

ANDANZAS Y EXTRAVÍOS EN LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA Y PLATÓNICA

Wanderings and Digressions in Socratic and Platonic Philosophy

Ignacio García Peña

ORCID ID: 0000-0001-7227-9758

Universidad de Salamanca (España)

nachogp@usal.es

RESUMEN

La filosofía de Sócrates posee un carácter muy peculiar debido a la ausencia de doctrinas bien establecidas y a la inseparable vinculación entre vida y pensamiento. Por este motivo, el filosofar socrático debe entenderse unido a sus andanzas callejeras y a la revisión constante de cualquier planteamiento. Partiendo de esta hipótesis, el artículo pretende mostrar tanto la originalidad del pensamiento socrático y su concepción de la filosofía como la enorme influencia que ejerce en los textos de Platón, que emplean de manera sutil esos extravíos y divagaciones con el propósito de enriquecer la conversación, de dotar de profundidad a las argumentaciones y de obligar al lector a recorrer ese mismo camino sinuoso que es el de la reflexión filosófica. Con ello, ambos pensadores muestran que la filosofía no es tanto un saber sino una actividad.

Palabras clave: *andanza, aporía, diálogo, digresión, Platón, Sócrates.*

ABSTRACT

Socrates' philosophy has a very peculiar character due to the absence of well-established doctrines and the unbreakable bond between life and thought. For this reason, Socratic philosophy must be understood along with his street wanderings and the constant revision of any intellectual approach. Starting from this hypothesis, this paper aims to show both the originality of Socratic thought and his notion of philosophy, as well as the enormous influence he exerts on Plato, who subtly employs these wanderings and digressions in his texts to enrich the dialogue, providing depth to the arguments, and forcing the reader to travel that same winding road that is philosophical thought. Thus, both thinkers show that philosophy is not so much a kind of knowledge as it is an activity.

Keywords: *wandering, aporia, dialogue, digression, Plato, Socrates.*

ANDANZAS SOCRÁTICAS

En la narración biográfica de Sócrates que encontramos en la *Apología* platónica, el filósofo describe el acicate principal del estilo de vida inquisitivo y dialogante que ha llevado. Así, en 22a, Sócrates afirma lo siguiente:

En efecto, es preciso que os cuente mi vagabundeo (τὴν ἐμὴν πλάνην) en busca del significado del oráculo, que fue como el de quien es condenado a ciertos trabajos.

Como se comprueba, la vocación que encuentra en las siempre enigmáticas palabras del oráculo se describe como una carga, una tarea pesada y forzosa que le obliga a transitar las calles atenienses y a dialogar con todo tipo de personas. Incluso para alguien como Sócrates, quien, a juzgar por los textos de Platón, parece tener un método establecido y una finalidad clara a raíz de las palabras del oráculo, la búsqueda del saber implica un cierto vagabundeo, un andar a tientas sin destino anticipado para encontrar lo que se desea. Es por ello por lo que puede calificarse el filosofar socrático como una andanza, casi al estilo quijotesco, pues su tarea parece incluir una buena dosis de azar y de incertidumbre.

Es bien sabido que la mayoría de los *Diálogos* de juventud de Platón consisten habitualmente en una búsqueda intelectual, por lo general infructuosa, de un objeto de conocimiento: la definición de una virtud moral o de la virtud misma. Las conversaciones concluyen a menudo sin una respuesta clara, por lo que en algunos casos se posponen para otra ocasión y en otros sencillamente se abandonan. Tal como acertadamente indica Lledó (1985, p. 39), no solamente las obras terminan sin una conclusión clara, sino que se inician también de manera fortuita, con un encuentro callejero en el que Platón, sin duda, refleja con cierta dosis de fidelidad los tropiezos de Sócrates con algunos de sus conocidos conciudadanos. Y luego, cuando se ha hablado suficientemente, concluye el diálogo con la marcha de Sócrates o de algún interlocutor, en camino para algún nuevo encuentro.

No se trata, sin embargo, del error del que se encuentra totalmente perdido, de aquel ignorante que, como indica el pasaje del *Menón* (80d-e), ni siquiera sabe dónde ha de buscar.¹ Como en otras muchas ocasiones, se destaca aquí el carácter intermedio de la búsqueda filosófica que, como la reminiscencia platónica que se menciona inmediatamente a continuación en el diálogo, requiere de una cierta precomprensión de lo que se persigue para que pueda producirse el reconocimiento. El deambular socrático es, por lo tanto, como el vagabundeo del que busca en una dirección entre la niebla, sin la claridad de una respuesta bien definida, pero vislumbrando la meta por la confianza de estar avanzando en la dirección adecuada.

Así pues, es posible distinguir dos tipos de vagabundeo, del mismo modo que se puede separar la mera ignorancia del que está desorientado y desconoce su propio desconocimiento de la docta ignorancia socrática, que le permite ponerse en camino hacia la adquisición del conocimiento. El oráculo sirve de orientación al filósofo, que en cierta medida barrunta lo que está buscando, como confirma en numerosas ocasiones en la *Apología* platónica, constatando que su superioridad reside en el reconocimiento de su ignorancia (21b-d) e incluso indicando que la única sabiduría verdadera es la divina y que “el saber humano es poca cosa o nada en absoluto” (23a). Siendo esto así, todo filósofo estaría condenado a vagar indefinidamente, dado que aquello que se busca estaría más allá del alcance humano, con lo cual la sabiduría residiría, precisamente, en el reconocimiento de nuestra impotencia. Algo semejante es lo que encontramos, por ejemplo, en las palabras que cierran el *Hippias Menor* (376c) y que bien podrían entenderse como la conclusión que Sócrates extrae de sus idas y venidas, tal como se refleja en los *Diálogos* habitualmente denominados aporéticos:

¹ Platón, *Menón*, 80d: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es Esa la que buscas, desde el momento que no la conocías?”.

Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro (ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι) respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante (πλανᾶσθαι) yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis (καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί), esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación (παυσόμεθα τῆς πλάνης).

Es cierto que puede barruntarse un tono irónico en las palabras que Sócrates dirige a Hippias, pues parece evidente que uno de los propósitos del diálogo es mostrar la incapacidad filosófica del sofista, en una obra plagada de falacias y de ambigüedades terminológicas, que culmina en una conclusión que ambos se ven obligados a rechazar, a saber, que es más justo aquel que obra injustamente de manera voluntaria. Por otra parte, Sócrates no sale mucho mejor parado de esta conversación y, si hay algo de realidad en el retrato platónico, su superficial empleo del intelectualismo moral y de la analogía técnica le condenarían necesariamente a vagar sin encontrar respuestas.

