

Hippias menor, o que el hombre se diría que es malo por su bondad

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Resumen: El autor ofrece un comentario del *Hippias menor* que sobre todo atiende a la situación dialógica en la que son presentados los intervinientes en la escena descrita por Platón. Por esta vía se muestra que todos los rasgos esenciales de la filosofía y la personalidad de Sócrates pueden extraerse del breve texto (lo que implica una determinada manera de entender el socratismo).

Summary: The author offers a running commentary of the *Hippias minor* focusing on the dialogical framework and situation of the scene presented in it. A major aim of the text is to show how every essential feature of the philosophical task, method and performance, and the personality of Socrates comes out of this analysis.

Expertos y aficionados

La primera cosa que sobre Sócrates hay que saber es que, como él mismo dice (376 c), está situado en el interior del amplio conjunto de los hombres cualesquiera, de los simples ciudadanos particulares que no son expertos en los temas que vamos a ver tratar en *Hippias menor*. Sócrates, como se dice en su lengua, es, al menos a este propósito, si es que no a todos los propósitos, un *ιδιώτης*, no un *σοφός*.

El asunto para el que específicamente se distingue aquí expertos de meros particulares —*dilettanti*, más que *hombres de la calle*— es la filosofía (*φιλοσοφία*, 363 a). No podemos decir en una palabra, aún, qué signifique este término.

La ocasión para el diálogo entre Sócrates e Hippias (quien, a juicio de todos los demás, pero también a su propio juicio, está en el ámbito reducido de los *σοφοὶ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ*) la proporciona una velada o sesión filosófica, una *διατριβή* que tiene lugar en la casa de Éudico —naturalmente, en Atenas—. Es de suponer que Éudico sea amigo del extranjero Hippias; pero tal amistad, seguramente basada en la admiración más decidida por la pericia filosófica de Hippias, no está reñida con el deseo de ver batirse a su campeón contra cualquier adversario temible, sea cual sea el resultado del combate —y por más que se confíe en que el ganador, como siempre, será aquel a quien se sigue tan admirativamente—.

La velada —no tenemos indicaciones de hora, pero así lo sugiere la ausencia de muchos invitados a la primera parte de la reunión— estaba pensada en dos tiempos. En el primero, se trataba en realidad de algo que, impropia y anacrónicamente, llamaríamos una lección a cargo del maestro,

del entendido. La palabra realmente utilizada es *exhibición* o *demostración* (ἐπίδειξις, ya desde 363 a). Hippias no leía. Más bien daba una conferencia, cuidadosamente preparada —también y, quizá, sobre todo, en lo que se refiere a la lengua y los recursos retóricos—. A ella habían sido muchos los invitados. Seguía una reunión entre personas ya seleccionadas o amigos más íntimos, que, según el dueño de casa, son los que más se dicen partícipes de pasar su tiempo en ocupaciones filosóficas.

Ya el hecho de que Sócrates no se levante y se vaya cuando el resto de los aficionados lo hace, muestra el lugar intermedio que él ocupa en estas actividades de Atenas. Tanto más cuanto que no sólo Éudico, sino incluso su ilustre invitado extranjero, están perfectamente al corriente de quién es Sócrates y cómo se comporta habitualmente. Para los expertos y su círculo de admiradores más exaltados, Sócrates es también un experto, por más singular que resulte. El propio Sócrates es quien se dice mero particular o *dilettante*; pero acepta con toda naturalidad ser admitido en la parte restringida de la sesión de filosofía a la que ha dado oportunidad el nuevo viaje de Hippias a Atenas.

Qué se entiende en esta sociedad de Atenas por filosofía y cómo se cree que debe dedicarse un hombre a ella, son dos temas que deducimos de lo ocurrido en casa de Éudico aquel día —puesto que la posibilidad real de aquella sesión, y no su realidad, es lo que importa a este respecto—. En primer lugar, el objeto de la conferencia o exhibición del experto ha sido el comentario de Homero, o sea de ciertos aspectos y ciertos personajes de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Ya esto es sumamente interesante. Y aún lo es más cuando vemos que Hippias no ha utilizado los poemas homéricos —el fundamento de la educación griega durante siglos y todavía en Atenas en esos tiempos— para hablar sobre las cosas del mundo o sobre los dioses, sino, precisamente, sobre los hombres, con ocasión de la pintura homérica de algunos entre los héroes a los que más versos dedican las viejas epopeyas. Así, por ejemplo, uno de los puntos centrales de la conferencia puede compendiarlo Hippias, ahora que han quedado los invitados más selectos, en la fórmula siguiente (364 c): Homero hizo a Aquiles el mejor (ἄριστον) de los hombres que arribaron a la costa de Troya; a Néstor lo hizo el más sabio (σοφώτατον) —pensamos que en el mismo sentido de «sabio» en que Hippias aparece en este viaje ante sus amigos de Atenas—; a Ulises, el más versátil (πολυτροπώτατον). En resumen, el hombre y sus cualidades (ἀρεταί) ha sido el tema filosófico de la velada. La filosofía trata, en primer lugar, por lo menos ahora, en la actualidad de Atenas, en los círculos más avanzados y exquisitos, sobre el hombre y sus cualidades.

En cuanto al método para pasar el tiempo eficazmente dedicado a la filosofía, podemos precisar algo más, aparte de la obviedad de que escuchar al experto su conferencia se tome aquí como uno de los modos eminentes de estar ocupándose con la filosofía. En concreto, una sesión de filosofía se concibe como una lucha, una competición (ἀγών) para la que no es esencial sólo el triunfo, sino también tener de él espectadores que difundan su noticia. Así, Hippias y Éudico, que son los únicos personajes que, además de Sócrates, toman la palabra aunque sabemos prácticamente con certeza que hay otros presentes. Efectivamente, la imagen más adecuada de la exhibición del experto en filosofía es el combate de los atletas. Y no sólo se trata de una imagen, sino que Hippias la ha realizado —no sabemos si la idea fue ocurrencia suya— presentándose en las palestras de los juegos de Olimpia y desafiando a todos los presentes a vencerlo (363 c-d).

Las armas de esta pugna son, en principio, las palabras, los discursos (λόγοι); pero, aunque Hippias no lo diga, en un arranque de modestia que no deja de sorprender, y tenga que ser Sócrates quien lo recuerde a todos, apoyaba con cierto género de hechos sus conferencias. Sócrates le ha oído personalmente (368 a-e), en medio de la plaza pública de Atenas, en el lugar más internacionalmente

concurrido de aquel verdadero centro de toda la Hélade —la zona de las mesas de los que cambiaban dinero—, contar una de sus hazañas olímpicas: había aparecido en la reunión sagrada de todos los griegos no sólo cargado de discursos de cada una de las especies imaginables¹, sino con su cuerpo mismo cargado también de piezas de vestido y de adorno debidas todas a sus habilidades de experto. Pero había más: eso que no es el cuerpo, y a lo que llamaban corrientemente los griegos alma (ψυχή), no sólo fue aquella vez a Olimpia pertrechado de discursos, sino de todos los saberes (τέχναι, ἐπιστήμαι) que cualquiera fuera capaz de enumerar, más algunos otros, como el saber mnemotécnico, que nadie antes poseyó.

Si por dos instantes nos evadimos del estrecho cerco del texto de *Hippias menor* para recordar también otros lugares platónicos, no podremos menos que pensar que Sócrates experimentó una conmoción profundísima aquel día en que fue testigo de las jactancias de Hippias en el sitio más público de Atenas. Estas palabras de 368 b dando la localización de aquel acontecimiento —ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ ταῖς τραπέζαις—, con sólo una levísima modificación de caso, vuelven una vez tan sólo en toda la literatura platónica: en el momento solemne del prólogo que hace Sócrates a su discurso de defensa de sí mismo ante el tribunal que terminará por condenarlo unas horas después (*Apología de Sócrates*, 17 c). También Sócrates ha ocupado en otros días el lugar mismo que tomó Hippias. Sócrates, a plena luz del día en todos los sentidos, ha dicho y hecho lo que le era esencial hacer y decir, y en esto ha imitado el proceder de Hippias en aquel lejano viaje por la ciudad. ¿Cómo no suponer, repito, que oír a Hippias un día, en la plaza, junto a las mesas de los cambistas², impresionó a Sócrates hasta el punto de introducir una desviación en el trayecto que hasta entonces llevó su vida?

