

Jonathan Lavilla de Lera
Javier Aguirre Santos (eds.)

El humor en Platón

Humor y filosofía a través de los diálogos

Introducción de Jonathan Lavilla y Javier Aguirre
Textos de Gregorio Luri, Xavier Ibáñez, Einar
Monroy, Javier Aguirre, Beatriz Bossi, Zbigniew
Nerczuk, María Jesús Hermoso, Daniel Salgueiro,
Jonathan Lavilla, Bernat Torres y Marcelo Boeri


DOBLE
EFIALTES
2018

- TULLI, M. «Weak ignorance: the *geloion* from the scenes of Aristophanes to the dialogue of Plato», en Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 237-242.
- WERSINGER, A-G., «Comment dire l'envie jalouse? *Pithonos* et *apeiron* (*Philèbe*, 48a-50b4)» en M. Dixsaut (ed.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*. vol. 1, Vrin, Paris 1999, pp. 315-336.

XII. Broma, sentido del humor y argumento en Platón*

Marcelo D. Boeri

1. Platón: genio literario y filosófico

Es un lugar común recordar que Platón no sólo fue un genio literario, sino también filosófico. Pero cada vez que uno se pone a traducir un texto platónico del griego y a intentar reconstruir la belleza literaria de sus escritos y a presentar sus argumentos del modo más preciso posible no puede sino volver a recordar que no está demás repetir esa perogrullada: Platón fue un genio literario y filosófico. En el pasado he discutido esos dos aspectos del genio platónico y he hecho notar la relevancia que, al menos en algunos casos, puede tener algún giro literario para la comprensión del problema filosófico que Platón está procurando dilucidar en el contexto del «drama» que es cada diálogo. En este ensayo me propongo regresar a esa idea, pero poniendo especial énfasis en algunos pasajes en los que una humorada resulta importante no sólo para el

* Este texto revisita, amplía y desarrolla algunas ideas y argumentos que presenté antes en Boeri (2009, 2012 y 2016). Quiero agradecer a los editores de este volumen por su invitación a participar del proyecto. Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

desarrollo dramático del diálogo, sino también para el progreso del argumento¹. Además, sugeriré que Platón (mayormente a través de su vocero Sócrates) con cierta frecuencia propone tesis radicales de un modo que parecen ridículas o risibles para sus eventuales interlocutores, pero que detrás de la manera humorística de presentar un problema hay algo muy serio que se propone debatir. A modo de ejemplo, se podría recordar un pasaje central del *Fedón*, en el que Platón distingue la noción de causa como «aquello sin lo cual no» y como causa «en sentido estricto». La crítica del personaje Sócrates a las explicaciones mecanicistas, ancladas únicamente en cosas físicas, reside en el hecho de que tales explicaciones descuidan las verdaderas causas (98d-e: τὰς ὧς ἀληθῶς αἰτίας), siendo tales causas «cosas» inmateriales: dado que los atenienses *pensaron* que era mejor condenar a Sócrates, que permaneciera en prisión y que fuera ejecutado, también él lo *pensó* así. Lo que claramente quiere mostrar Platón en este pasaje es que Sócrates no está en prisión, sentado en su cama o caminando por su celda, porque tiene huesos, nervios o músculos, sino porque *cree* que lo mejor es estar ahí y respetar su sentencia luego del juicio (la creencia es una «cosa» psicológica y, por ende, algo inmaterial en el mapa ontológico de Platón). Pero en medio de este refinado argumento y del dramatismo propio de los últimos momentos de la vida de Sócrates, éste no tiene mejor idea que gastar una broma respecto de su situación y decir que, si fuera por sus tendones y huesos, ellos ya estarían en Megara o en Beocia, movidos por su propio juicio de lo que es mejor (99a: ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου). Es decir, si dependiera de su propio cuerpo, éste ya habría considerado que lo mejor era huir de la cárcel y ya se encontraría muy lejos de Atenas, de modo de no ser ejecutado². El pasaje es interesante para advertir la manera en la que Platón usa el humor como un catalizador de un momento de cierta tensión emocional.

