

RIVALES EN EL AMOR:
TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS

**Sergio Arroyo A., Bruno Biaggini B.,
Javier Fuentes G. y Nicolás Rojas C.¹**
Universidad de Chile. Chile.

Resumen: Se presenta una nueva traducción del diálogo platónico dudoso *Rivales en el amor*, acompañada de una introducción al texto y notas aclaratorias. El diálogo, presente en el corpus de obras platónicas, nos invita a reflexionar en torno a la definición de la filosofía y su objeto de estudio, condiciones suficientes para justificar su reconsideración como obra filosófica.

Palabras claves: Pseudo-Platón, *Rivales en el amor*, filosofía, polimatía, moderación.

Abstract: A new translation of the doubtful platonic dialogue *Rivals in love* is presented, accompanied by an introduction to the text and explanatory notes. The dialogue, present in the corpus of Platonic works, invites us to reflect on the definition of philosophy and its object of study, sufficient conditions to justify its reconsideration as a philosophical work.

Keywords: Pseudo-Plato, *Rivals in love*, philosophy, polymathy, moderation.

1 Sergio Arroyo A., estudiante de Licenciatura en Filosofía, s.arroyo.arroyo@gmail.com.

Bruno Biaggini B., licenciado en filosofía, bruno.biaggini@ug.uchile.cl.

Javier Fuentes G., licenciado en filosofía y estudiante de Magister en Filosofía, jfuentesg10@gmail.com.

Nicolás Rojas C., licenciado en filosofía y estudiante de Magister en Filosofía, nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl. Todos estudiantes de la Universidad de Chile.

Introducción.

La relevancia actual de Rivales en el amor: una invitación a reflexionar sobre la naturaleza del filosofar en el contexto de la puesta en cuestión de su importancia

Una pregunta que podría surgir naturalmente al encontrarse con un texto de filosofía antigua es qué interés tendría para nosotros leerlo hoy. En el caso de *Rivales en el amor*, nos parece que éste es justamente el momento oportuno para leerlo.

Desde hace algunos años se ha estado discutiendo en Chile sobre la importancia de la filosofía, a propósito de las noticias que anunciaban su eliminación de los planes de estudio de la enseñanza media². *Rivales en el amor* nos invita precisamente a cuestionarnos sobre la importancia de la filosofía por medio de la pregunta por su naturaleza.

A pesar de que el texto, como muchos de los diálogos socráticos, tiene un final aporético, nos entrega algunas ideas que son provechosas para la discusión actual. Por ejemplo, durante el diálogo se rechaza la polimatía, es decir, la posesión de conocimientos diversos, como caracterización de la filosofía. Tal concepción en general no está alejada de ciertas ideas que se tienen sobre la filosofía, pues muchas veces se ve al filósofo como una persona que tiene respuestas interesantes para cualquier pregunta.

Pero, si pensamos en un polímata, ¿qué clase de persona se nos viene a la mente? Alguien que sabe un poco de todo, que sabe lo suficiente como para poder dar su opinión en un arte, pero no hasta el punto de que se lo considere experto en algún asunto. Por ello, Sócrates establece una analogía entre el polímata y el pentatleta, quien se desempeña de modo aceptable en diversas competiciones, pero no es el mejor en ninguna de ellas, sino en la suma de éstas.

¿Qué clase de utilidad representa, entonces, un polímata? ¿De qué manera podríamos defender la caracterización del filósofo como polímata? Pareciera que de ninguna manera, y eso nos da una alternativa: podría ser que la actividad de quienes hacen filosofía no puede ser considerada meramente un saber enciclopédico.

La lectura de *Rivales en el amor* es una invitación a la búsqueda del objeto propio de la filosofía. Tal búsqueda es una tarea que hoy es tan urgente como en la época antigua, pues, si tomamos una posición frente a

2 Véase, por ejemplo, Bustos, Guzmán, Mardones, 2016; Ferrer, 2018

la cuestión de su necesidad, debemos ser capaces, al menos, de explicar cuál es su asunto y por qué aquello compete al currículum educativo de nuestra sociedad.

Sobre el texto

No hay claridad respecto al título del diálogo, dado que la tradición atestigua tanto *Erastai* (*Amantes*) como *Anterastai* (*Rivales en el amor*), siendo este último el título que le asigna Diógenes Laercio al mencionar las tetralogías de Trásilo (3.59). Además, este último término aparece dentro del diálogo, en donde se lo ocupa para referirse a los dos interlocutores de Sócrates. Por estas dos últimas razones, hemos preferido *Rivales en el amor* como título para este diálogo.

La situación dramática podría ser descrita de la siguiente manera: los personajes del diálogo son Sócrates, otro individuo dedicado a las disciplinas de las Musas y un gimnasta. Los últimos dos corresponden a los rivales en el amor, dado que compiten por el amor de un muchacho. Además de ellos, encontramos como personajes que no participan del diálogo a dos muchachos, entre los cuales está el mencionado anteriormente, quienes discuten sobre asuntos celestes.

El contenido de *Rivales en el amor* se puede esquematizar bajo estos cinco puntos centrales:

1) *Planteamiento del problema*: A partir de una pregunta abierta a los interlocutores, a saber, si el filosofar es algo bello o no (132d), se llega a una pregunta más básica en 133b: ¿Qué es la filosofía?