No obstante, Sócrates no se muestra siempre tan pesimista con respecto a las posibilidades de avanzar en la dirección adecuada en la búsqueda del conocimiento.² De nuevo en conversación con el sofista, ahora en el *Hippias Mayor*, el filósofo afirma encontrarse en un atolladero. El propio Hippias y muchos otros le recriminan no apreciar los bellos discursos y no ser capaz de ofrecerlos en la Asamblea o en los tribunales. Cuando llega a casa, por el contrario, se le reprocha, al reproducir estas conversaciones, que hable de

² Tal vez, como indica Karl Popper (1991, p. 34), el rechazo de opiniones falsas o contradictorias constituya un paso decisivo en la interminable búsqueda de la verdad, pues nos aparta de los caminos inadecuados y nos orienta en una dirección más adecuada: “El arte mayéutico de Sócrates consistía, esencialmente, en plantear interrogantes destinados a destruir prejuicios, creencias falsas que son a menudo creencias tradicionales o de moda, respuestas falsas enunciadas con un espíritu de suficiencia ignorante. (...) La mayéutica de Sócrates, entonces, no es un arte que pretenda enseñar creencia alguna, sino que tiende a purificar o limpiar”.

discursos bellos sin tener un concepto claro de lo bello (τὸ καλὸν ἀγνοῶν). Por eso afirma lo siguiente (304c):

De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre (ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεὶ).

Sócrates se limita a decir que es un familiar quien le dirige esos punzantes comentarios al llegar a casa, por lo que tal vez se trate de un recurso para mostrar su propia ignorancia, e indirectamente, criticar la actitud del sofista, a quien el filósofo considera completamente desorientado. En esta ocasión, a pesar de las ironías y las sutilezas, el tono de la conversación con Hipias resulta sorprendentemente hostil, ya que el sofista está convencido de que lo bello es pronunciar discursos y obtener con ellos estimación, mientras Sócrates se dedica a tonterías y vaciedades que le hacen parecer necio ante los demás. Al filósofo, sin embargo, no le importa sufrir este destino errante ni las burlas de unos y otros, sino que se muestra satisfecho con la conversación (304e):

Quizá es necesario soportar todo esto: no hay nada extraño en que esto pueda serme provechoso. Ciertamente, Hipias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: «Lo bello es difícil».

Comentando este fragmento, Pierre Aubenque (2004, pp. 18-19) indica que la filosofía de Sócrates se describiría como “aporética” con mayor precisión que como “dialéctica”, término que ha adquirido muy variadas connotaciones en la posterior tradición occidental. La dialéctica socrática, como se sabe, consiste en el arte de preguntar, no en el de responder,³ en el de plantear problemas cuya respuesta, a menudo, no se encuentra. No obstante, el

³ Véanse: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 9-10; Platón, *Teeteto*, 150c.

estudioso francés indica que, lejos de constituir un obstáculo, es precisamente la perplejidad el punto de partida de todo filosofar:

Es aquí donde interviene el concepto de aporía. La aporía no es la cuestión, sino la imposibilidad de responderla y el sentimiento de inquietud que se deriva. La aporía es literalmente la ausencia de camino, y también, al mismo tiempo, lo que impide concluir la marcha. El hecho de no tener respuesta a la cuestión nos obliga a replantearla bajo otra forma o a plantear cuestiones adyacentes. La aporía, que es la ausencia de término, es, simultáneamente, el motor de la marcha. Ésta es la situación existencial de Sócrates: «voy errante y estoy en la aporía (πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεὶ)». Pero, a partir de su propio ejemplo comunica la misma situación —y lo interesante de ella— a su interlocutor: «le hace estar en la aporía (ποιεῖ ἀπορεῖν)».

He aquí uno de los rasgos inherentes a la actividad filosófica: la inquietud. Su tarea, como indicaba el pasaje de la *Apología* citado más arriba, implica una tarea constante; un trabajo que le impide descansar; una cierta insatisfacción que no le permite detenerse,⁴ pues eso supondría bien que se ha encontrado respuesta definitiva y se han cancelado todas las aporías o bien que se renuncia a la condición de filósofo. Por otra parte, como bien señala Aubenque, parece claro que este es un rasgo característico tanto del propio Sócrates como de sus conversaciones, puesto que la perplejidad de sus interlocutores es también frecuente después de tratar y conversar con él, como comprobamos en el *Eutidemo* (306d: ἐν

⁴ A pesar de que Platón destaca en numerosas ocasiones que lo sensible, siempre en movimiento, no puede ser objeto de verdadero conocimiento, no siempre ofrece una valoración negativa de esa falta de quietud. En *Fedro*, 245e, se indica que el movimiento es la esencia y noción del alma (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον), lo cual refuerza con la famosa imagen del carro alado. Por otra parte, en *Sofista*, 248e-249a, frente al estatismo necesario en lo inteligible, el filósofo plantea casi retóricamente la siguiente cuestión: “¿Nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento (κίνησις καὶ ζῶν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησις) no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?”.

ἀπορία εἰμι), en el discurso de Alcibiades en el *Banquete* (216c) o en el famoso pasaje del *Menón* (79e-80b), en el que se compara el efecto producido por la conversación con el filósofo con el pez torpedo, que aturde y deja paralizado:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás (σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν), y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones (ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι). Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ), y no sé qué responderte.

Es natural, por lo tanto, que Sócrates pase su vida vagando por la ciudad en busca de respuestas, ya que el oráculo solo parece acrecentar su incompreensión y sus interlocutores no ofrecen respuestas dignas de crédito.

DIGRESIONES PLATÓNICAS

Dado que los *Diálogos* platónicos constituyen una imitación o representación del filosofar socrático, en ellos encontramos también un reflejo del carácter errante del maestro. Por otra parte, también es obvio que la filosofía platónica altera y amplía la socrática, haciendo uso de numerosos recursos tanto argumentativos como dramáticos y literarios, entre los cuales se incluye efectivamente esa andanza errante del filósofo callejero. No se trata, sin embargo, de una continuación literal de las andanzas del maestro, sino de una extensión de sus planteamientos en los ámbitos literario y filosófico, en los cuales son constantes los vaivenes, las preguntas que reciben múltiples respuestas o ninguna, así como los abando-

nos provisionales de las discusiones, que se posponen para mejor ocasión.⁵ Por ello, es bastante habitual el empleo platónico de los términos *πλάνη* y *πλανᾶω* y sus derivados, en primera instancia, para aludir al vagar socrático mencionado, entendiendo por tal sus idas y venidas por las calles de Atenas.⁶ Por otra parte, podríamos traducir el verbo empleando el término «divagar», que sin duda posee en castellano connotaciones más intelectuales que físicas y geográficas. Y es que encontramos en los textos del filósofo constantes alusiones a los caminos errantes del pensamiento, de nuevo en el doble sentido que antes mencionábamos: en primer lugar, como un extravío que aleja inoportunamente del camino apropiado y, en segundo, como un desvío, muchas veces imprevisto, al menos en apariencia, que resulta, sin embargo, interesante y provechoso.

