦν δὲ κάλλος μόνον ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον).

La *traducción* de lo divino para los hombres, la creación consciente de la belleza desde la δύναμις del Bien y que se manifiesta inmediatamente en la Belleza suprema (*cf. Filebo*, 64e5-7), es la actividad *demiúrgica* que asemeja

⁴⁴ Sobre este pasaje y su relación con el asemejarse a Dios, véase Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 82-84.

⁴⁵ La unidad del Bien y la Belleza supremos es anticipada por Diotima en: Platón, *Banquete*, 204e1-3. Sobre la unidad de Belleza y Virtud, *cf.* Platón, *Filebo*, 64e5-7.

al filósofo no solo al Eros (*Banquete*, 202e3: διαπορθμεῖον), sino al Hacedor del universo que por su propia *bondad* solo puede producir lo bello (*cf. Timeo*, 30a6-7). Al hacerse semejante a Eros, el filósofo se convierte en alguien que da cohesión al universo y trabaja en el perfeccionamiento del mismo como un todo (*Banquete*, 202e6-7: ...συμπλεροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτὸ συνδεδέσθαι). En tanto engendra la belleza de la propia y verdadera virtud (*cf. ibid.*, 212a2-7), colabora con el lazo omniabarcante del Bien al cual el universo le debe la propia vida (*Fedón*, 99c5-6: τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν).

La amistad y la unidad consigo mismo que el filósofo alcanza mediante la acción de la σοφία (*República*, 443d5: φίλον γενόμενον ἑαυτῷ; 443e1: ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν) lo convierte en una imagen fiel del macrocosmos. Pues el universo fue creado por el Demiurgo como un dios bienaventurado que, permeado por la propia virtud, vive en completa consciencia de sí mismo y en una amistad y unidad perfectas consigo mismo (*Timeo*, 34b5-9: ...οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἄρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι ἐγεννήσατο)⁴⁶. La aspiración a la verdadera σοφία conduce al filósofo hasta el fundamento de esa amistad que une al universo y lo convierte en un *cosmos* (*Gorgias*, 507e6-508a3: ...καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμιον καλοῦσιν...). De esta manera, como hemos sugerido, el filósofo se convierte en alguien que colabora en la creación de la sustancia del universo y alcanza así la *semejanza divina*.

La imitación de Eros, aspirante permanente a la sabiduría, implica un *salto dimensional* que transforma al filósofo y lo convierte en mediador entre lo divino y lo humano. En el instante (*Banquete* 210e4: ἐξαιφνης) en el que el amante de la sabiduría alcanza la visión de la Belleza suprema, se da una superación del umbral que separa lo mortal y lo inmortal⁴⁷, pues lo Bello en

⁴⁶ El pasaje alude implícitamente a que hay que considerar la *autoconsciencia* como una característica esencial de los inteligibles, pues el universo es conformado por el Demiurgo conforme a los rasgos esenciales del νοητόν supremo. Sobre el trasfondo de este pasaje, véase Napolitano Valditara, Linda M., "Makariotes: riflessioni in margine alla beatitudine divina", en: *Humanitas*, IV (2005), pp. 808-843, especialmente pp. 835-840. Sobre la autoconsciencia de los inteligibles en general, *cf.* Schwabe, Wilhelm, o.c.

⁴⁷ Sobre ἐξαιφνης en relación a un salto dimensional, *cf.* Platón, *República*, 515c6-7, 516a3, 516e5-6 (todos estos tres en la alegoría de la caverna); *Carta VII*, 341c7-d2. Observaciones estimulantes al respecto se encuentran en: Barbaric, Damir, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*, Tübinga: Attempto, 1999, p. 47; Schölles, M., *Eros und Logos bei Platon. Der Ursprung der Philosophie im Erotischen Zwischen*, Tesis de Maestría en la Universidad de Tübinga, 2007, capítulo 1

sí y su potencia engendradora de virtud trascienden completamente toda propiedad de lo mortal (cf. *ibid.*, 211d8-e). El amante de la sabiduría puede volverse inmortal (cf. *ibid.*, 212a5-7) puesto que se une con un ser divino (*ibid.*, 211e3: τὸ θεῖον καλόν) o con algo que no se mezcla con lo mortal (cf. *ibid.*, 203a1-2), y el conocimiento de un ser semejante solo se puede alcanzar mediante una aspiración que trasciende lo humano y transforma al sujeto de esa aspiración en un ser semejante a lo divino.