Está, luego, aquello que tanto perturbó, seguramente, a Sócrates, y que ha pasado por alto Hippias en lo que hemos tomado, en principio, como una curiosa muestra de modestia: el hecho de que alguien hiciera alguna vez la más pública profesión posible de ser un experto, o, mejor, un superexperto. Hippias no iba a las Olimpíadas sólo a título de experto en el tema del hombre y sus cualidades, sino como entendido *en todo*, absolutamente en todo aquello en que pudieran pensar los espectadores de su combate psíquico —que intervenían en él necesariamente, como gentes más o menos gustosamente batidas por los saberes sin cuento del superprofesor que era Hippias—. Así, el invitado extranjero que ha dado su conferencia de exégesis homérica en casa de Eudico es en realidad mucho más que un σοφός ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ: es un experto universal, que además pretende que, en principio, en ninguno de sus saberes le aventaja, mientras no lo demuestre públicamente, ningún especialista. Es el especialista universal y consumado, o sea el sabio o experto por excelencia, respecto del cual sólo limitadamente puede alguien ser llamado experto o sabio. Si, por un instante más, escapamos del texto de *Hippias menor*, veremos que nos conviene mucho tomar prestado de otros diálogos platónicos —se emplea en muchos de ellos, y con gran frecuencia— el nombre que se daba en toda Grecia por entonces a estos superperitos universales. Hippias es, más que un experto en filosofía, un sabio con mayúscula, o sea un σοφιστής.

La actividad más corriente o regular de Hippias no era, por cierto, ni la que practicaba cada cuatro años en Olimpia, ni las jactancias del ágora, ni siquiera las exhibiciones en casa de los aficiona-

1 ... καὶ ἔπη καὶ τραγῳδίας καὶ διθυράμβους, καὶ καταλογάδην πολλοὺς λόγους καὶ παντοδαποὺς συγκειμένους.

2 El pequeño cambio gramatical que distingue a los dos textos podría indicar que Hippias peroró alzándose sobre el pedestal de una de estas mesas (dativo), mientras que Sócrates se limitó a actuar cerca de ellas (genitivo).

dos amistosos. Hippias se ganaba la vida como los otros casos —no tan raros, sin embargo— de sofistas: enseñando. No exactamente enseñando sus artes, o sea formando a otros en la profesión de sofista, sino empleando sus artes —en realidad, alguna o algunas de ellas, únicamente— en *educar* a otros (364 d).

Esta palabra: formación o educación (παιδεία), nos devuelve al campo estrecho del comienzo: la filosofía. La palabra griega para educación es de la raíz del nombre «niño». En boca de Hippias significa una modificación del uso más extendido. Los niños de las familias de ciudadanos suficientemente acomodadas se ponían bajo la tutela de profesores de ejercicios corporales y composiciones musicales, y más adelante aprendían la lectura y la escritura y los cálculos de más importancia para la vida diaria. Los textos más atendidos, como se dijo ya, eran los de Homero. Pero Hippias no atiende a este proceso de hacer hombres a los niños en la vía de la tradición. Sus alumnos son gentes como Éudico y quizá sus hijos: jóvenes que continúan su aprendizaje en una forma claramente antitradicional, como se muestra ya en el hecho de que paguen para conseguirla a extranjeros que viven errantes de semejante oficio. Los discípulos de Hippias son ya hombres que desean llevar a su máximo posible ciertas cualidades humanas (ἀρεταί), entre las que no dejarán de estar, cuando menos, las que, según la conferencia en casa de Éudico, adornaron a los antiguos héroes: aquella por la que Aquiles merece ser llamado el mejor en absoluto de los atacantes de Troya, y Néstor el más sabio, el más sofista de ellos.

Por cierto, una lucha sofística, concentrada en lo que sucede cuando se tiene en las manos el arma propia de los discursos, es decir, en las lecciones particulares y en las exhibiciones públicas³, sucede, por lo regular, en dos tiempos: en el primero, el profesor propone un largo discurso (μακρὸς λόγος, ἰκανὸς λόγος —cfr. 369 c—) que se supone que no va a ser interrumpido. En el segundo, los oyentes reaccionan o con el elogio (ἔπαινος) o intentando refutar lo dicho (ἔλεγχος)⁴. Esta refutación se hará contraponiendo otro discurso largo o «suficiente y capaz» al que ha sido pronunciado, y serán los demás espectadores quienes dictaminarán luego, oídas las contrarréplicas de los combatientes a que haya lugar, quién ha vencido. De este modo, la adquisición de la sabiduría, salvo por lo que se refiere al caso de quien «elogia» el discurso del sofista, queda siempre situada antes y como por detrás, en las bambalinas, cabría decir, del acto público de la lucha. Los contendientes salen a la palestra armados ya con sus saberes. Como ellos mismos no son los jueces, necesariamente son los abogados al mismo tiempo que las partes presentes en el juicio. El sofista defiende su posición, de la que, por otra parte, depende su prestigio, del cual, en última instancia, está suspendida su misma existencia como itinerante profesor universal y perfecto. El que intenta tumbar con sus golpes al sofista, o bien es también él un sofista, o bien es un alumno o, como puede suceder en las demostraciones públicas, un particular aficionado a pasar el tiempo con la filosofía. Si no es un sofista, este otro abogado pleitea su causa con menos lastre tirando de él, con menos presión. La decisiva sigue siendo el renombre, el prestigio, aunque en otro sentido que los del sofista; pero no se juega en la cuestión su sustento. Es esencialmente más libre, y no sólo a efectos de la discusión, sino también en el sentido político de la palabra. Seguramente se avergonzaría de ser un sofista, aunque se esté midiendo ahora con uno de ellos. Es un ciudadano arraigado en su estado patrio, cuyo renombre de excelencia no va en la dirección del del sofista.

3 Quizá las lecciones particulares eran también, hasta cierto punto, públicas, dada la importancia vital que el renombre (δόξα, cfr. 364 b) tenía para el sofista. La diferencia mayor entre una de esas lecciones y una ἐπίδειξις está en que nadie paga por asistir a la segunda.

4 Cfr. 363 a.

Lo que importaba era destacar, antes de nuevas averiguaciones, que los participantes de una de las sesiones de la actividad fundamental del sofista son, con la excepción ambigua —también habrá que reconsiderarla— de los alumnos que pagan las lecciones y las elogian, sobre todo *abogados*, a la vez que partes o luchadores. La imagen del combate atlético se convierte en la imagen del duelo de discursos largos y capaces en que consisten tanto los juicios como las reuniones de las diversas asambleas del estado democrático griego: dos individuos muy personalmente caracterizados, apoyados en su prestigio, se lo juegan a la vista y al dictamen de una multitud de sus iguales. Mientras que la adquisición de sus respectivas sabidurías ha tenido ya antes y en otro sitio lugar. Quizá, asistiendo callada y afirmativamente a otras justas de discursos ante otros tribunales de los que se ha formado parte. Pero de nuevo debemos detener en sus límites prudentes la posibilidad de salir ya ahora en persecución de los elementos paradójicos o asombrosos que comportan estas primeras evidencias.

Sócrates, en cambio, ni elogia ni refuta, sino que guarda silencio cuando el sofista, entre la admiración general, termina su conferencia.