Se presenta también una primera condición para saber si algo es *bello* o *vergonzoso*: es necesario saber *qué es aquello* de lo que predica lo bueno o lo bello. Esta condición subyace a la determinación de la problemática básica del texto. En otras palabras, es necesario saber qué es algo antes de poder predicar algo de ello.

2) *Primer intento de definición*: Concebirla como el aprendizaje de lo que más se pueda durante la vida (133c). Sócrates arguye que este aprendizaje es comprendido como polimatía, es decir, el conocimiento de muchas cosas.

La segunda determinación se engarza con la anterior. Se discute en comparación a la filogimnástica y el alimentarse: ¿Qué cantidad de ejercicios o alimentos hay que hacer o recibir para tener un buen cuerpo?

Se admitirá que tanto los ejercicios como los alimentos son útiles en una cierta medida moderada, evitando el exceso y el defecto.

La última determinación (135a), admitiendo los momentos anteriores, es la pregunta por qué debe aprender el filósofo para que sea posible considerarlo como tal.

3) *Segundo intento de definición*: En este segundo intento de definición, Sócrates propone -interpretando las afirmaciones de su dialogante- que el filosofar se puede entender como una cierta comprensión de las artes, sin embargo, esa comprensión no es tal como para que pueda ser considerado un maestro de tal arte, sino un subcampeón en ese conocimiento.

La figura del pentatleta (136a-b) describe precisamente este asunto: un sujeto que no es esclavo de ningún asunto, es decir, que su conocimiento no es de una sola cuestión determinada, y por ello no ha descuidado los otros asuntos, porque no se ha dedicado a ninguno de ellos en profundidad.

La última precisión de esta definición tiene que ver con la identificación de la *utilidad e inutilidad* con *ser bueno o ser vil*, respectivamente. Esto es crucial si tenemos en mente la precisión anterior, ya que, si el filósofo siempre es considerado como subcampeón frente a un maestro de un arte, entonces no podríamos encomendarnos a un filósofo en ningún asunto. El filósofo sería considerado inútil, y por lo tanto miserable, cada vez que cerca de él hubiera un maestro.

4) *Tercer intento de definición*: Se destruyen las definiciones anteriores por su inconsistencia y se propone considerar a la filosofía como la ciencia de la justicia (137d). Para esto, se identifica la justicia, castigar correctamente a las personas, y la sabiduría, es decir, conocernos a nosotros mismos y al resto (138a-b).

Esta definición asume una perspectiva similar al primer intento de definición, en la medida en que la ejecución de una acción supone una cierta consideración previa. Si el castigar correctamente a alguien para hacerlo mejor es una opción a considerar, entonces es necesario que el sujeto que lleva a cabo esa acción pueda determinar un criterio según el cual se identifique y diferencie, en primer lugar, a los útiles de los inútiles (133b; 137a), de manera similar al modo en que la predicación supone la definición del sujeto de predicación.

Esto nos lleva a que ese reconocimiento de los buenos y los malos implica (138a) el poder reconocerse a uno mismo como uno u otro.

La determinación final asume que para que esto sea posible, el conocerse a sí mismo, el sujeto de esa acción debe ser prudente. Si es prudente, se reconoce a sí mismo, puede determinar lo bueno y lo malo en él y en los otros y, consecuentemente administrar la justicia correctamente.

5) *Conclusiones*: Refutación del filósofo como pentatleta y resumen final de los argumentos del texto (138e).

Lugar del texto dentro del corpus platónico

Rivales en el amor es un diálogo sobre el cual históricamente ha habido muchas dudas y poco acuerdo. La erudición moderna, comenzando con Schleiermacher, padre del estudio científico de las obras platónicas, lo ha declarado unánimemente un diálogo apócrifo. Por otro lado, para la filósofa J. Annas (1985), la antigüedad tuvo escasas dudas sobre su originalidad.

¿Cuál es el estado del caso actualmente? Ciertamente, si los antiguos filósofos tenían razones minuciosas para defender su originalidad, no nos las legaron. Tampoco las afirmaciones de los doxógrafos nos bastan para defender una postura u otra. Por su parte, Alcínoo, quien coloca el diálogo al inicio de las obras platónicas, vivió 200 años después de Platón, opinión que tampoco presenta suficiente peso para que podamos determinar su estatus efectivamente. Por otro lado, el caso contra la originalidad del texto no es mucho mejor. Sabemos que al menos un editor antiguo de los diálogos, Trásilo, lo rechazó, pero por supuesto, no sabemos cuál era el fundamento de esas dudas y, por lo mismo, es difícil asignarle ningún peso.

El juicio definitivo, como ya hemos adelantado, lo emitió la escuela alemana que estudió los textos. Schleiermacher lo extirpó de los diálogos por considerar que el estilo no estaba a la altura de Platón (1836: 325-328).

Entonces, ¿cómo tratarlo? Acostumbrados a un cierto corpus, es cierto que el diálogo podrá parecernos un poco incierto, al menos en el uso permanente de la narración indirecta, ausente del resto de los diálogos tempranos que hemos aprendido a considerar como “de Platón”. En temas de contenido al menos el diálogo no desencaja con el resto de los diálogos tempranos.

Si hay algo que nos revela *Rivales en el amor* con meridiana claridad es que hay temas donde alcanzar una certeza es imposible. A medida que nos alejamos cada vez más del evento, perdiendo los recursos materiales que nos permitirían una investigación, se vuelve extremadamente difícil e

incierto ofrecer un juicio seguro sobre alguna obra griega.