El ensayo procederá de la siguiente manera: en el segundo apartado presento varios ejemplos de «bromas serias» que pueden encontrarse en diálogos de distintas épocas de la producción

filosófica y literaria de Platón. Si lo que argumento en esa sección es razonable, resultará evidente que la estrategia de combinar una broma con un tema serio es un recurso que aparece tempranamente en Platón y que nunca desaparece, probablemente, porque es un modo de debatir una cuestión en un tono amigable entre personas que no están compitiendo por ganar la discusión, sino que están interesadas en dar con la verdad. Es cierto que, como haré notar, hay algunas bromas que pueden resultar un poco pesadas para quien sirve de «objeto de broma»; pero con frecuencia Platón se encarga de moderar el impacto de esas humoradas, de manera que la persona no quede irremediabilmente herida y el debate dialógico pueda avanzar³. Finalmente, en el tercer apartado presentaré algunas observaciones conclusivas e intentaré hacer plausible la idea de que Platón puede estar usando la broma o la burla como recurso correctivo. En ese marco argumentaré que el uso de la burla por parte de Sócrates⁴ respecto de sus eventuales interlocutores tiene una especie de «carácter correctivo», cuyo propósito es neutralizar la arrogancia epistémica, pues cuanto más presuntuoso es un interlocutor, más aguda e hiriente puede ser la burla⁵.

2. Lo ridículo, lo absurdo y la seriedad de una broma

En una cantidad importante de diálogos Sócrates es el personaje principal; de hecho, es quien hace las preguntas más difíciles y pone las objeciones más demoledoras a las respuestas que se dan a esas preguntas. Los detalles de la personalidad de Sócrates, tal como los describe Platón en sus diálogos, pueden ser un buen comienzo para lo que me propongo discutir aquí. Desde la Antigüedad fue proverbial la «rareza» o «extravagancia» [ἄτοπία] socrática; la extravagancia de Sócrates consiste en su modo extraño, raro, absurdo e incluso ridículo de plantear problemas, de poner objeciones, de replicar continuamente a las respuestas que dan sus interlocutores, de poner en duda las creencias habitualmente aceptadas como algo

indudablemente cierto (cf. *Gorgias* 494d-e. Para una discusión de la extravagancia socrática véase también Cleary, 2013a: 70). Esa imagen de Sócrates es la que ofrece el personaje Alcibíades en su célebre discurso en uno de los pasajes centrales del *Simposio* de Platón: una persona como Sócrates es tan extraña, tanto él mismo como sus argumentos, que nadie podría acercársele a no ser que uno lo compare, no con un hombre, sino con los sátiros y silenos. Sus argumentos «son parecidísimos a los de los silenos que se abren» [ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις], y son «completamente risibles» (o «graciosos»: γελοῖοι). Sócrates menciona burros de carga, herreros, zapateros y curtidores, y siempre parece estar diciendo lo mismo con las mismas palabras, de modo que cualquier persona inexperta y sin inteligencia podría reírse de sus argumentos (una observación muy similar se encuentra en *Gorgias* 490e-491b). Sin embargo, quien los haya visto y haya penetrado en su interior, encontrará que son los únicos argumentos que tienen sentido [νοῦν ἔχοντας], que «son los más divinos y que dentro de ellos poseen múltiples estatuas de virtud [ἀγάλματ' ἀρετῆς]; son argumentos que se refieren «a todo lo que conviene examinar a quien va a ser una persona meritoria [καλῶ κάγαθῶ ἔσεσθαι]» (Platón, *Simposio*, 221d1-222a6; mi traducción).

Alcibíades, el alocado aristócrata y guerrero, el político incorregible que negocia con todos los bandos, el que está perdidamente enamorado de Sócrates, se propone mostrar que, cuando uno se dispone a escuchar sus argumentos al comienzo se le presentan como extremadamente risibles, ridículos o «graciosos» [γελοῖοι, 221e2]. Las palabras y expresiones están revestidas como por una piel de sátiro insolente; el hecho de que Sócrates hable de cosas triviales hace que una persona inexperta y que carece de cierta penetración intelectual [ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος, 221e6] se ría de las explicaciones socráticas como si únicamente fueran una broma. Pero el talentoso Alcibíades no podía sino advertir que Sócrates, detrás de ese velo de sátiro insolente, está diciendo algo importante.