El aficionado más persistente

Esta conducta, que ya en sí misma perturba el orden establecido en las reuniones filosóficas, puede tener su razón en el desdén, o en la perplejidad o en la sencilla certeza de ser del todo ajeno a algo esencial de lo que acaba de ocurrir —no se es ajeno plenamente y a todo, porque, si así fuera, ya que Sócrates conoce desde hace tiempo a Hippias y este hombre ha desempeñado probablemente un papel de alcance en su propia biografía, es evidente que Sócrates no se habría dejado llevar a perder el tiempo con Éudico y sus amigos—. En buena medida, no tenemos que hacer cábalas por nuestra propia cuenta acerca de este silencio. Sócrates se queda hasta el final, y no parte con los aficionados reverentes pero menos íntimos al dueño de casa y a la filosofía misma; pero calla, y no hay razón para creer que hubiera hablado sin que Éudico, por lo visto más interesado en su reacción que en la de cualquier otro conocido, no le hubiera instado a hablar. Y no tenemos que abandonarnos del todo al riesgo de nuestras personales cábalas, porque Sócrates mismo explica, un rato después, cuando cabe esperar que sólo los muy avisados relacionarán estas palabras con su actitud de antes, cómo se comporta él en general respecto de los hombres que peroran sobre los temas de la filosofía.

Dice (369 d), en efecto, que su costumbre, a la que siempre se atiene puntualmente, es atender mucho a los discursos de estos hombres. Esta atención no le permite, sin embargo, formarse un juicio personal ya cerrado mientras los escucha. Sólo cuando él mismo les interroga sobre lo que han expuesto ve rápidamente que hay quienes quizá sean expertos en lo que afirman y, en cambio quienes, tras una sola cuestión que hayan intentado responder, le dejan convencido de que son charlatanes vacíos. A estos últimos ya no insiste en preguntarles nada; pero a los primeros se les agarra pegajosamente todo lo que puede, llevado de su buen deseo de aprender en su compañía y con su trato (cfr. 372 a).

Las palabras con las que así se pinta a sí mismo Sócrates, de paso que procura justificar su insistencia en la interrogación de Hippias, son sinceras y, al mismo tiempo, ambiguas. Dicen bien abiertamente que cuando Sócrates calla es porque no cree que vaya a oír nada valioso del hombre al que tendría ocasión de estar preguntando. Pero dejan la puerta abierta a una interpretación mucho más deferente de su actitud ante el sofista, porque están pronunciadas cuando ya éste se asfixia del pegajoso abrazo de las cuestiones. La ambigüedad más interesante no es, con todo, ésa; sino el hecho de que «parecer experto» se presente como algo juzgado en cada caso nada más que por Sócrates, cuando quizá lo insinuado es que si un hombre es tenido por muchos otros como un auténtico sofista

—la prueba está en que hace años que vive de este reconocimiento público—, el mero particular no tiene derecho a poner en duda alegremente esta opinión, que además coincide con la que el presunto sofista dice tener de sí mismo. En otra circunstancia, ante un desconocido que alardea, con escucharle y pedirle una vez una explicación de algo que ha afirmado, puede un hombre hacerse un juicio; pero con Hippias las cosas son radicalmente diferentes. Sócrates sigue viniendo vez tras vez a oírle, como esperando ver surgir de él, con el paso del tiempo, las maravillas de sabiduría que aún no le ha sido dado contemplar al frecuentarlo. Es, por parte de Sócrates, un homenaje, posiblemente, al sentido común de tantas personas que de buena fe, y probando esta fe con su dinero pagado a manos llenas, aseguran por todos los rincones de Grecia que Hippias es lo que pretende que es: un sofista en toda la infinita extensión de la palabra.

Además de este homenaje paciente, vemos, pues, en el silencio inicial y en la cascada de preguntas que luego sigue, no desdén ni perplejidad de Sócrates, sino, de entrada, la decepción del que comprueba que su asunto no es en casi nada el de Hippias; y, a continuación, el esfuerzo por poner a prueba más a fondo la calidad de las pretensiones del sofista y, simultáneamente, la fe en ellas de Éudico y los demás amigos comunes. Sócrates quizá hubiera preferido escuchar el resto de la velada en silencio. Por otra parte, ni él ni nadie ignora que hasta el momento jamás pasó Sócrates una reunión filosófica en ese silencio que no es seguro que, en ciertas ocasiones, no hubiera preferido. Se llegará indefectiblemente al diálogo de Sócrates con Hippias, si Sócrates no se marcha a tiempo. Su silencio provisional puede ser todo lo elocuente que se quiera —y hasta reforzar su elocuencia con la de las explicaciones posteriores—; pero antes o después surgirá una conversación en la que, progresivamente, Hippias y él queden a solas. Hippias, entonces, y Éudico, y quizá todos los presentes, menos Sócrates, interpretarán esta conversación como un duelo de expertos sobre un problema de la filosofía más nueva. Sócrates tendrá otra perspectiva sobre ella, que debe estar condicionada por la razón misma por la que se ha quedado a la reunión más íntima y por la que, una vez instado a preguntar, ya no retendrá hasta la última consecuencia los pasos del discurso a su estilo. Esta razón es, en primer lugar, que se está tratando de filosofía realmente, es decir: del hombre y sus cualidades; y, en segundo lugar, que conviene tomarse muy en serio, por muchos motivos, la fama de sofista del interlocutor. No es lo importante corroborarla o ridiculizarla, sino profundizar en su significado y en el significado mismo de lo que quiere ser el sofista.

Éudico invita a Sócrates a reaccionar aún más explícitamente que con el silencio. Pero la perturbación de las reglas no escritas de las reuniones filosóficas va a continuar en una manera diferente, porque Sócrates no puede ni alabar ni censurar como se acostumbra. Aún no ha entendido el sentido preciso de las tesis de Hippias, así que toda su reacción sólo puede ir encaminada a comprenderlas realmente.

Claro que cabría siempre otro tipo de respuesta, mucho más conforme con las normas, aunque en apariencia fuera más desabrida. En el fondo, es infinitamente más acomodaticio, se haya o no se haya comprendido lo que el otro ha dicho, oponer a sus palabras otras propias que se ajusten al mismo método y al mismo tenor de las suyas. Sócrates podría, para hacer el papel adecuado —que ya no es, por cierto, el que nadie espera que haga—, responder al discurso largo y suficiente de Hippias con otro discurso largo y suficiente que, sobre los mismos temas, sin prestar demasiada atención a las palabras ya pronunciadas, sostuviera otras afirmaciones. Sería esto contemplar todo el panorama de lo tratado por el adversario, y recorrerlo luego uno por su propia cuenta, a tan largos trancos como el otro, para zanjar sus problemas globales y poder pasar a otra cosa. Para portarse de esta manera no hace falta haber captado todo lo que el contrincante quería decir.

Pero sí es preciso ser —o creerse, por lo menos— un experto. Y eso es precisamente lo que Sócrates niega tajantemente. Si comparáramos nuestro diálogo con otros y, sobre todo, con la *Apo-*

logía de Sócrates, veríamos hasta qué punto dice Sócrates que lo tergiversa todo aquel que lo entiende en ese sentido. Sócrates siempre es rotundo sobre lo mismo y de la misma manera; pero casi hay que subrayar que acerca de nada lo llegó a ser tanto y tan repetidamente. Por esto es por lo que, ya que la función del sabio es saber, Sócrates, no experto, sino mero particular, dirá de sí mismo que, en realidad, sólo sabe que no sabe⁵. En el caso presente, como ciudadano particular, interesado por la filosofía, pero no experto en ella, es incapaz completamente de poner en la liza, enfrentándolo al de Hippias, un discurso largo y suficiente en el que él crea —así sea tomándolo prestado de otro—. Y por si quedan dudas acerca de los motivos de su conducta en el resto de la velada, Sócrates evoca los rasgos de su triste condición: sobre todo, le sucede que se le escapa cómo son y dónde están las cosas (372 b). Falla al querer dar con ellas, como si resbalara al acercárseles. No tanto —así lo afirma en esta ocasión— es que carezca de todo discurso sobre ellas, cuanto que esos discursos giran vertiginosamente, se desplazan, se sustituyen unos a otros cada día. La imagen del resbalar cuando se está a punto de alcanzar algo es particularmente apropiada, porque lo que le sucede a Sócrates —que es, según él mismo dice, lo que les sucede a todos los que no saben (tanto si creen saber como si no lo creen)— es que se encuentra, respecto de las cosas, a cada oportunidad en una postura diferente. Las cosas se están quietas. Al menos en principio, Aquiles es o no es, para siempre, el mejor de los helenos que atacaron Troya. Pero el que no sabe piensa sobre eso un día una cosa y otra cosa al día siguiente. Esta inteligencia que va errante de un lado para otro (πλάνη) es un alma ignorante, un alma enferma y que está necesitando los cuidados de un buen médico de almas. Tiene un padecimiento por cuya causa bien vale la pena pedir a todos los expertos del mundo que intervengan. Desde luego, la liberación que sería cesar de estar en este vaivén irrefrenable de la ignorancia merece sobradamente escuchar todas las exhibiciones de Hippias, quedarse luego hasta muy tarde, hasta el final, a presenciar qué más se dirá, y, por fin, si a uno le traen al primer plano de la reunión, emplear todas las fuerzas de la persuasión que estén en su poder, con tal de obligar al experto a curar, aunque sea, excepcionalmente, fuera del tiempo de la lección y sin cobrar nada⁶.