Debemos recordar que, al menos en lo que respecta a *Erastés*, toda certeza es una ficción. Una ficción funcional a ciertos objetivos -que a su vez podrían ser vistos como nuevas ficciones- y son estos los que conviene tener presentes para entender qué texto es el que se nos presenta. En última instancia, la forma más directa de establecer su lugar en el corpus es pensar cuál es el Platón que buscamos leer. Hecho esto, será bastante claro si esto se trata de una imitación de segundo orden, un nuevo matiz o una adición indispensable. Pero sin importar lo que decidamos y sin importar si Platón pierde o gana un diálogo más, el texto mismo está presente, las ideas grabadas en la página, y la posibilidad de utilizarlo, en manos del lector en su ejercicio hermeneutico.

Sobre la traducción

El texto griego de *Rivales en el amor* ha sido tomado de *Amatores*, diálogo contenido en *Platonis opera*, editada por John Burnet (1900-1907). Nuestra traducción se confronta y se justifica frente a la clásica traducción castellana de Juan Zaragoza en el vol. VII de *Dialogos de Platón* publicados por Gredos, la precisa versión alemana de Friedrich Schleiermacher (1985), la traducción al inglés de W.R.M. Lamb (1955), la versión al francés de Victor Cousin (1823), junto con las traducciones italianas tanto de R. M. Parrinello (1997) como de G. Reale (2000), y la versión portuguesa de Edson Bini (2011). Consideramos importante tener en mente estas referencias a la hora de justificar nuestra nueva traducción, debido a que en algunas traducciones se pierde el sentido del contenido de la obra. Desde este punto de vista, consideramos que una traducción no deja de ser también una decisión.

Rivales en el amor

(Pseudo-)Platón

<132a> Entré donde Dionisio³, y allí mismo vi a los que parecían los más notables de entre los jóvenes en cuanto al aspecto y a sus reputados padres, y a sus amantes⁴. Resultó que estaban disputando dos de los jóvenes, pero no escuchaba para nada sobre qué. En efecto, parecían discutir o bien sobre Anaxágoras⁵ o bien sobre Enópides⁶. <132b> En efecto, parecían dibujar círculos y representaban ciertos declives con las manos, inclinándose muy afanados. Y yo –que estaba sentado junto al amante de uno de ellos–, habiéndolo topado con el codo, le pregunté con qué se afanaban así los dos jóvenes, y dije: “¿Acaso es algo grande y bello por lo que ellos dos han hecho tanto esfuerzo?”

Pero, él dijo⁷, “¿Qué [cosa] grande y bella? En efecto, hablan tonterías acerca de los asuntos celestes y, filosofando, hablan nimiedades.”

<132c> Y yo, habiéndome asombrado ante su respuesta, dije: “muchacho, ¿te parece que el filosofar es [algo] despreciable⁸?, ¿por qué hablas tan

3 Habría sido un gramático maestro de Platón. Véase, Platón, *Diálogos*, vol. VII, Gredos, 1992, p. 163.

4 La palabra en griego es “*erasta*”, término clásico para designar a un adulto que está enamorado de un joven, cuyo término en griego es “*erómenos*”.

5 Anaxágoras de Clazomene, filósofo cuyo período de actividad se ubica en el siglo V a. C. Se destacó por, entre otras razones, plantear una teoría según la cual todas las cosas existían en unas versiones muy pequeñas durante el inicio de todo. Las pequeñas partes de un mismo tipo recibieron el nombre de partes similares (*homeómicas*).

6 Enópides de Quíos, astrónomo y matemático griego cuyo período de actividad se ubica en la segunda mitad del siglo V a. C. Entre los logros que se le atribuyen se encuentran el descubrimiento de la oblicuidad del círculo zodiacal, el desarrollo de una teoría sobre la Vía Láctea, la determinación del valor del Año Grande y el planteamiento de dos construcciones geométricas presentes en los *Elementos* de Euclides (I 12 y I 23).

7 En el griego aparece duplicado el verbo conjugado “dijo” (“*eîpe*” y “*éphē*”), de modo que hemos conservado sólo uno de ellos.

8 En griego se tiene un adjetivo neutro sustantivado, lo cual nos llevó a agregar el sustantivo “algo” en la traducción al castellano. A pesar de que sobrecarga el

severamente?”

Y el otro - resultó que estaba sentado cerca de él, quien era su rival en el amor⁹-, habiendo escuchado tanto a mí que preguntaba como a él que respondía, “no es adecuado para ti”, dijo, “Sócrates, preguntarle si la filosofía es [algo] despreciable. ¿O acaso no sabes que pasa toda la vida rompiéndose el cuello, repletándose de alimento y durmiendo¹⁰? De modo que, ¿qué creías tú que iba a responder, sino que la filosofía es algo despreciable?”

<132d> Éste de los dos amantes era el que se había dedicado a las [disciplinas] de las Musas, y el otro, al cual descalificó, a la [disciplina] gimnástica. Y me pareció necesario dejar de lado al otro, al interrogado, ya que ni él mismo se consideraba experto en las palabras, sino en los hechos, mientras que [me pareció necesario] cuestionar al que se consideraba ser más sabio, para sacar algún provecho de él, si podía. Entonces dije que la pregunta era abierta: “pero si tú piensas que puedes responder mejor que él, te pregunto lo mismo que a éste, si te parece que filosofar es algo bello o no”.