Si uno se queda en el puro chiste inicial, que muestra a Sócrates como un individuo ridículo que habla todo el tiempo de temas vulgares, seguramente no comprenderá lo que quiere decir. Como lectores de los diálogos platónicos, podemos advertir que Platón está todo el tiempo haciéndonos «chistes serios» a través de sus voceros (los personajes de sus diálogos), es decir, bromas que esconden un fondo que debe tomarse en serio. Si no se lo hace, no se percibe la razón de la broma ni por qué una chanza, aparentemente inocente, puede ser tan útil en el contexto dramático y filosófico en el que se describe una conversación vívida entre personas que, a pesar de los chistes, están tratando cosas serias.

Si uno se concentra en este tipo de pasajes, advierte que hay una intención explícita por parte de Platón de poner las cosas en un tono humorístico⁶; pero no se trata de una mera chanza para divertir a quienes escuchan el diálogo entre dos interlocutores (me refiero a los habituales testigos silentes de los diálogos de Platón que con cierta frecuencia presencian las conversaciones sin intervenir). Puede ser mucho más que eso y con frecuencia, creo que, de hecho, lo es. Muchas veces esas bromas son implícitas; piénsese, por ejemplo, en el modo en el que Platón recurre a una broma implícita en su primera refutación a Protarco, el aprendiz de hedonista burdo, en el *Filebo* de Platón⁷. El argumento (cuyo propósito es mostrarle a Protarco que la tesis de que el bien se identifica con el placer *a como dé lugar* no es sostenible) puede articularse así: (i) Protarco sostiene que no necesita más que del placer corpóreo si ya tiene eso por completo. (ii) Pero Sócrates objeta que, de algún modo, precisaría de inteligencia, sabiduría, cálculo y de todo lo que es afín a ello. (iii) Protarco se niega a admitir esto ya que, sostiene, «podría tener todo» si disfruta del goce de los placeres. (iv) Sócrates hace que Protarco reconfirme su tesis: «si vives así, ¿podrías disfrutar siempre durante tu vida de los más grandes placeres?». E ingenuamente Protarco responde: «¿Por qué no habría de poder!?» [21a10: Τί δ' οὐ;] (mi traducción). Hay una hábil maniobra que lleva a cabo el experto Sócrates: la

respuesta categórica de Protarco (inducida por Sócrates) hace que éste quede comprometido a un punto del cual ya no hay regreso: el «¿por qué no habría de poder!» de Protarco no deja ninguna duda de que con disponer del disfrute de los placeres le basta para vivir no sólo una vida humana, sino probablemente la *mejor* vida humana. Pero (v) Sócrates hace notar ahora que si Protarco no posee cálculo racional, recuerdo, conocimiento u opinión verdadera, se verá privado de varias cosas: sin opinión verdadera no puede opinar o creer que disfruta cuando está disfrutando. Si carece de recuerdo, no podrá recordar que en algún momento estaba disfrutando. Por último, si Protarco está privado de cálculo, no le será posible calcular que disfrutará en el futuro. Ahora bien, si se encuentra privado de todas esas capacidades cognitivas, se sigue (vi) que vive no una vida humana, sino la de un molusco o la de los animales marinos que viven en conchas. Pero ese tipo de vida no es elegible para un ser humano que no puede sino evocar lo que ha vivido y calcular lo que quiere vivir en el futuro.