Especialmente en los *Diálogos* de madurez, en los cuales se desea hacer hincapié en la necesidad de la existencia de entidades inteligibles, Platón parece emplear el término en el primer sentido, señalando el error de quienes se pierden por no seguir el camino correcto. Así, en *Fedón* (79c) el alma se marea como si sufriera de vértigos y el pensamiento se extravía (*πλανᾶται*) cuando se deja arrastrar por las apariencias sensibles. Solo cuando contempla por sí misma lo puro, inmortal e idéntico a sí mismo, se ve libre del extravío (*πέπαιται τε τοῦ πλάνου*), del movimiento errante propio de lo corpóreo.

⁵ En adelante intentaremos mostrar el modo en que Platón refleja el carácter errante del filosofar socrático, a través de sus aporías, de los elementos dramáticos de los *Diálogos*, con sus digresiones y cambios de opinión. En este aspecto ha incidido notablemente Emilio Lledó, entre otros lugares, en el capítulo “El pensamiento compartido” de *La memoria del logos* (1984, pp. 35-62); así como García Peña (2019), en el aparatado “Examen socrático y diálogo platónico”.

⁶ Como podrá suponerse, se trata de una noción bien conocida por los griegos, pues no otra cosa es lo que hace Odiseo al regresar a Ítaca, por serle imposible seguir el camino recto. En la *Odisea* se emplea con frecuencia el verbo *πλάζω*, apenas utilizado en prosa, pero conjugado ya en la segunda línea del poema para destacar los constantes extravíos del protagonista.

De modo muy similar, en los libros V y VI de la *República* se insiste en que la opinión, basada en lo sensible, está siempre vagando en un terreno intermedio (τῆ μεταξὺ πλανητὸν, 479d). Solo aquellos que pisen suelo firme y alcancen un conocimiento estable podrán encargarse del gobierno de la ciudad, pues (484b): “son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes” (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ’ ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι).

En *Fedro*, 263b, Sócrates y su interlocutor discuten acerca de la conveniencia de iniciar el discurso con una definición que precise el tema sobre el que versa, para evitar divagar sobre un asunto cuya naturaleza no se ha precisado. Es eso precisamente lo que suele suceder en el ámbito político, en el que son frecuentes las divagaciones y los discursos errantes, motivo por el que la retórica resulta allí de suma utilidad. Sobre lo que es el oro o la plata difícilmente discutiremos, pero lo bueno y lo justo son asuntos sobre los que el vulgo necesariamente anda divagando (ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι). Es entonces cuando se señala la necesidad del empleo del método dialéctico que distinga con precisión géneros y especies en un doble proceso de reunión y división.

Así pues, el filósofo pretende superar este vagabundeo al alcanzar la realidad inmutable y el conocimiento infalible. Se parte de una posición dinámica y hasta errática en busca de lo inteligible, que posibilite el verdadero conocimiento, exaltando constantemente lo estable e inmóvil frente a los inconvenientes de lo cambiante. Sin embargo, la segunda parte del *Fedro* parece dar un nuevo giro al rumbo de la filosofía platónica, tras haber indicado precisamente que el movimiento es la esencia y definición del alma, y que ella misma y sus actividades, como se indica más tarde en el *Sofista* (248e-249b), merecen también un lugar en el ámbito de lo plenamente real.

No obstante, la ἀνάβασις y κατάβασις que ha de realizar el prisionero de la caverna no se desarrollan sobre un sendero claro y directo, tal como tendemos a imaginarlo, sino que, como el ascenso y descenso de una montaña, implican recorrer caminos sinuosos, con constantes desvíos, que en ocasiones incluso obligan a dar marcha atrás para poder avanzar. La dificultosa búsqueda del conocimiento exige transitar caminos muy diversos, extraviarse y dar largos rodeos para alcanzar ese objetivo, que se pretende estable, para poder proporcionar un criterio sólido y seguro. Y tampoco es sencilla la posterior aplicación al ámbito práctico, puesto que exige que de nuevo nos movamos en este terreno cambiante e inestable de lo sensible. Como se indica en el *Político*, 294b:

Las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano (τῶν ἀνθρωπίνων) —podría decirse— se está quieto (ἡσυχίαν), impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo.

Por estos motivos, es habitual en los *Diálogos* de vejez toparse con un recurso que, en *Político*, 263c, es denominado ἀποπλάνησις y que suele traducirse como digresión. El término solo aparece en una ocasión en el *corpus* platónico, pues ya sabemos de la plasticidad lingüística del filósofo y de la variabilidad de su vocabulario.⁷ En este mismo diálogo (258c y 267a) aparece en dos ocasiones el término ἐκτροπή, aunque no acompañado por las censuras que hemos visto anteriormente, sino destacando su interés y su utilidad para la captura de la presa que se persigue. Así lo agradece al extranjero el joven Sócrates:

⁷ También resulta interesante, a este respecto, el empleo del término πάρεργα, las cosas secundarias, accesorias, los añadidos o apéndices, a los que Platón alude también a menudo a propósito de las conversaciones y argumentaciones de sus personajes (*Eutídemo*, 273d; *Teeteto*, 177b; *Político*, 302b; *Timeo*, 38e y 51c).

Hermosamente, y como si se tratara de una deuda, me pagas con tu discurso, añadiendo la digresión (τὴν ἐκτροπήν) en calidad de intereses, para liquidar así la cuenta.

Como en las andanzas errantes del Quijote, encontramos en algunos *Diálogos* constantes digresiones, historias dentro de otras historias, mitos y narraciones diversas, generando la sensación de espontaneidad e improvisación en la conversación, cuyo destino permanece incierto, como pretende Sócrates en el inicio de su discurso ante los jueces (*Apología*, 17b-c): “No oiréis, atenienses, bellos discursos, como los suyos, adornados con frases y palabras, sino que escucharéis expresiones dichas al azar (εἰκῆ λέγόμενα) con las palabras que se me ocurran”. Se imita así la naturalidad del discurso vivo y se evaden, aunque sea solo parcialmente, las limitaciones inherentes a esa pintura inanimada que es la escritura, que contrastan con el carácter dinámico del pensamiento.

Es importante destacar el hecho de que muchas de las más importantes páginas platónicas son precisamente digresiones, desvíos respecto al tema central de la conversación que, sin embargo, permiten plantear cuestiones que terminan por ser tan interesantes o incluso más que las que dan lugar al propio diálogo. Robert S. Brumbaugh (1988, pp. 84-86) entiende la digresión como uno de los elementos más característicos del filosofar platónico, una seña de identidad (*fingerprint or trademark*) que no encontramos en ningún otro filósofo clásico, hasta el punto de considerarla como un argumento para defender la autenticidad de la *Carta VII*, en la que encuentra los rasgos propios del estilo literario y filosófico de Platón.