La comunidad y el diálogo entre dioses y hombres, posibles por Eros y el filósofo (cf. *ibid.*, 203a1-6), tienen lugar en un punto *intermedio* que supera la oposición entre lo divino y lo humano. Como hemos sugerido, ese punto intermedio se alcanza en un instante *ilocalizable* que une al filósofo con la Belleza suprema. Desde el momento en que alcanza la visión del Bien, del fundamento de toda verdadera virtud, ya no se puede ubicar al filósofo en el ámbito de lo humano. Como Sócrates, se ha convertido en un ἄποπος (*Teeteto*, 149a8-9: λέγουσι... ὅτι... ἀποπώτατος εἰμι; cf. *Banquete*, 215a2; *Alcibíades 1*, 106a2)⁴⁸ que trasciende la perspectiva de lo humano o la *invierte* completamente (cf. *Gorgias*, 481c1-4)⁴⁹. Pero, mientras vive en un cuerpo humano, es ἄποπος incluso en relación a lo divino, pues, aunque ha alcanzado el conocimiento verdadero, solo después de la muerte alcanzará un *lugar* entre los dioses (cf. *Fedro*, 69c3-7, 81a4-10, 82b10-c1, 114c2-6)⁵⁰. Mientras viva entre los hombres, será el mediador creador para lo hombres que, como el Demiurgo supremo, une lo inteligible con lo visible, el νοῦς con la *materia* para crear un *cosmos* como una *bella obra de arte* (cf. *República*, 500c2-d9). La experiencia de ese instante repentino que conduce al hombre al principio de todas las formas de ser resulta manifestándose como el origen de ese *cosmos*.

La experiencia creadora del ἐξείφνης que une al filósofo con la automanifestación del Bien como Belleza suprema se ha mostrado como el comienzo

(sobre el *Banquete*). Una bibliografía detallada sobre el concepto de ἐξείφνης en Platón se encuentra en: Napolitano Valditara, Linda M., "Istante, presente ed attuale: hipótesis per una temporalità 'psichica' in Platone e Aristotele", en: Cattaruzza, S. y M. Sinico (eds.), *Husserl in laboratorio*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2004, pp. 127-163, nota 37.

⁴⁸ Otros pasajes en: Segoloni, Luigi M., *Socrate a banchetto. Il 'Simposio' di Platone e i 'Banchettanti' di Aristofane*, Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 1994, pp. 25-26.

⁴⁹ Calicles le dice a Sócrates: εἰ... τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν ...ἢ ἃ δεῖ; Sócrates es μηδενὶ ἀθρώπων ὅμοιον (Platón, *Banquete*, 221c4-5). La manera en que actúa οὐ... ἀθρώπινω ἔοικε (Platón, *Apología*, 31a9-b1).

⁵⁰ Sobre la realidad y los límites del asemejarse a lo divino, cf. Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 253-268.

de la verdadera σοφία. En el *ilocalizable* punto *intermedio* del ἐξαιφνης, que supera ejemplarmente la oposición de las distintas dimensiones del ser (*Parménides*, 156d6-7: ἡ ἐξαιφνης αὕτη φύσις τις τὸ; 156d1: ἄποπον τοῦτο)⁵¹, se manifiesta *lo ilocalizable en sí*, la potencia del Bien transcendente al ser, que estando más allá de todo ente (*República*, 509b9-10: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), produce un *ser originario* (*Ursein*). Esa potencia puede ser considerada como la sustancia de la σοφία verdadera, pues actúa inmediatamente como *constructora de cosmos*.