Sin rodeos Protarco confiesa que el argumento lo ha dejado sin habla («afásico»; *Filebo* 21d4-5: Εἰς ἀφασίαν παντάπασί με ... οὗτος ὁ λόγος ἐμβέβληκε τὰ νῦν). Si uno se representa la situación como si la estuviera viviendo en primera persona el contexto dramático adquiere un significado diferente (mucho más intenso y emotivo), pues no puede más que imaginar lo abrumado que ha quedado el inicialmente arrogante Protarco que creía saber, sin ninguna duda, que el bien podía identificarse con el placer (o con la satisfacción del deseo) a como dé lugar. Sócrates desde luego advierte esto y no tiene mejor idea que decirle: «no nos *ablandemos* [*Filebo* 21d6: μαλθακίζόμεθα]⁸, sino que, cambiando a la vida del intelecto, inspeccionémosla». El pasaje tiene una enorme intensidad dramática; la broma implícita de Sócrates puede tener el propósito de distender el momento y ayudar a Protarco a que recupere un poco de su confianza perdida. Pero desde la perspectiva filosófica también puede leerse como un recurso útil para neutralizar la arrogancia epistémica

a la que el joven Protarco estaba sujeto al comienzo de la discusión. Si esto es razonable, debe seguirse que una broma puesta en medio de un debate filosófico puede servir a dos propósitos complementarios: hacer que el interlocutor recobre una moderada confianza que le permita continuar debatiendo y, a la vez, mostrar que esa actitud de arrogancia epistémica (que disponía a Protarco a creer sin mayor análisis que con la sola posesión del placer le bastaba para gozar de una cierta prosperidad vital) no resulta suficiente para examinar la manera en la que una persona es capaz de desarrollar su vida de un modo racional. Es claro que el argumento socrático *no* prueba que el bien es la sabiduría o las distintas capacidades intelectuales que ha mencionado Sócrates como los candidatos más razonables para ser identificados con el bien o la vida buena. Lo que el argumento muestra es que sin tales capacidades como *condición necesaria* ni siquiera se podría postular la posibilidad de que el placer sea el bien. Si opinión verdadera, recuerdo y cálculo racional, que forman parte de los candidatos socráticos que aspiran a ser el bien, son al menos condición necesaria del placer, se muestra que sin ellos el placer no es posible. Y si esto es así, la tesis inicial de Protarco (que con la sola posesión de placeres sensuales le bastará para tener una vida buena), queda demolida.

Ahora quiero centrarme en algunos ingredientes dramáticos del pasaje que he esquematizado arriba (cf. i-vi) y que tienen una relación aún más directa con el tema de este ensayo. Lo primero que hay que hacer notar es la confianza (y, como ya he adelantado, en cierto modo, *arrogancia*) exagerada de Protarco al comienzo de la conversación que termina con su estado de «afasia»: luego del primer debate dialéctico con Sócrates se encuentra tan abrumado que no puede hablar. Se trata de una actitud relativamente habitual en algunos interlocutores de Sócrates que al comienzo de la discusión están completamente seguros respecto de su supuesto saber y, luego del debate dialéctico, advierten que en realidad esa confianza (que, en rigor, constituye un cierto tipo de arrogancia epistémica) carecía

de fundamento. Desde luego, no es que no se pueda defender el hedonismo como tesis filosófica, pero la actitud inicial de Protarco a este respecto muestra una cierta naturalidad y evidencia sobre un tema que requiere examen y justificación (algo que, al menos hasta ese momento, Protarco aún no ha advertido). Lo que me interesa indicar es que hacia el final del argumento, un poco en serio y un poco en broma, Sócrates llama a Protarco «molusco», tal vez pensando en «almejas» u otros «animales blandos» (Platón dice, de un modo más refinado, «animales marinos que viven en conchas»), las criaturas más estúpidas de la naturaleza, según Platón (*Timeo* 92b-c). Es como si Sócrates le estuviera diciendo a Protarco: «¡oye, no seas molusco, no seas almeja!», que es como decirle «¡no seas estúpido, si careces de opinión, memoria y cálculo no puedes saber qué es el placer o el bien!».

Este notable pasaje del *Filebo* que acabo de discutir tiene un interesante paralelo en el *Gorgias*, un texto en el cual se examina de un modo sistemático (tal vez por primera vez) la posibilidad de identificar el bien con el hedonismo burdo. Volvamos por un momento a la extrañeza o absurdidad de Sócrates. En varios pasajes de los diálogos los personajes que están debatiendo con Sócrates tienen una cierta tendencia a descalificar lo que éste dice porque parece tan absurdo o ridículo que no es posible tomarlo en serio. Pero es probable, sugiero, que Platón esté haciendo un uso consciente de esa supuesta ridiculez al proponer tesis que sin duda resultan absurdas, ridículas o risibles al sentido común que no hace el esfuerzo de entender lo que Sócrates quiere decir (tesis como «quien comete un crimen y no es castigado por su crimen es desdichado»).