Por una vez, Sócrates se extralimita un poco al identificar los síntomas de la ignorancia (ἀμαθία, que literalmente es carencia de enseñanzas recibidas). Uno elemental es, desde luego, no hacerse ninguna idea a propósito de un asunto. Otro es el que hasta ahora vemos que Sócrates descubre como peculiar mal suyo: no ignora de qué tema tratan los discursos de los sabios, de la misma manera que vislumbra muy oscuramente hacia dónde caen las cosas; pero este interés por llegar a ellas a través de las supuestas enseñanzas de aquellos discursos queda frustrado en el vuelco y los vuelcos sucesivos, constantes, que se da antes de agarrarse a la realidad el que no termina de aprender cómo y dónde están las cosas. Decir sinceramente sobre lo mismo discursos diferentes y hasta mutuamente incompatibles, es andar vagando sin descanso, lejos del refugio de la realidad. Y es doloroso y peligroso para aquel que verdaderamente se ha expuesto a viajar hasta la realidad, ha salido en su búsqueda y la desea personalmente o hasta la necesita.

Pero en la velada en casa de Éudico Sócrates, más rudamente, aunque de modo bien comprensible, lanza la idea de que el tercer síntoma del ignorante que busca es otro que también presenta él

5 Aunque esta expresión se haya hecho famosa, Platón no la pone en boca de Sócrates. En *Apología* 21 d, lo que Platón le hace decir es que, mientras otros, sin saber, creen saber, él, en cambio, no sabe, pero tampoco cree saber. Y en 21 b Sócrates cuenta su actitud primera al escuchar el sorprendente oráculo obtenido por Querefón en Delfos sobre él diciendo, en estilo directo: «Yo sé muy bien para conmigo mismo que no soy experto (σοφός, evidentemente) ni poco ni mucho».

6 En 372 e, Sócrates termina, efectivamente, por dirigir esta súplica a Hippias: Σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου.

mismo: en todos esos revolcones dolorosos o viajes erráticos, siempre lejos de las cosas, no estar prácticamente nunca en la misma perspectiva que el que profesa ser un experto y así es reputado en toda Grecia. Y desde luego, si las cosas reales que se busca son unas y están quietas en su puesto, no coincidir en su discurso con el discurso de los expertos es lo mismo que ser, patentemente, un ignorante, uno en el que no han entrado las enseñanzas sobre lo real. Claro que, en un punto, es malicioso dejar dicho que ni en los más disparatados movimientos de la trayectoria sin reposo del ignorante suele ocurrirle ver las cosas como los que se dicen sofistas. Es, sencillamente, un elogio más que excesivo de la excelencia, de la diferencia cualitativa entre el superexperto universal y el pobre particular.

Así que a Sócrates, enfermo de su mal, pero tan consciente de él que no ahorrará medios para sanar —el dinero, precisamente, como sabemos por otros diálogos, es el medio del que justamente no dispone, cuando, por desgracia, es el más corriente en estos casos—, sólo le resta una posibilidad esa noche en casa de Éudico: entender con toda precisión las tesis del sofista, del médico de las almas que carecen de enseñanzas vitales. Sobre todo, ya que le sacan otros hasta el primer plano y se le ofrece la ocasión —que él no se habría atrevido seguramente a suscitar— de que el sofista le dedique sus cuidados gratis, hay que sacar el máximo partido. Y una cosa está clara: para entender uno mismo lo que otro que sabe ya ha dicho, no hay más camino que rehacer el curso de las palabras que han sido pronunciadas, sólo que esta segunda vez pidiendo ilustraciones en todos los lugares oscuros. No hay otro recurso que preguntar con precisión, parte por parte, paso por paso. Ése es el método para que aprenda aquel individuo que es incapaz de suyo —tan defectuosa es su índole— de descubrir sin ayuda las enseñanzas, los saberes, las verdades sobre las cosas. Preguntará al que es consciente de saber, hasta que éste encuentre los discursos, siempre al principio muy breves, con los que una enseñanza pueda transitar de alma a alma y desalojar el vacío inquieto de la ignorancia.

Sólo que el experto que de repente se ve en medio de semejante situación la sufre como si el preguntador se dedicara, bastante incomprensiblemente —como no sea la mala fe en las tretas de la lucha (ὡςπερ κακοργούντι, 373 b) lo que explique este proceder— a extraer del discurso ya pronunciado ciertos trocitos que son, justamente, los más inmanejables (δυσχερέστατον, 369 b); y con ellos teje y desteje (πλέκει, *ibid.*) lo que en definitiva no es más que una perturbación en el curso (ἀεὶ ταραττει ἐν τοῖς λόγοις, 373 b). Una perturbación, en el sentido en que en castellano se habla de aparecer de improviso por los cerros de Úbeda, cuando no se tenía la menor intención de avistarlos. De manera parecida, el discurso de Hipias toma derroteros insospechados; o, mejor dicho, insospechados para su autor, pero bien conocidos para los que no se creen expertos y hasta reconocen no saber. Porque esos derroteros tan perturbadores para el sofista no son sino el principio de una πλάνη, tanto más prolongada cuanto más sincero y más lúcido sea el que, mal de su grado, la ha emprendido.

En realidad, el discurso inconsistente o inconsecuente, desenmascarado en esta su verdad por las preguntas que van a los detalles, muestra no haber sido más que la represa demasiado artificial con la que un hombre o muchos hombres no han errado perdidos en brazos de la ventolera de la ignorancia. Un estado de cosas este que merece que en él se pare mientes, puesto que descubre que las vacilaciones del ignorante pueden de hecho no ser experimentadas por alguien que sea suficientemente ignorante: por alguien que ni siquiera sospeche de la solidez de su saber. Una apariencia, un buen discurso todo él inconsistente o inconsecuente, sin ninguna conciencia de serlo consigue un espesor tal que tapa prácticamente por completo la realidad de la ignorancia. Hay apariencias, entonces, tan macizas, en cierto sentido, como las realidades, o, dicho exactamente, más macizas que las realidades. Y, en otra dirección, descubrimos con toda la claridad deseable que la ignorancia no sólo presenta las espe-

cies que antes enumerábamos, sino que, sobre todo, se divide en ignorancia inconsciente e ignorancia consciente: en ignorancia que se ignora a sí misma y en conciencia de ignorancia.

¿Cómo es posible una ignorancia que se ignora a sí misma? En muchas ocasiones, se referirá a cosas y nociones de las que no se tiene la menor representación; pero lo interesante es que, en otras muchas, que son enormemente más importantes, porque sí que conciernen a las cosas y las nociones entre las que se vive, la ignorancia real sólo puede ignorarse a sí misma si está cubierta por una gruesa capa de... ¿De qué? No de inconciencia, sino de apariencia. De apariencia ¿de qué?, preguntaremos de nuevo. De apariencia de saber sobre eso mismo que se está ignorando. Un falso saber, un discurso (al menos posible) sobre las cosas que, lejos de darles alcance, las oculta con la pretensión de haberlas aprehendido. La capa que cubre la realidad de la ignorancia a propósito de las cosas entre las que se vive, es una capa de conciencia y, precisamente, de presunto saber que no es tal: de falsedad, de discurso falso.