<133a> Poco después el par de jóvenes nos escuchó hablando estas cosas y calló, y así, luego de detener la disputa, se convirtieron en [nuestros] oyentes. Y qué le pasó a los amantes, no lo sé, pero yo quedé sorprendido. Pues siempre quedo deslumbrado en algún momento por los jóvenes y bellos. Me parecía que el otro daría la pelea¹¹ no menos que yo. De hecho, no hizo sino responderme con mucha sed de gloria:

“Realmente” -dice-, “Sócrates, <133b> si considerara que el filosofar es [algo] vergonzoso, ni me tendría por ser humano a mí mismo, ni a otro que así estuviera convencido”, mientras apuntaba a su rival en el amor y

texto, y de que quizás tampoco sea necesario, de aquí en adelante continuaremos indicando estas adiciones. Seguiremos esta regla de aquí en adelante.

9 La palabra en griego es “*anterastês*”, es decir, un “*erastês*” que se contrapone a otro en la medida en que compite por el amor de un mismo “*erómenos*”.

10 Consideramos estas actividades como propias de una persona que desea desarrollar su físico y aumentar su musculatura.

11 La mayoría de los traductores consultados interpreta “*agonían*” como acusativo de “*agonía*”. Nosotros, por una cuestión de sentido, optamos por considerarlo como el infinitivo del verbo “*agoniáō*”.

hablaba a grandes voces, para que los jóvenes escucharan.

Y yo dije: “¿acaso te parece [algo] bello el filosofar?”

“Mucho, en efecto”, dijo.

“¿Qué entonces?” dije yo, “¿Acaso te parece que es posible saber que cualquier cosa sea [algo] bello o [algo] vergonzoso, sin saber primero qué sea?”

“No”, dijo.

<133c> “¿Acaso sabes -dije yo por mi lado- qué es el filosofar?”

“Por supuesto”, dijo.

“Entonces, ¿qué es?”, dije yo.

“Qué otra cosa sino [lo que es] según la [sentencia] de Solón. Pues Solón dice en algún lugar:

“Envejezco, aprendiendo siempre muchas cosas”¹².

Y, de este modo, a mí me parece que es necesario que quien se propone filosofar siempre aprenda alguna cosa, sea joven o sea viejo, para aprender la mayor cantidad posible de cosas en la vida”. Y al principio me parecía que decía algo. Luego, habiéndolo pensado de cierto modo, le pregunté si consideraba a la filosofía polimatía.

<133d> Y aquel “[considero] con convicción [a la filosofía polimatía]”, dijo.

“¿Consideras que la filosofía es sólo [algo] bello o también [algo] bueno?”, dije yo.

“Ciertamente es también [algo] bueno”, dijo.

“¿Ves que esto es algo propio de la filosofía o te parece que en las otras [disciplinas] también se da la misma situación? Por ejemplo, ¿consideras que la filogimnástica¹³ no es sólo [algo] bello, sino también [algo] bueno, o no?”

12 Fr. 18 (West). Aludido también en *Laques* 188b. Citado por numerosos otros autores. (Véase: Plauto, *Truculentus* 23-24; Cicerón, *De senectute* VIII, 26, XIV, 50; Séneca, Carta LXXXVI, 3.)

13 Introducimos este neologismo para conservar el paralelo a nivel verbal entre la filosofía y la *filogimnástica*, es decir, entre el amor a la sabiduría y el amor a

Pero él respondió muy burlescamente dos cosas: “Siguiendo a éste, he de decir que ninguna de las dos cosas, mientras que siguiéndote a ti, Sócrates, concuerdo en que es tanto [algo] bello como bueno. <133e> Creo que estoy en lo correcto.”

Pregunté entonces yo: “¿Acaso en los ejercicios consideras que la poliponía¹⁴ es filogimnástica?”

Aquél dijo: “Ciertamente, tal como también en el filosofar considero que la polimatía es filosofía.”

Y yo por mi parte dije: “Respecto a los filogimnastas, ¿consideras que no ponen su mente en otra cosa sino en esto: que los haga tener buen cuerpo?”

“En aquello”, dice.

“¿Entonces mucho esfuerzo¹⁵ hace tener buen cuerpo?”, dije.

<134a> “¿Cómo” -dijo- “alguien tendría buen cuerpo a través de poco esfuerzo?”

Y me pareció que ahí tenía que motivar al filogimnasta para que me ayudara con su experiencia de la gimnástica y le pregunté:

“¿Por qué callas ante nosotros, mientras éste habla tales cosas? ¿También a ti te parece que los hombres mantienen bien el cuerpo a partir de muchos esfuerzos o a partir de [esfuerzos] moderados?”

“Por mi parte, Sócrates” -dice- “creía que, según el aforismo, hasta un chanco salvaje sabría que los esfuerzos moderados hacen tener buenos cuerpos, <134b> ¿cómo no lo iba a saber un hombre insomne, mal alimentado, con el cuello liso y flaco por [sus] cavilaciones?¹⁶” -y habiendo dicho él estas cosas, los jóvenes gozaron y rieron, mientras que el otro enrojeció.

la gimnasia.

14 Nuevamente introducimos este neologismo para conservar el otro paralelo a nivel verbal entre la polimatía, en el caso de la filosofía, y la “poliponía” (mucho esfuerzo), en el caso de la filogimnástica.