A este respecto, indica Gerald Press (2007, p. 133) que, aunque suela pasarse por alto, los libros centrales de la *República* no dejan de ser una extensísima digresión que pretende presentar la cuestión a gran escala para que Adimanto y Glaucón puedan comprender mejor el problema de la justicia. Además, algunas nociones que los estudiosos consideran genuinamente platónicas, como la doctrina de la reminiscencia, se inserta en el *Menón* en una digresión que

busca reconducir la conversación de modo que el propio Menón pueda continuar dialogando.⁸ Algo muy semejante podría decirse de *Diálogos* como el *Parménides* o el *Teeteto*, los cuales, de acuerdo con ciertas interpretaciones, pueden considerarse obras de carácter aporético. Sus conclusiones contradictorias e insatisfactorias constituirían una digresión, una desviación. Errar, en el sentido de divagar tanto como en el de cometer errores, es condición indispensable para alcanzar el camino correcto, tomando en consideración todas las vías posibles. Así, Platón hace decir a Zenón, en *Parménides*, 136e, que “la mayoría desconoce que sin estos extravíos y sin recorrer todos los caminos no es posible toparse con la verdad ni comprenderla”.⁹

En este sentido, la influencia de Zenón y la semejanza de su estilo con el socrático podría ser mucho mayor de lo que a menudo se piensa, por su carácter polémico y por su capacidad de presentar problemas, mucho más que por resolverlos. Por este motivo, Livio Rossetti (2011) ha descrito al pensador de Elea, en la propia expresión que da título a su texto, como “un filósofo senza filosofia”, incidiendo en lo provocativo de sus reflexiones,

⁸ Los otros lugares en los que aparece son una breve mención, también a modo de digresión, en el *Fedón*, 72e-73a, y en el mito del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*.

⁹ En este caso, la traducción es nuestra: ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. Intentamos conservar el matiz de encuentro accidental que posee el verbo ἐντυγχάνω. Esta idea puede relacionarse, precisamente, con la famosa digresión filosófica de la *Carta VII* (341c-d), en la que, como aquí, se destaca el carácter repentino y accidental del encuentro con la verdad que, sin embargo, es fruto de un esfuerzo bien dirigido y de un trabajo constante, cuyos frutos se desconoce cuándo podrán recogerse: “después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει). El mismo adverbio ἐξαίφνης se emplea en *Banquete*, 210e, para destacar el carácter súbito del descubrimiento de la Belleza en sí, “tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión” (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά).

así como en la ausencia de conclusiones positivas, de un conjunto de tesis, que es lo que habitualmente esperamos de cualquier filósofo. Como en el caso de Sócrates, su filosofía es un camino, un método, un modo reflexivo de vivir y de estar en el mundo, que nos obliga a ser conscientes de las limitaciones del conocimiento humano y de la precipitación con que a menudo defendemos la mayoría de nuestras opiniones.¹⁰

Por su parte, Noburu Notomi (1999, p. 30), quien define la digresión como una desviación momentánea del tema principal que se discute, señala además que Platón, especialmente en algunos *Diálogos* de vejez, emplea las digresiones, no a modo de improvisación, sino muy conscientemente, como una herramienta al servicio de la argumentación. Esta postura resulta sumamente razonable, teniendo en cuenta el esmero con que el filósofo cuida la mayoría de sus textos, en los cuales nada parece introducido al azar.

Un caso interesante y muy estudiado por los especialistas es el de la digresión que encontramos en el *Teeteto* (172c-177c). Discutiendo la tesis protagórea que identifica el saber con la percepción, Sócrates introduce, de manera un tanto abrupta, una digresión

¹⁰ El propio Rossetti (2008) ofrece algunas reflexiones sumamente interesantes y vinculadas con el tema de este trabajo, a propósito del carácter aporético tanto de Zenón como de numerosas obras de los sofistas, que resultan fructíferas no tanto por el contenido literal de sus argumentos, sino por lo que es capaz de generar más allá de la literalidad de los textos: “De esta manera llegamos a darnos cuenta de que, cada vez que nos enfrentamos con una u otra historia paradójica, nuestra mente resulta obligada a abrirse a horizontes desconocidos, quizás sin conseguir resultados particulares, pero tomando conciencia de tipos diferentes de complejidad (...) como si el autor estuviese dedicando todas sus mejores energías para conducir a los escuchas y a los lectores a perderse, a ya no entender nada, a perder el hilo de la madeja o, para usar otra imagen, a descarrilarse (...) Por lo tanto, decir que estos textos, por el hecho de llevar a pensar algo complejo que no se podría traducir en enunciados simples, genera (*sic*) una competencia incoativa de tipo metacognitivo, me parece pertinente y ayuda a comprender lo que pasa. En efecto su valor reside, en mi sentido, en su función provocativa, en lo que de creativo se activa en la cabeza de oyentes y lectores, antiguos y modernos, no tanto diversamente de lo que pasa con los diálogos aporéticos de Platón, donde no es importante concluir de algún modo, sino empezar a analizar de manera no superficial una u otra noción” (pp. 35-36).

acerca de la ineptitud de los filósofos en los tribunales, ya que su actividad es teórica, una mera contemplación desinteresada. Puede entenderse que uno de los propósitos del pasaje es precisamente la contraposición de la vida filosófica, que atiende a la justicia y la injusticia en sí mismas y persigue la *ὁμοίωσις θεῶν*, frente al relativismo del sofista. Por otra parte, como indica Notomi (1999, p. 32), la propia digresión se asocia con la esencia misma de la filosofía, pues para poder realizar estos extravíos es necesario disponer del tiempo de ocio que caracteriza al buscador de la verdad frente a los que viven inmersos en las preocupaciones políticas.¹¹ Con ello se resalta esa peculiaridad de la filosofía tan característica del propio Sócrates, esto es, la vinculación con la vida misma, en la medida en que requiere un tiempo que no es posible determinar