Consideremos un instante qué discurso falso, sólidamente aparente, tendrá que ser el más peligroso, si es que existe y si es que está ya ejerciendo sobre nosotros mismos influencia. En un primer momento seguramente pensaremos que una doctrina errónea sobre lo real o sobre la verdad será el discurso que antes haya que evitar y más difícil sea de disolver. Pero un poco más de reflexión nos convencerá en seguida de que aún existe un discurso posible que nos importa más todavía aprender a huir: el referente al bien y al mal; o, en otras palabras, aquel que prescriba para cada uno de nosotros, para cada individuo real y realmente consciente, una forma de vivir como siendo de suyo la más recomendable.

Y cuando se nos vuelve evidente a todas luces que ése es el discurso de más importancia y más riesgo, entendemos por fin con cuánta verdad Sócrates y sus amigos y los mismos sofistas y sus discípulos y sus admiradores afirmaban con palabras y obras que el tema de la filosofía es el hombre y sus cualidades. Y es también ahora cuando comprendemos que aquel que posee el discurso menos malo acerca del hombre y sus cualidades será el más sabio. Por esto mismo, si alguien se las da de estar en posesión no ya del menos malo, sino del discurso perfectamente adecuado sobre el hombre y sus cualidades, ése, sepa o no hacer más cosas, merece por excelencia el título de sofista.

Pues bien, *Hippias menor*, y en realidad todos los diálogos socráticos y todos los diálogos platónicos, tratan acerca del hombre y sus cualidades, o sea de la forma de vivir que debe ser adoptada por todos y *cada uno de nosotros*. De este modo, los supuestos de la conversación en casa de Éudico, que han revelado ser tan extraordinariamente interesantes y variados, están en armonía completa con el objeto tratado. La consideración de los aspectos globales, formales y esenciales de *Hippias menor* se prolonga con toda naturalidad y hasta con toda necesidad en el estudio de sus particularidades: de los recodos y viajes erráticos que de hecho siguió aquel diálogo entre un sofista y un individuo cualquiera, sólo marcado por su interés absoluto en la filosofía.

El poder de mentir y de decir la verdad

Al haber diferenciado Hippias, como ya sabemos, al mejor hombre del más sabio y del más versátil, y al empezar Sócrates pidiendo explicación sobre la diferencia entre el primero y el tercero, entre Aquiles y Ulises, es natural que Hippias dé estas explicaciones en la forma de que Aquiles no tiene segundas, mientras que Ulises es, por así decirlo, todo él segundas. De acuerdo con ello, Aquiles y Ulises son todo lo más contrarios que cabe, y, concretamente, las palabras que pronuncia Ulises tienen la propiedad de no decir las cosas como son. En griego, el que no dice las cosas como son se llama ψευδής, mientras que el que las dice como son se llama ἀληθής. Por consiguiente, Homero,

según Hippias, y también Hippias mismo —con lo cual cabe dejar a Homero a un lado—, afirman que Aquiles y Ulises son hombres contrapuestos, y que el primero es mucho mejor que el segundo; y que esta diferencia y este orden en la jerarquía de las excelencias humanas se basa en que Aquiles es el modelo de los hombres sin segundas, y Ulises, el de los que no dicen las cosas como son.

La palabra griega para designar a los que, según Hippias, son del estilo del paradigma Ulises tiene una ambigüedad semántica con la que se juega a todo lo largo del diálogo: en principio no tiene que querer decir «mentiroso», pero en la práctica es eso lo que muchas veces significa en el habla cotidiana. En referencia a Ulises, que no sólo engaña al cíclope, sino a la propia Penélope y, de paso, a los pretendientes y a toda Ítaca, después de haberlo ya hecho con Troya entera, el adjetivo griego sobre el que esencialmente trata *Hippias menor* toma, desde luego, el sentido de «mentiroso».

Sócrates no se conforma con haber obtenido una información precisa de Hippias acerca de su manera de entender a los héroes homéricos. Lo que importa es saber, en definitiva, si la tesis de alguien —no digamos si este alguien se dice sofista y es tenido por tal de hecho— sobre el bien y el mal es o no verdadera. Hippias acaba de proponer una tesis así: en su opinión, el mejor de los hombres es el que dice sencillamente las cosas como son; el cual está en máxima oposición con aquel hombre que, usando de doblez, jamás dice las cosas como son —llevado por el afán de hacer creer a los demás, en provecho propio, que las cosas son como no son—.

El método para llegar a saber por algo mejor que el aplauso de terceros si Hippias acaba de decir una verdad de la mayor importancia para la vida de todos y cada uno, tiene que ser continuar el análisis hasta que los que lo están practicando en el diálogo sean, ellos mismos, quienes se convencen, sin sombras de duda, de que se traen ya entre manos una verdad.

Aplicado este método al caso actual, lo que resultará es una investigación sobre lo que significa *ψευδής*.

La serie de las identificaciones, por lo menos parciales, que Hippias propone (se las podría entender como otras tantas determinaciones de géneros bajo los cuales caen los sentidos de los adjetivos precedentes en la serie, y sería abusivo pretender que se trata de simples identificaciones de significado) es la siguiente: el mentiroso es alguien que tiene un cierto poder temible (a saber: el de engañar siempre que se lo propone); y es un hombre lleno de recursos, muy largo (que sabe mucho). En griego, los adjetivos son, respectivamente: *δυνατός*, *πανούργος*, *φρόνιμος*, *ἐπιστήμων σοφός* (cfr. 366 a). Podemos resumir lo esencial diciendo que para poder mentir perfectamente y ser, pues, el más cumplido imitador de Ulises, o Ulises mismo, hay que querer mentir y que saber lo que se miente. Lo primero, en griego, es *ἐκών*, «adrede» (cfr. 370 e), y lo incluyo en mi resumen no sólo porque así lo hagan también explícitamente Hippias y Sócrates un rato después de empezar a dialogar, sino porque está ya implicado en la palabra *δυνατός*, que traduzco con el giro «alguien que tiene un poder». Los interlocutores a cuya conversación estamos atendiendo definen con toda la claridad precisa esta palabra: «el que hace aquello que quiere hacer, justamente cuando lo quiere hacer» (366 b-c).

Por tanto, si no se quiere mentir, no se miente (luego la condición de mentir *ἐκών* es una condición necesaria). Y si no se sabe sobre algo, no se miente (perfectamente) aunque se quiera, porque se conseguirá sólo al azar decir algo que no es. O sea, la condición *σοφός* es tan necesaria como la condición *ἐκών*; y ambas condiciones sólo son necesarias. Únicamente unidas constituyen la condición suficiente de la mentira (más bien, la realidad misma de ella, si no tomamos en consideración otras condiciones obvias: ser capaz de hablar, ser escuchado...). Y además hemos tenido que añadir entre paréntesis que todo ello es verdad de la mentira por así decir perfectamente tal, infaliblemente mentirosa. Este paréntesis afecta, en especial a la condición *σοφός*, porque es evidente que el hombre que

quiere mentir, pero que no sabe con exactitud cómo es aquella cosa sobre la que desea engañar, muchas veces puede fracasar en su deseo (frecuentemente malo) de decir las cosas como no son⁷.

En realidad, engañar no es, como aquí se ve, estricto correlato de mentir. Se engañe o no, mentir queda correctamente definido como decir lo que no es, a sabiendas de que no es y, por lo mismo, adrede. *A sabiendas* y *adrede*: sabiduría y poder. Sin sabiduría y sin poder, no se es realmente ψευδής.