15 Las palabras “*polloì pónoi*”, muchos esfuerzos, sigue el juego con la palabra “*poliponía*” en el original griego.

16 Caracterización usualmente aplicada al tipo “intelectual”. Compárese con el pasaje de las *Nubes* en que Aristofanes presenta a los discípulos de Sócrates bajo esta luz menos que halagadora. Véase: *Nubes*, 102-4.

Y yo dije: “¿Qué entonces? ¿Ahora concuerdas con que ni muchos esfuerzos ni pocos hacen tener buenos cuerpos a los hombres? ¿Sino los moderados? ¿O combatirás con nosotros, que somos dos, respecto a [nuestro] argumento?”

<134c> Aquel dijo: “contra éste pelearía incluso muy placenteramente, y bien sé que sería capaz de apoyar la tesis que he presentado, aun si presento una peor que aquella -pues [aquello] daría lo mismo-. Tratándose de ti no tengo la necesidad de llevarte la contra, sino que concuerdo en que no muchos esfuerzos, sino moderados realizan el bienestar en los hombres.”

“¿Y qué hay de los alimentos? ¿En cantidad moderada o abundante?”- dije yo.

Y, respecto a los alimentos, concordó.

<134d> Y además lo forcé a acordar que también todas las otras cosas que más ayudan al cuerpo son las moderadas, y no las muchas ni las pocas. Y concordó conmigo en que las moderadas [son las que más ayudan al cuerpo].

“Pero, ¿y qué?”- dije- “hay de las cosas relativas al alma? ¿De las cosas provistas [al alma], [la] ayudan las moderadas o las inmoderadas?”

“Las moderadas”, -dijo.

“¿Acaso no son también los conocimientos una de las cosas provistas al alma?”

Estuvo de acuerdo.

“Y de éstas, ¿ayudan, entonces, las moderadas, pero no las muchas?”

Asintió.

<134e> Si preguntáramos, ¿a quién preguntaríamos correctamente cuál es la medida de los esfuerzos y los alimentos para el cuerpo?

Nosotros, que éramos tres, estuvimos de acuerdo en que al médico y al entrenador.

“¿A quién cuánto es lo moderado en relación a la siembra de las semillas?”

Y en esto estuvimos de acuerdo en que al campesino.

“Si preguntáramos, ¿a quién preguntaríamos correctamente cuántas y

cuáles son las [cosas] moderadas en relación a la plantación y la siembra de los conocimientos en el alma?”

<135a> En este momento quedamos allí todos llenos de aporía. y yo jugando con ellos pregunté “¿Quieren¹⁷”, dije, “dado que estamos en aporía, que preguntemos a estos jóvenes? ¿O quizás nos avergonzamos, tal como dice Homero acerca de los pretendientes¹⁸, de que no haya algún otro digno de tensar el arco?”

Luego, en efecto, me pareció que se desanimaban ante el discurso, e intenté investigar de otra manera y dije: “¿Cuáles son, de entre los conocimientos, los que es sobremanera necesario que el filósofo aprenda, dado que no son todos ni tampoco muchos?”

<135b> El más sabio, tomando la palabra, dijo que: “Los más bellos y apropiados de los conocimientos serían aquellos a partir de cuales cualquiera alcance la mayor reputación dentro de la filosofía. Y tendría la mayor reputación si pareciera ser experto en todas las artes, y si no, las más numerosas posibles y sobre todo las dignas de estima, aprendiendo de éstas las [cosas] que es apropiado que los [hombres] libres aprendan, [es decir,] las cosas que pertenecen a la comprensión, no a labor manual”.

“¿Acaso dices que es así como en la construcción? Pues allí comprarías a un obrero por cinco o seis minas <135c>, pero a un arquitecto de los mejores ni con miríadas de dracmas [lo comprarías], en efecto hay pocos [arquitectos] entre los griegos. ¿Acaso no dices tal cosa?”, dije yo.

Y aquel, escuchándome, concedió decir cosa tal.

Pregunté a aquel si no sería imposible para él mismo aprender tan solo dos artes, para qué decir muchas y las más grandes, y él dijo: “No supongas, Sócrates, que afirmo que es necesario que quien filosofa sepa cada una de las artes de modo preciso, como aquel mismo que tiene un arte, sino como <135d> [es] razonable que un hombre libre e instruido pueda seguir las palabras del maestro¹⁹ de tal modo que se distinga de entre los presentes y

17 Omitimos “éphēn” (dije), por considerarlo innecesario, ya que hay un verbo previo del mismo tipo, a saber, “ērómēn” (pregunté).

18 Los pretendientes de Penélope. Véase *Odisea*, XXI, 285.

19 La palabra “dēmiourgós” indica a alguien con un conocimiento especializado de cualquier tipo, ya sea intelectual o técnico. Preferimos “maestro” a “artesano”

arma su opinión de tal forma que aparece como el más elegante y es el más sabio de los que siempre están interesados en los dichos y en los hechos acerca de las artes.”

Y yo, dado que aún tenía dudas sobre el razonamiento que quería <sostener>, dije: <135e> “¿acaso estoy entendiendo bien? ¿al hombre al que te refieres es el filósofo? Pues me parece que dices que tales [hombres], dentro del ámbito de la competencia, son los pentatletas en comparación a los luchadores o a los corredores. Pues aquellos, por una parte, <136a> se quedan atrás respecto a estos según sus competencias y son segundos en relación a estos, pero, por otra parte, son los primeros de los otros competidores y los vencen. Quizás estás diciendo que también el filosofar hace a los que se dedican a esta empresa algo tal: que sean superados por los primeros en la comprensión de las artes, pero, teniendo los segundos lugares, superan a los otros, de este modo, aquel que ha filosofado se convierte en un cierto varón que es subcampeón en todas las cosas. Alguien tal me parece que muestras.”