La posición ingenua de descalificar lo que uno no comprende la describe magistralmente Platón en la actitud del sofista Calicles en la tercera parte del *Gorgias*: la tesis del sofista es que quien tiene una cantidad de apetitos (como hambre, sed, etc.) y es capaz de satisfacerlos vive una vida feliz. A esa posición Sócrates, con su extrañeza, actitud risible e ingenuidad encubierta, replica: entonces, el que tiene

sarna y siente deseos de rascarse vive feliz cuando puede hacerlo y pasar la vida rascándose. La respuesta de Calicles, absorto ante el extremo al que Sócrates ha llevado el asunto, es: «¡qué absurdo eres, Sócrates, sencillamente un orador popular!» (*Gorgias* 494c2-d1). La palabra que he traducido «absurdo» es ἄτοπος, que se pudo haber interpretado como «desubicado». Sócrates es desubicado, está fuera de lugar, es absurdo, porque parece estar bromeando todo el tiempo sobre las cosas más importantes. Pero, probablemente, lo que le pasa inadvertido a Calicles es el sentido serio de la broma de Sócrates y que, probablemente, el «absurdo» no es Sócrates, sino Calicles: si vivir una vida feliz consiste únicamente en ser capaz de satisfacer los apetitos o deseos, sería posible llevar esa explicación a este tipo de situaciones absurdas que, como tales, no calificarían como componentes de una vida feliz (i.e. rascarse la cabeza cuando a uno le pica). Aunque es cierto que las personas que sufren comezón se sienten mejor cuando pueden rascarse que cuando no pueden hacerlo, es al menos dudoso que incluso ellas crean que son *felices* (en el sentido de que están experimentando un cierto tipo de prosperidad vital) porque pueden rascarse. La vida feliz, que debe ser una vida buena en el sentido de una vida de buena calidad, también debe tener otros ingredientes (probablemente más decisivos que rascarse, como tener amigos, poder desarrollar capacidades humanas como el ejercicio de la propia racionalidad, ser capaz de planear un cierto tipo de vida que, luego de un cálculo meditado, se muestre como mejor que otro estilo de vida, etc.). La broma de Sócrates, en realidad, muestra que centrar las expectativas de una vida feliz únicamente en la satisfacción de los deseos más elementales da como resultado una incomprensión cabal de lo que es la vida humana y de lo que, eventualmente, puede ser una vida feliz en el despliegue de otro tipo de actividades que no consista exclusivamente en la satisfacción inmediata de los deseos.

Para concluir esta sección querría ahora discutir un breve, pero significativo pasaje del *Teeteto* de Platón, donde, de nuevo, éste

introduce una broma que tiene una consecuencia importante en el argumento filosófico. El *Teeteto* es un diálogo decisivo en la producción platónica por varias razones: no sólo ofrece una detallada y sofisticada discusión del problema del saber o conocimiento (ἐπιστήμη; sus fuentes, su valor, la relación del objeto de conocimiento y el estado en el que se encuentra el potencial conocedor, etc.), sino que además enfatiza aspectos dramáticos y literarios que también son muy significativos para nuestra comprensión del diálogo como el método escogido por Platón para hacer filosofía. Como sabemos, la pregunta que sirve de hilo conductor a lo largo del *Teeteto* es «¿qué es conocimiento?». Teeteto, el personaje homónimo, sostiene que conocimiento o saber no es más que sensación o percepción [αἴσθησις, 151e], una tesis que es calificada por Sócrates como «nada vulgar» [λόγον οὐ φαῦλον, 151e8], ya que le evoca la posición de Protágoras («el hombre es medida de todas las cosas, de las que son que son, de las que no son que no son») y también la tesis de Heráclito («todas las cosas están en permanente cambio»). Sócrates [Platón] reformula la tesis de Protágoras en los siguientes términos: «lo que a mí me (a)parece es tal como me (a) parece, lo que a ti te (a)parece es tal como te (a)parece» (esto se ilustra con el ejemplo del viento, que parece ser más o menos frío a diferentes personas)⁹. Más tarde, Sócrates identifica «aparecer» con «sentir/percibir», de donde se sigue que apariencia y sensación son lo mismo (152c), y que si ἐπιστήμη es sensación, también debe ser «apariencia», en el sentido de lo que le (a)parece a cada sujeto. En la interpretación de Platón de la sentencia protagórea, si la sensación es relativa al sujeto que la experimenta, sus objetos son para un individuo y la propia percepción es infalible (152c5: ἀψευδής; es decir, cada individuo es el criterio de lo que *le parece* que es el caso, aunque ello no necesariamente significa que cada individuo tiene razón respecto de lo que es el caso). Dada la identidad entre la tesis «relativista» de Protágoras y la heraclítica del flujo permanente de todo, lo que uno percibe como blanco no puede ser idéntico a lo