El Bien transcendente no es un principio solipsista que, a fin de cuentas, negaría la posibilidad de un mundo autónomo. Platón equipara la *bondad* con el *esse diffusivum sui*, con una potencia incondicionalmente productora de ser que está más allá de la oposición originaria entre unidad y multiplicidad, entre lo absoluto y la manifestación, y que *sin mezquindad* pone en sí misma la *posibilidad originaria* de algo *diferente* que pueda participar en su bondad⁵². Por eso, la tradición indirecta sobre la filosofía platónica de los principios refiere a los principios *distinguibles-indistintos* del Bien-Uno y la dualidad indeterminada que está más allá de toda forma de ser y producen toda forma de ser. Pero, de esta manera, no se postula un dualismo protológico, sino más bien se presupone una *no-dualidad* o una *supraunidad* (*Übereinheit*) del principio de la *unidad* y el principio de la *multiplicidad* que trasciende toda forma de relación (incluso de la identidad y la alteridad-diferencia), pero

⁵¹ En *Parménides* 156d6-e3, se caracteriza al ἐξαιφνης como algo atemporal que está detrás de cada cambio de un estado del ser a otro y se encuentra *entre* (μεταξύ) los estados involucrados en dicho cambio (como en el tránsito del reposo al movimiento): ἀλλὰ ἡ ἐξαιφνης αὕτη [φύσις] ἄποπος τις ἐγκάθεται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδεὶ οὐσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. Sobre el ἐξαιφνης como intermedio o como la nada que funda la posibilidad de todo lo recíprocamente opuesto, cf. Beierwaltes, Werner, 'Ἐξαιφνης oder: die Paradoxie des Augenblicks', en: *Philosophisches Jahrbuch*, LXXIV (1966/1967), pp. 271-283, especialmente pp. 272-275.

⁵² El *Timeo* se refiere expresamente a esta dimensión central del Bien tanto como a la causa de la génesis del mundo: el Demiurgo era bueno y, como tal, *no era mezquino*; por eso quería que todas las cosas fueran o llegaran a ser semejantes a él, esto es, *buenas*; por eso interviene en el caos de la materia para hacer que la materia participe en el Bien (cf. Platón, *Timeo*, 29b7-30c1). Sobre la carencia de mezquindad del bien en Platón, cf. Milobenski, Ernst, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1964, pp. 27-58; Lavecchia, Salvatore, "ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ - ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Überlegungen zu einer platonischen Antinomie", pp. 344-346; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 249-252.

que, mediante su potencia productora de ser, funda toda relacionalidad⁵³. La automanifestación de esta potencia *formadora de mundos* es la σοφία. Pues la sabiduría de Platón no debe identificarse con ninguna forma unilateral de contemplación autorreferencial que, a fin de cuentas, no sería más que una improductiva nada. Antes bien, tiene sus raíces únicamente en las brasas internas del Bien productivo del ser que, ἐξᾶίφνης, desde la sobreabundancia de una nada fructífera y generadora de ser, aviva, hacia el *exterior*, una luz creadora de los mundos⁵⁴.

Traducción del alemán de Raúl Gutiérrez

⁵³ El vínculo suprarrelacional, no-dual entre el principio de la unidad y el de la multiplicidad es, tal vez, la dimensión más interesante de la filosofía platónica de los principios. La dualidad indeterminada puede ser considerada como el *salto* originario (*Ursprung*) del Bien-Uno que *fluctúa* entre el Bien y su automanifestación y contiene todas las posibilidades del ser como potencialidades. Como un intento inicial de explicar esta dimensión cf. Lavecchia, Salvatore, “ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ - ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Überlegungen zu einer platonischen Antinomie”, pp. 5-13; Lavecchia, Salvatore, *Una via che conduce al divino*, pp. 110-118. Una exposición equilibrada de la problemática platónica de los principios se encuentra ahora en Erler, Michael, “Platon”, pp. 406-425 (con amplia bibliografía).

⁵⁴ Sobre el concepto de ἐξᾶίφνης en relación con el origen del ser, véanse las observaciones de Barbarie, Damir, *Anblick, Augenblick, Blitz*, p. 48.