“Bellamente al menos para mí” -dijo-, “Sócrates, parece concebir las [propiedades] del filósofo, habiéndolo comparado con el pentatleta. Pues aquél es tal que simplemente no se hace esclavo de ningún asunto, ni se ha ocupado en nada hasta la precisión, de tal modo que, a causa de su atención a un sólo [asunto], haya descuidado todos los otros [asuntos], <136b> como los maestros, sino que se ha aplicado a todas las cosas moderadamente.”

Después de esta respuesta, deseando saber claramente qué decía, le pregunté si consideraba que las [personas] buenas eran las útiles o las inútiles.

“Supongo que útiles, Sócrates”, dijo.

“¿Acaso, entonces, si los buenos son útiles, los viles inútiles?”

Concordó.

“¿Y ahora qué? ¿consideras que los filósofos son²⁰ varones útiles o no?”

porque este último remite exclusivamente a una labor manual, excluyendo el saber intelectual. Por último, no debe entenderse “maestro” en sentido espiritual o en el de “profesor”.

20 Expresamente, en el texto griego, no hay un verbo que denote directamente existencia (εἶναι). Se agrega aquí una cópula verbal más que nada para amenizar la traducción.

<136c> Concordó en que son útiles y, además, dijo que ciertamente consideraba que eran los más útiles.

“¡A ver!, juzguemos si tú dices cosas verdaderas, ¿de qué modo son útiles para nosotros aquellos subcampeones? Pues es evidente que el filósofo es inferior a cada uno de los que poseen las artes.”

“A ver”, dije yo, “si a ti mismo te tocara estar enfermo o a algunos de tus amigos por los cuales tienes una gran estima, queriendo procurar su salud, ¿introducirías en su hogar a aquel filósofo, el subcampeón, o recibirías al médico?”

<136d> “En mi caso, a ambos”, dijo.

“A mí no”, dije yo, “me respondas [que] a ambos, sino a cuál de los dos prioritaria y primeramente.”

“Nadie sin duda”, dijo, “podría discutir que [no recibiría] al médico prioritaria y primeramente.”

“¿Pero qué? [Si estuvieras] en una nave expuesta a la tempestad, ¿a cuál de los dos te encomendarías tú y tus cosas, en el capitán o en el filósofo?”

“Ciertamente al capitán.”

“¿No es verdad que también en todo lo otro es de esta manera? En el caso de que haya un maestro no es útil un filósofo.”

“Parece”, dijo.

<136e> ¿No es verdad que el filósofo es inútil para nosotros? Pues, para nosotros siempre hay maestros en alguna parte. Sin embargo, reconocimos que los buenos son útiles, mientras que los miserables inútiles.

Estuvo obligado a estar de acuerdo.

“¿Qué [hacemos] después de esto? ¿Te pregunto, o es muy brusco preguntarte?”

“Pregunta lo que desees.”

“Intento resumir”, dije yo, “ninguna otra [cosa] sino lo que hemos <137a> dicho.”

“Y es más o menos así: convenimos en que la filosofía es algo bello, y que <nosotros> mismos somos filósofos²¹, que los filósofos son buenos, y que los buenos son útiles, mientras que los viles son inútiles. Sin embargo, convenimos a su vez en que los filósofos son inútiles mientras haya maestros, y siempre hay maestros. En efecto, ¿acaso no han sido convenidas estas cosas?”

“Sin duda”, dijo él.

“Entonces convenimos, como parece, al menos según tu discurso, en que si efectivamente el filosofar consiste en ser conocedores²² de las artes según el modo en que tú hablas, <entonces> aquellos son viles e <137b> inútiles mientras haya artes entre los hombres.”

“Pero quizás no sean así, amigo, ni sea el filosofar esto: el haberse ocupado con las artes, ni el vivir encorvado ocupándose [de] y aprendiendo muchas cosas, sino algo otro, puesto que yo creía que aquello era también una injuria y que se llama “artesanos”²³ a los que se han ocupado con las artes. Pero sabremos más claramente si digo cosas verdaderas si pudieras responder lo siguiente: ¿Quiénes saben castigar <137c> correctamente a los caballos? ¿los que los hacen mejores u otros?”

“Los que <los hacen> mejores.”

“¿Y qué sucede? ¿Acaso no son los que saben hacer mejores a los perros, aquellos que también los saben castigar correctamente?”

“Sí.”

21 **καὶ αὐτοὶ φιλόσοφοι εἶναι**: **Todos los traductores observados ignoran esta frase.** Una hipótesis sobre su sentido sería que Sócrates se está burlando de sus interlocutores.

22 Nuestra traducción considera una estructura de acusativo (“*epistémonas*”) con infinitivo sustantivado (“*eînai*”), la cual es identificada con “el filosofar” (“*tò philosophéin*”). En contraposición a nosotros, pueden verse las traducciones de W.R.M. Lamb (1955) o la E. Bini (2011), en donde ellos consideran “*epistémonas*” como “*epistémē*” y, por tanto, traducen como “tener el conocimiento” o “es el conocimiento”, respectivamente. Siguiendo nuestra propuesta, véase la traducción de Schleiermacher (1985) y Reale (2000).