¹¹ Tal vez recordando los célebres pasajes sobre la vida contemplativa del libro X de la *Ética a Nicómaco*, podría preguntarse si no existe cierta incompatibilidad entre aquella y la vida filosófica, activa, callejera y práctica, propia de Sócrates. Parece claro que Platón poseía una tendencia especulativa mayor que la de su maestro, en tanto que el saber, como bien resaltarán Aristóteles, es algo que se busca por sí mismo. Ello no quiere decir, sin embargo, que el saber no sea también de utilidad, como se destaca precisamente en esta digresión del *Teeteto*, en la cual se acentúa la ineptitud del filósofo en asuntos cotidianos, así como su completo desinterés en lo particular, a diferencia de la mayoría de los individuos. No obstante, su reflexión le lleva a la búsqueda de lo universal, indispensable para la adecuada comprensión de lo particular: “De preguntas acerca de si es feliz el rey que posee riquezas se pasa a un examen de la realeza y de la felicidad o la desgracia que en general afecta a los hombres. para averiguar qué son ambas y de qué manera le corresponde a la naturaleza del hombre poseer la una y huir de la otra. Cuando alguien de mente estrecha, sagaz y leguleyo, tiene que dar una explicación de todas estas cuestiones, se invierten las tornas. Suspendido en las alturas, sufre de vértigos y mira angustiado desde arriba por la falta de costumbre. Su balbuceo y la perplejidad en la que cae no dan que reír a las tracias, ni a ninguna otra persona carente de educación, pues ellas no perciben la situación en la que se halla, pero sí a todos los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud” (*Teeteto*, 175c-d).

Por otra parte, el propio Aristóteles señala que el sabio es el más independiente, el que más se basta a sí mismo, pero será mejor para él tener amigos (por no mencionar también la naturaleza política de todo ser humano). En cuanto a Sócrates y Platón, la vida reflexiva, especulativa y teórica no parece entenderse como una tarea aislada, sino que la necesidad del diálogo y de la colaboración es algo que se pone de manifiesto tanto en los textos platónicos como en las biografías de ambos.

ni se debe limitar y está sujeta a esa incertidumbre propia de los quehaceres humanos.

Sea como fuere, es destacable de nuevo que Teodoro, cuando retoman el tema de la discusión, se muestra muy satisfecho del desvío de la conversación (*Teeteto*, 177b-c):

Sóc. —Así es que dejemos ya todo esto que se ha dicho como mera digresión (*πάρεργα*). Si no lo hacemos, este interminable torrente sumergirá toda nuestra argumentación inicial. Volvamos, pues, si te parece, a nuestras consideraciones anteriores.

Teod. —A mí, Sócrates, no me resulta desagradable oír una digresión de este tipo, ya que, a la edad que tengo, puedo seguirte más fácilmente. Pero, si te parece, volvamos de nuevo a ello.

El propio Notomi (1999, p. 27), en su lectura del diálogo *Sofista*, señala que la estructura, tanto de esta obra como de la *República*, puede comprenderse con sencillez al compararla con un huevo: posee una parte central, la yema, rodeada por las partes exteriores del diálogo, el inicio y el final: la clara. Pero, a pesar de que habitualmente se entiende que ese núcleo conforma lo esencial de la obra, en ambos casos se trata de una digresión, de un rodeo que nos aparta del tema de discusión propuesto inicialmente.

Al inicio del libro VIII de la *República* (543c), se retoma la discusión en el punto en que se abandonó, después de haber introducido una digresión motivada por la petición de Polemarco y Adimanto.

—Dices bien —respondí—. Pero, ¡jea!, ya que hemos terminado con esto, acordémonos de dónde estábamos cuando nos desviamos (*ἐξετραπόμεθα*) hacia acá para que podamos seguir de nuevo por el mismo camino.

Al comenzar el libro V, Sócrates parece dispuesto a recapitular, habiendo mostrado ya qué clase de ciudad y de hombre considera buenos y cuáles no. Sin embargo, Polemarco y Adimanto parecen cuchichear a propósito de la necesidad de volver atrás para solicitar a Sócrates que profundice en ciertos detalles. Este

desvío (*ἐκτροπή*) es el que obliga al filósofo a cambiar su rumbo, lo cual nos conduce a los que, a buen seguro, son los pasajes más famosos de toda la obra platónica.

Desde esta misma perspectiva, un diálogo extraordinariamente interesante es el ya mencionado *Político*, cuyo objetivo principal no parece ser otro que el de encontrar una definición apropiada. En la lectura del texto, no obstante, nos vamos topando constantemente con desvíos e interrupciones que, en este caso, contribuyen de manera muy eficaz al progreso en la argumentación. A la primera tentativa de definición le sigue un primer desvío, el mito de la reversión del universo; a la segunda, sendas digresiones acerca del arte de tejer y de las medidas absolutas y relativas, después de las cuales el diálogo continúa el curso previsto inicialmente. Una vez más, estos pasajes no se consideran habitualmente desvíos insignificantes, sino importantes puntos de referencia para la interpretación de aspectos clave de la filosofía platónica. Y, en este caso, tal vez de manera más obvia que en ningún otro, el carácter errante del pensamiento y de la conversación muestran la extraordinaria utilidad del errar y el divagar para el progreso intelectual.

Y es que, de acuerdo con Monique Dixsaut, la propia estructura dialógica de los textos platónicos le confiere un carácter eminentemente digresivo, al implicar rupturas y discontinuidades, debidas al intercambio de preguntas y respuestas, y a la presencia de personajes con distintas actitudes y diferentes pensamientos. En este sentido, según nos explica (2013, p. 25):

Platonic digressions are not parentheses: they open and close, but by doing so they open up the logos to a new dimension. What is pointed out as digressive often brings about a change to a different level as if, by ‘evolving around’, thought had gained height. The previous question, being now viewed from higher up, becomes wider and deeper.

Otro ejemplo sugerente que refuerza la tesis de Dixsaut es el que encontramos en el libro III de las *Leyes*, obra en la que el

autor emplea muy a menudo las digresiones, cuya lectura puede generar cierta sensación de extrañeza y de carencia de orden.¹² Sin embargo, como bien señala el ateniense (*Leyes*, 682e-683a), es mucho lo que se ha ganado con la desviación del discurso (τῆ πλάνη τοῦ λόγου):

De donde habíamos partido al comienzo en nuestra conversación acerca de las leyes, tras caer en la música y las borracheras, hemos llegado ahora nuevamente a los mismos asuntos, como si nos guiara un dios (νῦν ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀφίγμεθα ὡσπερ κατὰ θεόν), y nuestra conversación nos ofrece una especie de flanco por donde cogerla.