Pero, por cierto, con sabiduría y poder (en el sentido definido: en el de hacer lo que se quiere cuando se quiere) es precisa y únicamente como se llega a ser ἀληθής. Por lo menos, «verdadero», hombre que dice lo que es, en sentido pleno. También en este caso el ignorante, queriendo o sin querer, puede fortuitamente enunciar un estado de cosas tal y como él es; pero estamos definiendo el mentir pleno y el pleno decir la verdad. En las dos situaciones, sólo el que sabe cómo son las cosas y es, además, capaz de realizar su designio en el mismo momento en que lo tiene, dice infaliblemente lo que es o dice infaliblemente lo que no es. Que haga lo primero o que haga lo segundo depende, pues, de qué elija, siempre sobre la base de los *a sabiendas* y *adrede*. Si se propone decir lo que no es (sea cual sea su fin, bueno o malo, para obrar así), lo dirá sin tacha; si se propone decir lo que es (sea cual sea su fin, bueno o malo, para obrar así), lo dirá sin tacha igualmente.

Pero entonces es que Aquiles y Ulises son iguales. Entonces es que es el mismo el hombre verdadero y el hombre falso, y se anula entre ellos la diferencia de valor. Así lo sospechaba, por lo visto Sócrates desde un principio, cuando creía que no había modo de preferir uno a otro, y que lo mismo pensó Homero (370 e).

Sin duda, la conmoción se ha apoderado del discurso de Hippias, aparentemente tan claro y abarcador, a partir del instante en que Sócrates lo ha seccionado y ha extraído de su magma un pedacito sobre el que ha permanecido ya en adelante pegado como la lapa a su roca del mar. Tanto se ha movido el discurso de Hippias ante la proximidad de Sócrates, que lo que parecía uno se ha vuelto uno y su contradictorio a la vez —o sea inconsistente, nada, vacío—; mientras que los hombres que parecían dos se han fundido en un mismo tipo con dos representantes en los que se ha complacido por igual el poeta. Y aún se podría decir que la conmoción es mayor. Claro que al hacerlo entramos en el dominio de lo hiperbólico puro, porque ¿qué mayor perturbación que reducirse a nada lo que parecía solidísimo, tradicional incluso? Sin embargo, hay que arriesgarse en lo hiperbólico puro, porque Hippias, primero seguro de sus palabras, ahora convencido de las palabras que él mismo, a tenor de las preguntas de Sócrates, ha pronunciado como explicación evidente de las anteriores —pero una explicación que aniquila lo que había que aclarar—, aún no se está quieto. Al contrario, ahora se ha apoderado de él una inquietud furiosa, debido al hecho de que no puede avenirse ya con su primera presunta verdad, en favor de lo que acaba de descubrir; pero tampoco se conforma con el segundo discurso, con el que ha sido establecido por la destructiva explicación. ¿Cómo no va a haber diferencia ninguna entre el hombre verdadero y el falso, entre el hombre sin doblez y el hombre de las mil caras? ¿Cómo va a ser uno y el mismo el más verdadero y el más falso de los hombres? No pueden ser dos distintos, y, al parecer, tampoco pueden ser uno...

Las primeras convulsiones de inquietud no ayudan a escapar del vértigo: ¿será que el que miente sin querer es mejor que el que miente queriendo? (370 e). Sócrates vuelve, es verdad, al texto de Homero, por si Hippias recurre a refugiarse en su tenor literal en cierto pasaje; y entonces vemos a Aquiles diciendo de sí mismo que siempre hace lo que ha proclamado en público que hará, pero de inmediato el poema nos lo presenta obrando en perfecta contradicción con sus propias palabras. En

7 367 a: ó... ἀμαθής πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τὰληθῆ ἂν εἶποι ἄκων, εἰ τύχοι.

cambio, el vilipendiado Ulises, al menos el día en que Aquiles se porta tan desconcertantemente, realiza lo dicho, sin ninguna doblez apreciable. Pero no se puede escapar a la verdad de que ser falso supone serlo *a sabiendas y adrede*, o, de lo contrario, hasta se será falso nada más que por ser juguete del azar —y no precisamente por superioridad ninguna sobre el que decide lúcidamente no decir las cosas como son—. Queda en pie que el que mejor mente es el mismo que mejor puede decir la verdad. Luego también queda en pie la identificación de los dos extremos ideales de esta tensión en uno solo: el hombre más verdadero es también el más falso.

Esta última formulación se abre, sin embargo, a otros horizontes, que precisamente ya no quedan dentro del ámbito explorado por *Hippias menor*. Me refiero a que habría que precisar la frase recién escrita de este modo: es el mismo el hombre que mejor *puede* decir las cosas como son y mejor *puede* decir las cosas como no son. Quizá a lo largo de su vida también le ocurra a este hombre decir realmente las cosas tal y como son, escrupulosamente, y, en otra circunstancia, no menos escrupulosamente, decir las cosas tal y como no son —sin contaminaciones de falsedad en un caso y de verdad en el otro—⁸. Pero quizá no, y es en este *quizá* en el que me parece hallarse el fondo mismo de la seriedad de *Hippias menor*.

Esta sorprendente posibilidad, en la que ni por un instante piensa uno que se considera a sí mismo sofista, ni aun cuando la cadena de las refutaciones por reducción al absurdo deberían sugerírsela vagamente, se prepara, en efecto, en *Hippias menor* sólo por el método indirecto, o sea sólo haciendo arribar el discurso a un puerto tan imposible que cualquiera se vea forzado a buscar qué premisa es la falsa (es decir: la culpable de una conclusión que, bien extraída desde el punto de vista de la forma lógica, da en rostro a la mayor de las evidencias).

Hacer el mal deliberadamente

Para conseguir ese propósito —en cuyo retorcimiento debe más bien verse la excelencia de toda enseñanza indirecta sobre la directa: la indirecta fuerza al discípulo a salir de sí mismo y encontrar, mientras que la directa resbala con frecuencia por encima de las capas de las apariencias que siguen tomándose como verdades—, otra vez es importante la doble significación de *ψευδής*. En el sentido corriente, como sabemos, el *ψευδής* es el mentiroso, y éste resulta ser una especie del hombre poco recomendable, del que trata mal e injustamente a sus semejantes. En el griego de la época, a tales hombres se les solía llamar con el término general de «los que cometen injusticia» (*οἱ ἀδικούντες*). Puesto que el que miente lo hace adrede, puede entenderse que él es miembro de una clase de los que cometen adrede injusticia, que, de hecho, son los que verdaderamente se llaman injustos y caen bajo la fuerza del brazo de la ley penal. De esta manera, el problema particular de *Hippias menor*, con tener un alcance universal y filosófico, admite aún una generalización que lo convierta en una perspectiva sobre el problema de la filosofía como búsqueda de un saber teórico-práctico sobre el hombre y sus cualidades (*τέχνη τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς*). Esta generalización consiste en examinar qué relación guardan aquellos hombres a los que parece que sin duda se refieren las expresiones *οἱ ἐκόντες ἀδικούντες* (también se puede decir *ἀμαρτάνοντες*, como se ve en 373 c: los que yerran o pecan) y *οἱ ἄκοντες ἀδικούντες*: los que cometen maldades a sabiendas y adrede y los que las cometen sin querer (lo cual implica también «sin saber»).

⁸ Lo que se ha probado es que la *δύναμις ψεύδεσθαι* es la misma que la *δύναμις ἀληθεύειν* a saber: *σοφία = τέχνη* (*περὶ τῶν πραγμάτων*). La actualización de esta *δύναμις* ocurriría en ambos casos *ἐκῶν*, y el sentido que tomara se debería a la finalidad consciente, intencional, del hablante.