23 La palabra en griego es “*bánausos*”, no “*dēmiourgós*”.

“¿Acaso el mismo arte los hace mejores y los castiga correctamente?”

“Me parece a mí [que sí]”, dijo él.

“¿Y qué? ¿Acaso la que los hace mejores y los castiga correctamente es la misma que también identifica a los útiles y a los miserables, o es alguna otra?”

“La misma”, dijo.

“En efecto, ¿estarás dispuesto a convenir también en relación a los humanos esto: <137d> [que] aquella que también castiga correctamente y distingue a los útiles de los miserables es la que hace mejores a los hombres?”

“Sin duda”, dijo.

“Entonces, la que <castiga correctamente y distingue> a uno, también <castiga correctamente y distingue> a muchos, y la que <castiga correctamente y distingue> a muchos, también <castiga correctamente y distingue> a uno.”²⁴

“Sí.”

“¿Y es del mismo modo en el caso de los caballos y en el caso de todos los demás?”

“Lo afirmo.”

“¿Cuál es, entonces, la ciencia que castiga correctamente a los que en las ciudades son desenfrenados y obran contra las leyes? ¿Acaso no es la <ciencia> jurídica?”

“Sí.”

“¿Y llamas justicia a otra o a esta misma?”

“No sino a ésta. “

“¿No es, entonces, aquella por medio de la cual castigan correctamente la misma que también identifica a los útiles y a los malvados?”

“Es por medio de aquella.”

24 En griego, literalmente, la traducción sería algo así como: “Entonces, la que a uno, también a muchos, y la que a muchos, también a uno”. Es necesario asumir que el pronombre femenino de aquí se refiere a “*téchnē*” de unas líneas más arriba.

“¿Y el que identifica a uno también identificará a muchos?”

“Sí.”

“¿Y el que desconoce a muchos, también a uno?”

“Lo afirmo.”

“¿Si <alguien>, siendo caballo, desconociera los caballos útiles y viles, también desconocería de qué clase es él mismo?”

<137e> “Lo afirmo.”

“Y si alguno, siendo un buey, no reconociera a los buenos y a los malos <bueyes>, ¿tampoco reconocería de cuál clase es él mismo?”²⁵

“Sí”, dijo.

“¿Y <sería> también así si, <siendo> un perro, <no reconociera a los buenos y a los malos>?”²⁶

Estuvo de acuerdo.

<138a> “¿Y qué? Toda vez que alguien, siendo un ser humano, no reconoce a los buenos y a los malos seres humanos, ¿acaso no reconoce si él mismo es bueno o malo, dado que él mismo es un ser humano?”

Asintió.

“Y el no conocerse a sí mismo, ¿es ser prudente²⁷ o es no ser prudente?”

25 Podría considerarse que la oración tiene una estructura como la siguiente: $p \rightarrow (q \rightarrow r)$, donde p es que alguien sea un buey, q es que alguien reconozca a los buenos y a los malos bueyes, y r es que buey se reconozca a sí mismo como un buen o mal buey. Sin embargo, podría pensarse que el antecedente de la oración condicional es una disyunción formada por el hecho de ser un buey (p) y el hecho de reconocer a los buenos y malos bueyes (q), en cuyo caso la oración tendría una estructura como la siguiente: $(p \ \& \ q) \rightarrow r$. A pesar de que $p \rightarrow (q \rightarrow r)$ y $(p \ \& \ q) \rightarrow r$ son equivalentes, por lo cual podría optarse por cualquiera de ambas opciones de traducción, consideramos que la primera opción es más cercana al texto griego en cuanto a la estructura que posee en el lenguaje ordinario.

26 Esta frase supone tanto el verbo (“*agnooi*”) como el participio (“*õn*”) de la frase anterior, de modo que conviene agregarlo para que la frase resulte inteligible.

27 La palabra en griego remite a “*sõphron*”, la cual se traduce normalmente

“No ser prudente.”

“Entonces, ¿el conocerse a sí mismo es ser prudente?”

“Lo afirmo”, dijo.

“Entonces, la inscripción de Delfos, según parece, prescribe lo siguiente: ejercitar la prudencia y la justicia.”

“Parece.”

“¿Y por medio de esta misma sabemos también castigar correctamente?”

“Sí.”

<138b> “¿Y acaso no es por medio de la justicia que sabemos castigar correctamente, mientras que por medio de la prudencia sabemos distinguir tanto a uno mismo como a los otros?”²⁸

“Parece”, dijo.

“Entonces, ¿la justicia y la prudencia son lo mismo?”

“Parece.”

“Y así ciertamente también las ciudades son bien administradas cuando los que cometen injusticia reciben castigo.”

“Dices cosas verdaderas”, dijo.

“Y entonces ésta es la política.”

Estuvo de acuerdo.

“¿Y qué sucede cuando un solo hombre administra correctamente una ciudad? ¿Acaso el nombre para éste no es tanto ‘tirano’ como ‘rey’?”

“Lo afirmo.”

como “templanza”, “moderación” o “prudencia”. Hemos escogido esta última opción porque “moderación” ha sido utilizada antes para traducir “*métrion*” y sus derivados, y porque “templado” no nos parece adecuado como adjetivo para describir el carácter humano en los pasajes que siguen.