NOCIÓN Y SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

En conclusión, las filosofías de Sócrates y de Platón parecen buscar sus objetivos de manera indirecta, recorriendo senderos diversos y adentrándose en callejones sin salida. Desde el pensamiento presocrático hasta Aristóteles y la gran mayoría del pensamiento occidental, lo habitual en el ámbito filosófico es encontrarse con una exposición directa de ideas y conclusiones. Sin embargo, en el método socrático y en los textos platónicos y, por lo tanto, en su concepción de la filosofía misma, se trata de recorrer un camino, de transitar incluso múltiples caminos, muchos de los cuales nos obligan a dar la vuelta y regresar al punto de partida o a avanzar por un sendero diferente al inicialmente previsto. Otros, como

¹² En la introducción a su traducción de la obra platónica, Francisco Lisi (1999, p. 7) destaca las dificultades de interpretación que desde antiguo ha presentado este texto, repleto de “numerosas y extensas digresiones que aparentemente no conducen a ninguna parte”. También Jaeger (1996, p. 1015) incide en la escasa atención que por su temática y su compleja estructura se prestó a esta obra hasta la época contemporánea, “considerada por los filósofos como secundaria”.

decimos, incluyen desvíos, largos en muchas ocasiones, que nos permiten avanzar o regresar mejor preparados. Los *Diálogos* platónicos incardinan las propuestas filosóficas en un contexto biográfico y, si bien es evidente que se trata de composiciones literarias cuidadas, planificadas y revisadas, también es cierto que pretenden transmitir una sensación de espontaneidad, de imprevisibilidad, de incertidumbre y de imprecisión, componentes inherentes a la vida humana en general y a la actividad filosófica en particular. Incluso, tomados en conjunto, atendiendo a su diversidad y a sus numerosos vaivenes, podría entenderse que los *Diálogos* de Platón representan fielmente el carácter errante y divagador tan característico del quehacer socrático.

No cabe duda de la continuidad existente entre las filosofías de Sócrates y de Platón, a pesar de sus importantes y muy numerosas diferencias. El discípulo, partiendo de la andanza errante del maestro, convierte en escritura lo que inicialmente era conversación viva y oral, aunque busca conducir a quienes leen los *Diálogos* del mismo modo que en sus conversaciones Sócrates dirigía a sus interlocutores. Por este motivo, los textos platónicos contienen tantas discontinuidades, errores y desvíos, pues el autor quiere que sean recorridos en el proceso de lectura para que comprendan y experimenten las dificultades que conlleva cualquier conquista intelectual. Como ocurre, por ejemplo, en el *Fedro*, el autor no se contenta con ofrecer un solo discurso en el que se establezcan las conclusiones que se han alcanzado, sino que obliga a Sócrates a cometer el pecado del que después ha de redimirse. De ese modo, la lectura obliga a transitar por el discurso inicial de Lisias y el primero de Sócrates hasta llegar a la palinodia, después de que el filósofo intente cruzar el río para regresar a casa.

Así mismo parece obvio el interés de Platón en resaltar la importancia de los errores y los desvíos en los *Diálogos* aporéticos, que en cierta medida constituyen una provocación, puesto que pueden desorientar, e incluso defraudar, ante la ausencia de soluciones y

la multiplicación de los problemas.¹³ Tal carencia de conclusiones, sin embargo, no reduce su valor filosófico, ni tampoco su utilidad en la búsqueda del conocimiento. Desde diferentes perspectivas, este aspecto de la actividad socrática y platónica ha sido resaltado por Szlezák, Frede (1992) o Hershbell (1995), a propósito de la ayuda que necesita el texto escrito para cumplir su función filosófica, que no es tanto la de transmitir una doctrina como la de estimular el pensamiento en el proceso de lectura, obligando así a relacionar y a profundizar en aquellas cuestiones que se plantean en los *Diálogos*. Esta continuidad entre el método vivo de Sócrates y el estilo literario de Platón es también destacada por Charles Kahn (2010), quien subraya la esencial función filosófica que desempeñan la aporía y el desconcierto que experimentan tanto el interlocutor socrático como, muy frecuentemente, el lector o la lectora de Platón:

¹³ A este respecto, Szlezák (1997, pp. 25-26) destaca varias características de los *Diálogos* platónicos que tienden a producir cierta irritación en nuestro contexto contemporáneo, precisamente porque nos aproximamos a ellos con una concepción de la filosofía notablemente distinta de la del autor, de la filosofía notablemente distinta de la del autor y en una sociedad marcada por la urgencia y la falta de tiempo para estos rodeos y desvíos. El término filosofía se ha convertido en sinónimo de “doctrina filosófica” y tan solo se considera aceptable una conclusión bien definida. Se omite, de ese modo, el proceso intelectual, y hasta existencial, que permite alcanzar esas conclusiones, o que, en algunos, casos, muestra nuestra incapacidad para alcanzarlas. Uno de los rasgos del diálogo señalado por Szlezák tiene que ver, precisamente, con las idas y venidas de las discusiones y con el carácter inconcluso de tantas obras: “Si en los Diálogos aporéticos, tras una larga investigación que resulta vana, no aparece tampoco una solución en el último intento, el lector a quien le permanece oculto el sentido de tan extraño extravío recibe fácilmente la impresión de que todo el conjunto no es más que un discurrir vacío, o en todo caso una introducción demasiado larga para un fruto filosófico que todavía no se ve por ningún sitio”. Un ejemplo muy vehemente de esta irritación es el de Wittgenstein (1995, p. 50): “Cuando se leen los diálogos socráticos se tiene el sentimiento: ¡qué espantosa pérdida de tiempo! ¿Para qué estos argumentos que nada prueban y nada aclaran?”. Aunque en el *Tractatus*, 4.112, el filósofo vienés también ofrece una concepción no doctrinal de la filosofía, separándola de las ciencias naturales e identificándola con el proceso de esclarecimiento de las proposiciones y no con las proposiciones mismas, la confusión y los errores, que Sócrates y Platón parecen considerar un acicate para el pensamiento, constituyen para él una evidente molestia.

Estas reflexiones meta-dialógicas sobre la función de la aporía pueden servirnos como guía para adivinar la motivación platónica a la hora de crear el diálogo aporético: es su recurso literario para reinterpretar el *élenchos* socrático como preparación para la filosofía constructiva. El lector tiene que acompañar al interlocutor de Sócrates en el reconocimiento de un problema, pero aquel lector que sea más perceptivo también reconocerá algunos indicios de solución; de ahí la tensión entre la conclusión aporética de superficie y los indicios implícitos de una doctrina positiva. En su forma literaria, estos diálogos plasman la noción de perplejidad creativa, reinterpretación platónica del *élenchos* socrático. (pp. 121-122)

Por lo que respecta a la filosofía socrática, podríamos dar un paso más, como hace Francisco González (2002), y señalar que los caminos errantes y las andanzas socráticas, a veces criticadas por no alcanzar nunca la meta y que con tanta frecuencia generan la exasperación de sus interlocutores, constituyen precisamente el mayor bien¹⁴ y la esencia misma de la filosofía, tal como se señala en *Apología*, 38a, en el famoso pasaje en el que Sócrates afirma que una vida sin examen no es digna de ser vivida (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου). Creemos, siguiendo a González, que, aunque se pueda albergar cierta esperanza de encontrar la verdad y la virtud, la búsqueda filosófica constituye, efectivamente, un fin y una virtud en sí misma:

The very search for virtue and wisdom is itself virtue and wisdom. The virtuous life is the life spent in quest of virtue. (...) It is easy not to hear what is extraordinary in this assertion: Socrates is claiming, not that elenctic examination in search of virtue promises to produce a great good for us, but rather that it is itself our greatest good. Here we see precisely that collapse

¹⁴ Szaif hace una lectura parcialmente diferente de estos pasajes, señalando que, si el objetivo es alcanzar el conocimiento, su búsqueda es lo segundo mejor (*second best*), puesto que implica ya una orientación virtuosa propia del filósofo, que reconoce tanto su ignorancia como aquello que es realmente digno de ser buscado (2018, pp. 46-47).

of the distinctions between knowledge and product, pursuit and possession, expressed in the aporia of the *Euthydemus*. Philosophy is not simply the search for the virtuous life: it is the virtuous life. Philosophy produces only itself: philosophers can do no more than make others philosophers. (pp. 180-181)

Por ello, el carácter errante de la filosofía socrática no es algo anecdótico que tan solo pueda interesarnos en conexión con su método y su aproximación al concepto de virtud, sino que constituye parte esencial de su noción misma de filosofía. Algo semejante ocurre en el caso de Platón y del género literario en el que no por casualidad decidió expresarse, pues las aporías, extravíos y digresiones no son elementos accesorios de los que podamos prescindir en nuestra apresurada búsqueda de conclusiones y tesis que conformen un sistema filosófico cerrado, sino que se revelan como elementos indispensables del verdadero filosofar, que no es una tarea exclusivamente intelectual, sino biográfica y existencial.

La andanza errante de Sócrates no solo resulta decisiva en el pensamiento de Platón, sino que sería continuada de un modo mucho más literal por numerosos filósofos cínicos, siempre atentos, no solo a las enseñanzas y al método, sino al carácter y a la actividad diaria del maestro. Podría decirse que los caminos errantes de Platón y de Diógenes, filósofos socráticos al fin y al cabo, resultan diferentes, aunque complementarios. El primero realiza un camino más teórico y literario, reflejando en sus textos ese movimiento, tantas veces incierto y oscilante, que es el pensamiento. El cínico, por su parte, decide vagar —no solo por la ciudad, sino por el mundo— para mostrar su ausencia de raíces y su disconformidad con las siempre artificiales identidades políticas,¹⁵ que subyugan la libertad del individuo y lo conducen

¹⁵ Como bien destaca Dudley (2017, p. 44), a pesar de que se cuenta que Platón describió a Diógenes como un “Sócrates enloquecido”, y de que la actitud de Diógenes puede considerarse sabiduría socrática llevada al extremo, la diferencia fundamental entre ambos tiene que ver con el distanciamiento de Diógenes respecto a los vínculos familiares y políticos, que, de un modo menos radical, encontramos

a la infelicidad. Por otro lado, como se ha visto, en ambos casos los caminos errantes son solo parcialmente inciertos, puesto que forman parte de sus presupuestos filosóficos y se aceptan gustosamente como una necesidad. El errar de Diógenes contiene cierta dosis de improvisación,¹⁶ aunque con su lámpara sepa lo que busca o incluso en ocasiones, provocativamente, busque donde sabe bien que no va a encontrar.

De acuerdo con Diógenes Laercio (VI, 38):

Acostumbraba a decir que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él. Que, en efecto, estaba:

sin ciudad, sin familia, privado de patria, pobre, vagabundo (κλανήτης), tratando de subsistir día a día.

Las maldiciones de la tragedia no son tales para Diógenes, que conscientemente ha renunciado a la ciudad, a la patria y a la

ya en la figura de Antístenes (D.L., VI, 1: “desdeñando a los atenienses que se jactaban de su condición de nacidos de la tierra, les decía que en nada eran más nobles que los caracoles y los saltamontes”). Es bien sabido que Diógenes, bien se exilió de su Sinope natal, bien fue desterrado por acuñar monedas falsas. Sea como fuere, cuando se reían de él a causa de esta circunstancia y le decían: “«Los sinopenses te condenaron al destierro», dijo: «Y yo a ellos a la permanencia en su ciudad»” (D.L., VI, 49). Muy al contrario, en palabras de Tovar (1984, p. 73), la ciudad de Atenas “era para Sócrates como el agua para el pez”. Tanto es así, que el propio Fedro se sorprende cuando Sócrates muestra desconocer los alrededores de su propia ciudad, cuyas murallas nunca abandona, puesto que no aprende de las piedras ni los árboles, sino de sus conciudadanos (*Fedro*, 230d).

¹⁶ García Gual (2018, p. 27) incide en la clara orientación de la conducta de Diógenes, que “dista mucho de ser algo espontáneo y natural, sino que, más bien, es “una postura bien ensayada y asumida”, mientras Bracht Branham (2000, pp. 123-124) la entiende vinculada a las cambiantes e imprevisibles circunstancias: “La radical incertidumbre conduce sin duda al tipo de pensamiento pragmático e improvisado que estoy atribuyendo a Diógenes. Pero afirmo que esas cualidades no están implícitas en la práctica. Antes bien, a Diógenes se le representa como plenamente consciente del carácter improvisado y del todo provisional de su «filosofía» (...). Esta idea subyace en el único método observable de Diógenes, el cual consiste en un proceso continuo de «adaptación» o «improvisación» a medida que las circunstancias le enfrentan a una serie de problemas diversos. Según varíen la pregunta, el interlocutor y el contexto específico, varían también las respuestas de Diógenes”.

vida sedentaria y acomodada que, en última instancia, es la causa principal de nuestra infelicidad. Hace del vagabundeo una cuestión filosófica central, intentando mostrar los inconvenientes y la antinaturalidad, no tanto del sedentarismo cuanto del patriotismo dominante y sus convencionales ataduras.¹⁷ Además, Diógenes nos advierte de la soberbia de aquellos que quieren convertir la filosofía en sistema irrefutable y hacer de la vida algo previsible e invulnerable, indicando que es precisamente la renuncia a todas las cosas lo que nos permite estar preparados ante cualquier azar.

La filosofía socrática, en conclusión, implica una toma de conciencia de la fragilidad e incertidumbre inherentes a la búsqueda del conocimiento y a todo asunto humano, por lo que se hace indispensable vagar en busca de respuestas, cometer errores, desviarse e incluso volver al punto de partida. Su postura constituye un antes y un después en el desarrollo del pensamiento occidental, tanto por sí mismo como por su enorme influencia en un autor de la talla de Platón, al mostrar que la filosofía no es tanto un saber sino una actividad y una actitud.