La investigación se lleva a cabo empleando el recurso metódico que siempre vemos, tanto en esta conversación como en las demás que Platón ha referido, utilizar a Sócrates. Éste, nada aficionado a términos técnicos y que se aparten de los que están en boca de todos en la plaza pública, no ha llamado de ninguna manera especial a tal procedimiento. Desde Aristóteles se lo denomina *inducción* (ἐπαγωγή). Consiste en recorrer un número *suficiente* de ejemplos, en un número *suficiente* de ámbitos distintos, hasta considerar probado que en *todo* ámbito y en *todo* caso ocurre que se da determinada relación entre lo significado por dos términos (o entre lo significado «universalmente» por un *discurso* que predica de un nombre determinada expresión adjetival).

En la última y más filosófica parte de la conversación entre Sócrates e Hippias en casa de Éudico, de lo que se trata es de establecer si son mejores (ἀμείνονες, βελτίονες) los que hacen el mal premeditadamente (o sea adrede y a sabiendas) o los que lo hacen sin querer —todavía, si estos segundos fueran los mejores, Aquiles tendría alguna posibilidad de destacar sobre el nivel moral y, en general, humano de Ulises, el mentiroso astuto—.

Para estudiar la cuestión se recurre al rodeo inductivo, lo que quiere decir, de entrada, que *se iguala esencialmente el caso del bien y el mal a otros muchos casos de otros muchos ámbitos*. Porque, en efecto, la inducción empieza por abandonar los fenómenos morales y dirigirse hacia territorios ajenos: hacia actividades humanas en las que podamos fácilmente distinguir quiénes son mejores, si los que las hacen mal cuando así se lo proponen, o si los que las hacen mal por bien que deseen hacerlas. Suponemos, bien naturalmente, que es más sencillo estar de acuerdo acerca de estas otras actividades que acerca de aquella sobre la que llevamos ya largo rato asistiendo a un debate perturbado por derivas erráticas, pero aparentemente inacabable, porque los dos contrincantes siguen siempre sintiéndose a disgusto con todas las posibles soluciones que su común discurso va mostrándoles.

Dejaré para otra oportunidad analizar las virtudes y las ironías, los defectos y los presupuestos del método inductivo de las series de breves preguntas de Sócrates. En la que tenemos registrada como última discusión con Hippias a propósito de Aquiles y Ulises es sumamente interesante observar la amplitud y el progreso de la inducción socrática. Dada la relevancia decisiva del problema que se está estudiando, y dadas las vacilaciones que ya todos los presentes comparten sobre la cuestión capital de la existencia del hombre en cada minuto de su vida diaria, Sócrates extiende el alcance de su inducción *universalmente*. Primero la dirige a todas las actividades que tienen que ver con el uso del cuerpo (ἐν πάσῃ τῇ τοῦ σώματος χρείᾳ, 373 c-374 b), ejemplificadas por la carrera y la lucha (¿no se ha hablado repetidamente de las Olimpiadas?). En segundo lugar, se refiere a la cualidad preferible (recuérdese que el término siempre es ἀρετή, «excelencia») en aquellas cosas que, sin ser uno mismo, son *de* uno mismo, por ejemplo de ti mismo (τά σαυτοῦ, 374 d). Es dudoso cuáles y cuántos son los ejemplos abarcados bajo este título, pero me decido a considerar que son: la fuerza, las posturas y actitudes del cuerpo, la voz, los pies, los ojos, los oídos, la nariz, la boca —los cuatro últimos son casos de sensación, y nos permiten subir inductivamente a lo que sucede con todas las sensaciones, πᾶσαι αἱ αἰσθήσεις, 374 d—. Lo que se quiere decir es que la actividad de cualquier sensación o de cualquiera de las demás cosas «de uno mismo» es mejor cuando adrede se ejecuta imperfectamente que no cuando ya sin querer se hace mal.

En tercer lugar se atiende a los *instrumentos*, a las herramientas con las que el hombre se ayuda en la realización de determinadas acciones (τὰ ὄργανα, 374 e). Los ejemplos que se consideran bastantes para establecer la misma conclusión —que valen más aquellos utensilios con los que sólo se hace algo mal cuando uno quiere— son el timón, el arca, la lira y las flautas.

A partir de aquí, se penetra en el hombre mismo, o, mejor dicho, en el sujeto mismo de la actividad. Este sujeto no es, pues, ni sus instrumentos, ni lo que es *de* él (el cuerpo, las sensaciones): *él*

mismo se dice en los diálogos de Sócrates —sin que los interlocutores se extrañen de este uso de la palabra— ψυχή. La ψυχή es quien emplea todo lo demás: cuerpo y herramientas y sensaciones. Es, por otra parte, el principio o la fuente de la vida, que, de acuerdo con el uso que constantemente se hace de las palabras en los textos de Platón, vive y hace vivir a los *animales* (τὰ ζῷα), entre los que se cuenta al hombre.

La idea, a esta altura de la conversación, es que también cabe referirse a la acción del propio principio de todas las acciones, y no sólo a las que ejecutan, bajo las órdenes de ψυχή, sus subordinados todos, empezando por los instrumentos del conocimiento (los ojos, los oídos, la nariz, la boca). De hecho, dada esta situación de subordinación y animación, de deuda con ψυχή respecto del propio movimiento y el propio actuar, la excelencia por excelencia, *sit venia verbis*, no es tanto la del resto de cosas y seres que hacen algo, cuanto la de ψυχή misma.

Sócrates se recrea aún más en la suerte de su inducción de universal ámbito: primero recorreremos las almas de los demás animales —que están a nuestro servicio, si somos capaces de aprovecharlos sagazmente—, y luego pasaremos a las almas de los hombres que sirven a otros hombres —las cuales son, por tanto, nada más que sujetos relativos de sus actos—. Por fin llegamos a nuestra propia ψυχή. Aquí, en el punto de arribada, observamos en seguida que la excelencia (ἀρετή) consiste en algo muy determinado.

En efecto, un sujeto de actividades que ya no tiene en otro sujeto su principio de acción es tanto mejor, en cualquier orden en que lo consideremos, cuando las cosas que hace las hace bien no por azar y de vez en cuando, sino siempre y porque posee la clave constante de cómo deben ser realizadas. Salvo que interfieran circunstancias que desvíen a ciertos hombres de conseguir lo que normalmente son capaces de hacer, observamos que, de hecho, realmente, hay quienes hacen bien un tipo de actividad siempre, y pueden enseñar a otros a imitarles. Estos hombres conocen, pues, lo que se debe *hacer* y lo que se debe *decir* a propósito de un ámbito específico de realidades, a fin de llevar a estas realidades a su excelencia (ἀρετή) peculiar. Y no son, por cierto, hombres cualesquiera, sino los expertos (σοφοί), que siempre resultan unos cuantos, unos pocos entre la multitud de los que, comparados con ellos, no son más que simples particulares (ιδιώται). Porque no todos saben llevar el barco a puerto por algo más que la buena fortuna, y no todos saben construirlo adecuadamente por algo distinto que la inspiración repentina y fluctuante de un dios.

Así, los sujetos últimos de acción (ψυχαί) que tienen la capacidad (δύναμις) de llevar algo a su estado de excelencia (ἀρετή) siempre que se lo proponen (ἐκόντες), son mejores que los que carecen de esta capacidad, y son mejores porque poseen en sí mismos una excelencia (ἀρετή) peculiar: la τέχνη περὶ τοῦ πράγματος.

Queda así completado el amplísimo viaje inductivo. Su resultado es que siempre la τέχνη περὶ τοῦ πράγματος, el conocimiento teórico-práctico sobre un asunto —o sea sobre la excelencia posible de una cosa—, es la excelencia misma en el sentido más alto, ya que lo es en el sujeto último del que procede toda acción que se llame adecuadamente así. No falta más que aplicar al caso en debate esta conclusión analógica —¿acaso no hemos atendido a *suficientes* ejemplos y a *suficientes* terrenos? ¿Quién podría señalarnos alguno que nos hayamos dejado fuera?—.