28 La justicia supone la prudencia. Mediante la última se adquiere un cierto conocimiento, mientras que mediante la primera se castiga sobre la base de ese conocimiento.

“¿Y acaso no administra con un arte tanto tiránico como real²⁹?”

“Así es.”

“¿Y, entonces, éstas son las mismas artes que aquellas?”

“[Así] parecen.”

<138c> “¿Y qué pasa cuando uno solo, siendo hombre, administra correctamente el hogar? ¿Qué nombre tiene éste? ¿[Acaso] no tanto ‘administrador de hogar’ como ‘señor’?”

“Sí.”

“¿Y acaso éste administrará el hogar por medio de la justicia o por medio de alguna otro arte?”

“Por medio de la justicia.”

“Entonces es la misma cosa, como parece, rey, tirano, político, administrador de hogar, señor, prudente, justo. Y un solo arte es el real, el tiránico, el político, el señorial, el administrador del hogar, la justicia y la prudencia.”

“Así parece”, dijo.

<138d> “Entonces, ¿acaso para el filósofo, siempre que el médico diga algo sobre los pacientes, <será> [algo] despreciable no poder seguir las cosas dichas, ni contribuir en nada a las cosas dichas o a las hechas, y siempre que [haya] algún otro de los maestros, <será> de este modo? Pero, siempre que hable un juez, un rey o algún otro de los que ahora mencionábamos, ¿no será [algo] despreciable no poder seguir estos [asuntos] ni contribuir a ellos?”

“¿Pero cómo no será [algo] despreciable, Sócrates, no poder contribuir con nada a tan grandes [asuntos]?”

<138e> “Entonces, ¿acaso también sobre estos [asuntos] diremos,” dije, “que es necesario que él sea un pentatleta y un subcampeón, y que el filósofo sea el que recibe el segundo lugar en todos [los asuntos] de ésta, y que sea un inútil mientras haya alguno de estos, o, antes bien, que no tenga que confiar su hogar a otro ni recibir el segundo lugar en esto, sino que él, haciendo justicia correctamente, tenga que castigar, si su hogar va a estar bien administrado?”

29 Las palabras ‘tiránica’ y ‘real’ remiten a ‘tirano’ y ‘rey’ respectivamente.

Ciertamente estuvo de acuerdo conmigo.

“Luego, o bien si los amigos le confiaran arbitrajes, o bien si la ciudad le encomendase juzgar o hacer justicia en relación a algo, <139a> ¿no sería [algo] despreciable, compañero, que él pareciera segundo o tercero y no liderara?”

“Me parece [que así sería].”

“Para nosotros está lejos, entonces, que sea necesario, carísimo, que el filosofar sea polimatía y ocupación con las artes.”

“Habiendo dicho yo estas [cosas], el sabio, por un lado, habiéndose avergonzado, calló ante las [cosas] que habían sido dichas anteriormente, mientras que el indocto, por otro lado, dijo que era de aquel modo, y los otros alabaron las [cosas] que habían sido dichas”.

Referencias bibliográficas:

- ANNAS, J. (1985). "Self-knowledge in Early Plato" en *Platonic investigations* (D. J. O'Meara ed.). The Catholic University of America Press: Washington, pp. 111-138.
- ARISTÓFANES. (2005). *Nubes* (trad. Ó. Velásquez). Editorial Universitaria: Santiago.
- BUSTOS, M., GUZMÁN, F. y MARDONES, C. (20/10/2016). Mineduc propone eliminar Filosofía del plan común de enseñanza media. La Tercera. Recuperado de <https://www.latercera.com/noticia/mineduc-propone-eliminar-filosofia-del-plan-comun-de-ensenanza-media/>
- FERRER, C. (27/02/18). El futuro de Filosofía: Intelectuales y artistas buscan revertir la idea de eliminar la asignatura. Emol. Recuperado de: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/02/26/896536/El-futuro-de-Filosofia-Intelectuales-y-artistas-buscan-revertir-la-idea-de-eliminar-la-asignatura.html>
- HOMERO. (1982). *Odisea* (trad. J. Pabón). Editorial Gredos: Madrid.
- PLATÓN. (1823). "Les rivaux" (trad. V. Cousin) en *Œuvres de Platon, Tome V*. Bossange frères, Libraires: Paris, pp. 205-226.
- (1900–1907). "Amatores" en *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* (ed. I. Burnet). Oxford Classical Texts: Oxford.
- (1955). "Lovers" (trad. W.R.M. Lamb) en *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- (1985). "Erastai" (trad. F. Schleiermacher) en *Platons Werke*. Akademie Verlag: Berlín.
- (1992). "Los Rivales" en *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducción, introducción y notas por J. Zaragoza y P. Gómez. Gredos: Madrid, pp. 160-169.
- (1997). "Amanti" (trad. R. M. Parrinello) en *Tutte le opere*. Newton Compton: Roma, pp. 647-663.
- (2000). "Gli Amanti" (trad. G. Reale) en *Tutti gli scritti*. Bompiani: Milano, pp. 442-443.
- (2011). "Amantes rivais" (trad. E. Bini) en *Diálogos VII, Suspeitos e Apócrifos*. Edipro: São Paulo, pp. 145-153.
- SCHLEIERMACHER, F. (1836). *Introductions to the Dialogues of Plato*. J. & J.J. Deighton.: Cambridge.