Prestando atención a estos aspectos del quehacer socrático y del platónico, hemos querido resaltar tanto la complejidad de su pensamiento como la noción de filosofía que implican a partir de la vida de Sócrates y de los textos de Platón. Tal como apunta Livio Rossetti, lo habitual en el ámbito filosófico, especialmente a partir de Aristóteles, aunque también con anterioridad, es consignar en un texto escrito las conclusiones de una investigación, de modo

¹⁷ SSR, V, B, 299: “Aconsejado por Apolo, se despojó de todos los condicionantes del entorno, se liberó de las ataduras y recorría libre la tierra, al modo de un ave con uso de razón, sin temor al tirano, sin dejarse constreñir por la ley, ni ocuparse en la política, ni estar agobiado por la crianza de niños, ni encarcelado por el matrimonio, ni sometido por la agricultura, ni incordiado por campañas militares, ni llevado de un lado a otro por el comercio. Sino que se burlaba de todos esos hombres y de sus ocupaciones como nosotros de los niños pequeños, cuando les vemos tan seriamente ocupados en el juego de las tabas, dando y recibiendo golpes, ganándolas y perdiéndolas”.

que el tratado se convirtió en el género literario y científico por excelencia:

Sin embargo, hubo un momento en el que un grupo formidable de intelectuales (entre ellos Platón) se empeñó a fondo en el intento de elaborar un modo profundamente innovador de concebir el ejercicio de la reflexión filosófica y de proponer temas filosóficos al público: en vez de presentar los resultados de una investigación ya conformada, en la que habían llegado a resultados significativos, se esforzaron en representar la investigación en tanto se estaba desarrollando; en vez de ofrecer una enseñanza puesta a punto, intentaron sumergir a sus auditorios y lectores en una situación en la que Sócrates y otros personajes están empeñados en buscar algo sin siquiera tener la certeza de alcanzar el objetivo; se muestra una investigación (una situación zetetica) que está teniendo lugar. (Rossetti, 2009, pp. 142-143)

Por este motivo, no se ha de descuidar el análisis de los elementos biográficos ni de los aspectos formales de los *Diálogos*, que hemos de considerar tan filosóficos como las argumentaciones y las conclusiones, si fuera posible alcanzar alguna. Esto supondría, de acuerdo con su modo de entender la filosofía, el fin de esta actividad, habiendo alcanzado ya algún tipo de sabiduría. Filosofar, sin embargo, es recorrer un camino marcado por la incertidumbre y en compañía: “Juntos, los dos, por el camino, ya pensaremos qué decir” (*Banquete*, 174d). Como apunta, Lledó (1984, p. 58), “la filosofía para Platón es el camino hacia la filosofía”.

REFERENCIAS

- Aubenque, P. (2004). Sócrates y la aporía ontológica. *Azafra*, 6, pp. 17-28. <https://doi.org/10.14201/4729>
- Bracht Branham, R. (2000). Invaldar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo. En Bracht Branham, R., Goulet-Cazé, M.O. (eds.). *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Trad. de V. Villacampa. Barcelona: Seix Barral, pp. 111-141.
- Brumbaugh, R.S. (1988). Digression and Dialogue: The *Seventh Letter* and Plato's Literary Form. En Griswold, C.L. *Platonic Writings, Platonic Readings*. London-New York: Routledge, pp. 84-92.
- García Gual, C. (2018). *La secta del perro*. Madrid: Alianza. [1ª ed 1987].
- Dixsaut, M. (2013). Macrology and Digression. En Boys-Stones, G., El Sarr, D., Gill, C. *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-26.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. de C. García Gual. Madrid: Alianza.
- Dudley, D. (2017). *Historia del cinismo: desde Diógenes hasta el s. V*. Trad. de J.C. Ruiz. Madrid: Manuscritos. [1ª ed 1937].
- Frede, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. En Klagge, J.C., Smith, N.D. (eds.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, pp 201-219.
- García Peña, I. (2019). *El Sócrates de Platón. Apología y Critón*. Madrid: Tecnos.
- Gonzalez, F.J. (2002). The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic. En Scott G.A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 161-182.
- Guthrie, W.K.C. (1990). *Historia de la Filosofía Griega*, IV. Trad. de Á. Vallejo y A. Medina. Madrid: Gredos. [1ª ed 1962].
- Hershbell, J.P. (1995). Reflections on the Orality and Literacy of Plato's Dialogues. En Gonzalez, F.J. (ed.). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 25-39.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de J. Xirau y W. Roces. México D.F.: F.C.E. [1ª ed 1942].
- Kahn, C.H. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. Trad. de A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo.
- Larsen, J. (2019). Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato's Theaetetus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 101, 1, pp. 1-29. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-1001>
- Lledó, E. (1984). *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus.
- Lledó, E. (1985). Introducción. En Platón, *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Maffi, E. (2019). The Theaetetus Digression: An Ethical Interlude in an Epistemological Dialogue? En Bonazzi, M., Ulacco, A., Forcignano, F. (eds.). *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*. Leiden: Brill, pp. 138-160.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón Crátilo*. Trad. de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Oliveri y J.L. Calvo. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *La República*. J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.
- Platón (1992). *Diálogos V. Teeteto, Parménides, Sofista, Político*. Trad. de M.I. Santa Cruz, Á. Vallejo y N.L. Cordero Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Trad. de J. Zaragoza y P. Gómez. Madrid: Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Las Leyes. Libros I-VI*. Trad. de F. Lisi. Madrid: Gredos.
- Popper, K.R. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Trad. de N. Míguez. Barcelona: Paidós. [1ª ed 1983].
- Press, G. (2007). *Plato: A Guide for the Perplexed*. London-New York: Continuum International Publishers.
- Rossetti, L. (2008). El "drama filosófico", invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46, (117/118, pp. 29-38. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7390/7061>

- Rossetti, L. (2009). Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: Un dilema de los tiempos de Platón. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40, pp. 141-155. Recuperado de: <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn40a06/pdf>
- Rossetti, L. (2011). Un filosofo senza filosofia. En Barnes, J., et al., *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 171-183.
- Stern, P. (2002). The Philosophic Importance of Political Life: On the "Digression" in Plato's "Theaetetus". *The American Political Science Review*, 96(2), 275-289.
<https://doi.org/10.1017/S0003055402000163>
- Szaif, J. (2018). Socrates and the Benefits of Puzzlement. En Karamanolis, G., Politis, V. (eds.). *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák, T.A. (1997). *Leer a Platón*. Trad. de J.L. García Rúa. Madrid: Alianza.
- Tovar, A. (1984). *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza. [1ª ed 1947].
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos. Cultura y valor*. Trad. De E.C. Frost. Madrid: Espasa- Calpe. [1ª ed 1977].