El problema era, en la última fórmula universalísima que había recibido, el de la justicia (δικαιοσύνη) y la injusticia adrede y a sabiendas y sus contrarios. Ser consecuentes con nuestra inducción es identificar la justicia con una τέχνη, y seguramente no con una cualquiera, sino —aunque este problema excede el marco de *Hippias menor*, y se reserva para otras conversaciones socráticas— con el conocimiento de los conocimientos, la τέχνη τῶν τεχνῶν, dado que se trata de la

regla por la que se pondrá en acto o se dejará en potencia, en cualquier circunstancia, cualquier otra excelencia o saber que poseamos. La justicia sólo puede ser la excelencia de las excelencias y el saber de los saberes, si la extensión a ella de los resultados de nuestra inducción es apropiada. La excelencia de las cosas operables depende de la excelencia de la actividad ejercida sobre ellas, la cual, a su vez, remite en última instancia a la excelencia que es la τέχνη ἐν τῇ ψυχῇ; pero ésta misma depende en su actualización de otra excelencia, que debe ser considerada como el saber (infalible) acerca de si se debe o no poner manos a cierta obra cuyo saber se posee como un poder. Esta última es, pues, la excelencia de las excelencias y el saber de los saberes, y su nombre es δικαιοσύνη (ἐν τῇ ψυχῇ).

Estamos, ahora sí, terminando. El objetivo de la existencia ha de ser, indudablemente, adquirir, para el propio sujeto que cada cual es, la *justicia* en el sentido descrito y definido. Desde luego, sus profesores, que tendrán que empezar por poseerla en ellos mismos, merecerán por excelencia el nombre de sofista..., expertos y, sencillamente, sabios (y benefactores de la humanidad).

Hay, sin embargo, en el fondo de todo este asunto, una paradoja espantosa y enrevesada, a cuyo alrededor gira la perplejidad por antonomasia, inquieta y errática (πλάνη), de un hombre. Y es que, si la conclusión alcanzada es verdadera, entonces aquel que comete el mal a sabiendas y adrede es siempre mejor que otro que lo haga sin querer. No sólo eso: el que hace el mal premeditadamente es capaz de hacerlo justamente en la medida en que posee la excelencia de las excelencias. Ni siquiera ya hemos expresado en toda su fuerza la dificultad: es que el que adrede y en plena lucidez hace el mal, lo hace, literalmente, *por su justicia*. Es precisamente su excelencia suprema, la excelencia tan codiciable que hacia ella se mueve la aspiración fundamental de cualquier hombre, la causa de esta maldad, porque ella es el *poder* que permite, indistintamente, hacer el bien adrede y hacer el mal con premeditación. Quizá aún debemos tensar más la cuerda: no sólo es la potencia, sino el acto mismo, la energía misma de la maldad que es cumplidamente mala, porque cuando alguien, por ejemplo, mienta en el pleno sentido de la palabra, mentirá debido a la actualización de su saber y su poder sobre la cosa que está enunciando como no es. Si quiere hacer lo que está haciendo, el malo se ha de basar en su soberana *justicia*.

Efectivamente, analizábamos antes el mal hecho adrede en términos de un poder que se pone a la obra cuando quiere determinado fin, y entonces ya no se decide por el bien, que es la otra posibilidad en su mano. Pero querer un fin tal que haga que la potencia de, por ejemplo, mentir o decir la verdad, se actualice para mentir, es a su vez un acto que no puede achacarse sino al *sí mismo* (ψυχή), y para decidir el cual es precisamente para lo que antes y más se debe apelar a la excelencia de las excelencias, al saber de los saberes: a la δικαιοσύνη. Es, pues, por la justicia, con la justicia, debido a la justicia, como comete el mal adrede y en plena lucidez el hombre bueno. Y es cometiéndolo como ejerce, en ese preciso instante, su justicia⁹.

Ahora bien, una cosa es que Aquiles y Ulises no difieran, y otra es que la justicia sea la injusticia.

Por desgracia, cuando el método de la discusión socrática nos ha conducido a Éudico, a Hippias, a los demás atenienses que estuvieron allí presentes, a nosotros y, quizá, a Sócrates mismo, a este fondo cerrado de la vía que ha emprendido un discurso tan aparentemente consistente y, desde luego, tan consecuente, Hippias no tiene más fuerzas. Las novedades han sido demasiadas, si se com-

9 No otra cosa se lee en 376 b, aunque hay que reconocer que, por una vez, Sócrates no se goza tan largamente como podría haberlo hecho en cerrar esta suprema *aporía*: ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ... οὐκ ἂν ἄλλος εἶη ἢ ὁ ἀγαθός.

para esta διατριβὴ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ con cualquiera de las otras, antiguas, modernas o contemporáneas.

Pero la solución sólo puede ser: hallar la o las premisas que, por ser falsas y hasta absurdas, han conducido a esta palmaria contradicción. El conjunto de las premisas de un argumento es una conjunción que configura el antecedente cuyo consecuente es la conclusión del argumento; y la buena consecuencia de éste no quiere decir sino que el condicional así formado es imposible que sea falso —lo que, a su vez, significa que no cabe que la verdad del conjunto de las premisas se avenga con la posible falsedad de la conclusión—. Estas verdades, que son las más esenciales de la lógica, no fueron explícitamente formuladas por Sócrates, Platón, Parménides ni Zenón de Elea; pero de hecho eran sabidas y utilizadas con perfecta agudeza en el curso de sus investigaciones. Recordemos que una conjunción —como también sabían los antiguos pensadores griegos, desde luego— es falsa con sólo que un miembro de ella sea falso, y es contradictoria si dos de sus miembros son contradictorios entre ellos; pero también es falsa si todas sus premisas son falsas, y también es contradictoria si contiene más de un par de premisas mutuamente contradictorias. La búsqueda de los defectos del argumento puede, pues, ser aún más trabajosa que el viaje hasta su conclusión imposible. Y no quiero emprenderla sin ver antes a Sócrates enredado en otras conversaciones filosóficas.

De tal trabajo se exime, sin embargo, aquel que ni aun llevado a la contradicción que él mismo confiesa, está dispuesto a comprender que su verdadero estado es el de la ignorancia que hasta este momento no se ha sabido ver a sí misma, recubierta como estaba por una grave capa de discursos con apariencia de verdaderos. No se debe prejuzgar nada sobre los hombres, pero es evidente que aquel que menos tendencia mostrará a reconocer la realidad en cuestión será aquel que viva de pasar por profesor de las cosas que se ve que ignoraba. Sobre todo, si su creencia en que él es un auténtico profesor de ellas es una creencia que hasta ahora ha sido sincera —aunque fuera a la vez interesada—.

Y también se puede decir sin temeridad y sin prejuzgar la condición individual de los hombres y sus muchas sorpresas, que estará tanto más dispuesto a continuar la búsqueda, con los métodos de las preguntas y la inducción de Sócrates, quien de antemano sepa que él no es en las cuestiones que se dilucidan más que un simple ἰδιώτης.

Serlo y reconocerlo y pasar por tal en temas tales como la construcción de barcos o la zapatería, no es cosa de mayor gravedad. Serlo, saber que se es, ser reconocido con verdad como no experto en el problema de la justicia, o sea en la cuestión de cómo se debe vivir minuto a minuto y día a día, se tenga por lo demás la profesión que se tenga, es algo muy distinto. Es, en principio, una vergüenza, y, sobre todo, es en sí, dejando a un lado qué opinen los demás, un estado del que urge escapar como no urge salir de ninguna otra cárcel. No se puede vivir un solo momento sin la menor idea de cómo se debe vivir.

En este sentido, cuanto menos fama de algo bueno se disfrute en la comunidad, más posibilidades habrá de reducirse modestamente a las proporciones lamentables que uno realmente tiene, y con más sencillez y sinceridad se podrá reconocer, no sólo en el fuero interno, sino incluso, si la ocasión se presenta, ante los demás, que se está falto del conocimiento más imprescindible. Pero cuanto más crezca la conciencia de este vacío, más se sentirá el dolor, la imposibilidad de permanecer sufriendo; es decir: antes y más firme empezará la búsqueda de lo único que merece el nombre de sabiduría, de excelencia, de bien.