que otro percibe como blanco. Si lo fuera, «blancura» tendría una cierta estabilidad.

Platón ve muchas dificultades en la tesis de Protágoras (o en el modo en que la entiende), no sólo en cuanto a sus consecuencias teóricas, sino también prácticas. La discusión respecto de si Platón logra o no refutar la doctrina del *homo mensura* es ardua y no la reproduciré aquí. Solo sugeriré que hay una razón para pensar que, a través de la indicación de una contradicción performativa, Platón propone un nuevo argumento para refutar a Protágoras¹⁰: el sofista sostiene que el hombre es medida de todas las cosas, que es lo mismo que decir que posee el criterio de todas ellas en sí mismo [τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ], pues *cree* que las cosas son tal y como las *experimenta* [οἷα πάσχει] y, por ende, cree que son verdaderas *para sí mismo* [ἀληθῆ τε οἶται αὐτῷ, *Teeteto* 178b5-7]. Si esto es así, también tendrá en sí mismo el criterio de lo que va a ocurrir, y esto ocurre para el que lo cree como cree que va a ocurrir. Sin embargo, si se toma el caso del calor, un lego puede creer que va a contraer fiebre; un médico, en cambio, puede creer lo contrario. Lo que va a ocurrir no puede ocurrir de acuerdo con la opinión del lego y del médico. Es más probable que el criterio de este último esté más autorizado para decidir si el paciente va a contraer fiebre o no. Siendo esto así, tanto el criterio del lego como el del médico son autoridades respecto de lo que es el caso, pero solamente el de este último es el criterio *correcto*. Siempre, entonces, el criterio de quien posee un conocimiento o saber experto es un criterio más autorizado respecto de un objeto particular que el de una persona que carece de dicho conocimiento experto. El mismo Protágoras se declaraba poseedor de un conocimiento especializado en la medida en que aseguraba que se distinguía de los demás por ser más persuasivo. Su criterio respecto de ese campo en particular, por lo tanto, debe ser más autorizado que el de otro que no posee su habilidad (cf. 178b-179b)¹¹.

Este argumento aparece varias páginas después de que Platón cite la tesis de Protágoras. Luego de la primera discusión más porme-

norizada acerca del espinoso tema de la identidad entre «aparecer» y «ser» (entre 153a y 161b) Platón, a través de su vocero Sócrates, no tiene mejor idea que bromear acerca de la tesis protagórea y decir:

Me complace mucho que haya dicho que aquello que le *parece* a cada uno también *es* [τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν]. Sin embargo, me ha dejado admirado que al comienzo de su tratado [λόγος] *La verdad* no dijera [scil. Protágoras] que «el cerdo es medida de todas las cosas» o que lo es un cinocéfalo [πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὅς ἢ κυνοκέφαλος], o cualquier otro [animal] más extravagante entre los que tienen sensación; si lo hubiese hecho, habría comenzado a dirigirnos su discurso de un modo magnífico y muy despreciativo, pues habría mostrado que mientras nosotros lo estábamos admirando como a un dios por su sabiduría, en realidad, él no era para nada mejor en inteligencia que un renacuajo... ¡ni tampoco que otro hombre! [...] Pues si para cada uno va a ser verdad lo que opina a través de la sensación [δι' αἰσθήσεως δοξάζει] y una persona no distingue [διακρίνει] mejor lo que otra experimenta [τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος], y si uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión [δόξα] de otro es correcta o falsa, sino que, como se ha dicho muchas veces, cada uno sólo podrá opinar si todo lo suyo es correcto y verdadero, ¿por qué entonces, camarada, Protágoras habrá de ser tan sabio que incluso justificadamente se considere maestro de los demás a cambio de altos honorarios, y por qué nosotros seríamos más ignorantes [ἁμαθέστεροι] y tendríamos que frecuentar sus lecciones si cada uno es medida de su propia sabiduría? [μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας] ¿Cómo no habremos de afirmar que Protágoras dice esto para

ganarse el favor popular?¹² [...] Si *La Verdad* de Protágoras es verdadera y [él] no habló en broma desde lo más íntimo de su libro, ¿no es una enorme e inmensa tontería inspeccionar e intentar refutar las apariencias y opiniones de unos y otros [τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας], si las de cada uno son correctas? (Platón, *Teeteto* 161c2-162a3; mi traducción).

El pasaje es de una enorme densidad, tanto desde el punto de vista teórico de la discusión del tema filosófico central (si las cosas son como a cada uno se le aparecen y, por ende, como cada uno cree o piensa, nadie está en el error) como desde la perspectiva dramática que se sirve de una broma para descalificar el enfoque protagórico (si todo hombre es medida de todas las cosas, ¿por qué no habría de serlo un cerdo, un cinocéfalo o cualquier otro animal dotado de sensación?). La tesis del *homo mensura* tiene, en opinión de Platón, una consecuencia fatal para el sofista como maestro: si cada uno es medida de su saber, nadie puede ser maestro de otro (ya que nadie sabe más que otro); tampoco puede serlo Protágoras, con el serio agravante, según Platón, de que, como cualquier sofista, cobra altos honorarios por sus lecciones¹³. Hay al menos dos formas de entender esto: (i) cuando Protágoras afirma que hay una sabiduría superior, lo hace para ganarse el favor popular; (ii) Protágoras no es sincero cuando afirma que cada uno es medida de su propia sabiduría, pero lo hace para halagar al público que celebra sus dotes oratorias y su saber. En cualquiera de los dos casos lo que se quiere indicar es que la afirmación de Protágoras de su sabiduría superior es incompatible con su propia posición.

En las líneas finales del pasaje es relativamente obvia la proximidad semántica de «apariencia» [φαντασία] en el sentido del «aparecer» con «opinión» o «parecer» [δόξα]; en este contexto, como en muchos otros pasajes (desde 152a), Platón juega con la ambigüedad de «(a)parece» —en el sentido fisiológico de «x aparece

o se muestra como siendo γ : φαίνεται— y «parece» [δοκεῖ] —en el sentido cognoscitivo de «me parece-creo que ...»¹⁴. En esta línea argumental (que presupone la identidad entre aparecer y ser, identidad que Platón objeta) es claro que «apariencias» y «opiniones» son casi sinónimos. Pero en medio de este debate y del esfuerzo por comprender lo que Protágoras quiere decir y cuáles pueden ser las consecuencias de la tesis del *homo mensura*, Platón descalifica esa tesis valiéndose de una broma: si el hombre es medida de todas las cosas, por qué no habría de serlo un cerdo o un cinocéfalo, o cualquier otro animal que tenga sensación. En lo que sigue del texto Teodoro, ante la queja de Sócrates que lo acusa de ser un mero espectador y de no involucrarse de un modo activo en el debate, vuelve a rehusarse a ser parte de la conversación y de nuevo transfiere esa responsabilidad al joven Teeteto. Sócrates no pierde la oportunidad de hacer una nueva broma y llama a Teeteto «sabio» (*Teeteto* 162c1-2: ἐπὶ τὸν σοφὸν Θεαίτητον ἴτεον); la broma, de nuevo, sirve para insistir en que la tesis de Protágoras no puede ser cierta: no sólo un cerdo o un cinocéfalo sería medida de todo, sino que Teeteto, un joven aún inexperto (al menos inexperto respecto del tema que se está discutiendo en el diálogo: qué es el saber o conocimiento)¹⁵, sería sabio (ya que nadie puede estar en la falsedad porque cada uno es medida de sus apariencias y estados sensorios), y la inteligencia del propio Protágoras no superaría la de un renacuajo (un nuevo golpe jocoso a la tesis de Protágoras).

Creo que Platón no cree que la tesis del *homo mensura* sea absurda sin más: si lo creyera no le habría dedicado tanto espacio en su discusión. Además, es obvio que Platón incorpora una importante observación que, en su opinión, parece seguirse del enfoque protagórico: el estado en que se encuentre el sujeto percipiente no es trivial para determinar las cualidades de un objeto de percepción. Cuando uno bebe vino estando sano, le parece placentero y dulce, pero cuando lo bebe estando enfermo, tanto el sujeto enfermo

como la bebida producen efectos diferentes (*Teeteto* 160c9 y ss.). Es decir, tanto lo que produce una acción como lo que la recibe son factores responsables de la producción de la percepción (como la dulzura o el amargor del vino, según sea el estado en el que se encuentra el sujeto). Dicho de otro modo, la dulzura o el amargor del vino no se dan independientemente del estado afectivo en que se encuentra el sujeto cuando bebe el vino, de donde se sigue que tanto el sujeto como la bebida han hecho al vino dulce o amargo, i.e. dichas cualidades no son propias del vino independientemente del «aparecer» el sujeto. No obstante, Platón sí cree que la tesis de Protágoras no puede ser aceptada sin más, y para mostrarlo recurrir no sólo a argumentos, sino también a recursos dramáticos con efectos humorísticos toda vez que éstos resulten útiles para debilitar dicha tesis.

3. Observaciones conclusivas:

el uso platónico de la burla como recurso correctivo

Platón no tiene problema en llamar a Protágoras «renacuajo» (o en decir que tiene la inteligencia de un renacuajo, que es lo mismo). Tampoco le importa ridiculizar la tesis del *homo mensura* cuando, a través de su vocero Sócrates, burlescamente declara que está sorprendido de que Protágoras no haya dicho que un cerdo o un cinocéfalo son la medida de todas las cosas (*Teeteto* 161c). Curiosamente, esta broma no es recordada por Protágoras en su defensa; más tarde Sócrates introduce una sofistería que Protágoras, molesto, recordará para mostrar que Sócrates no ha tomado en serio su afirmación de que cada cosa es como le (a)parece al que le (a)parece (*Teeteto* 165b-c). Según el argumento (que un poco en broma y un poco en serio se propone mostrar que la tesis sensista es falsa), si uno ve y no ve lo mismo al mismo tiempo, debe concluir, como hace Teeteto, que uno ve lo que no ve. Y si ver (= percibir) es saber y no ver es no saber, se sigue que el saber no es senso-percepción [αἴσθησις].

Sócrates reconoce que tal vez está siendo «grandilocuente» (*Teeteto* 163d), esto es, que se está comportando como un sofista¹⁶. Es Protágoras quien se queja de este modo de argumentar (166b) pues el modo correcto de argumentar no es hacer bromas o burlarse de la posición que se está discutiendo. En conclusión, lo que Platón exige a su vocero Sócrates es que se tome en serio la tesis de Protágoras, «sin hostilidad y sin afán de lucha [οὐ δυσμενῶς οὐδὲ μαχητικῶς], sino sentado [conmigo] con ánimo propicio» (*Teeteto* 168b2-4).

Hay también otra manera de entender el uso que hace Platón del humor en medio de un argumento y de la discusión de un tema intrincado: era parte de los recursos sofísticos recurrir a la risa o la burla de una tesis si no se podía refutarla (cf. Santa Cruz, 2013: 123, n. 154). En el *Gorgias* Sócrates recuerda con cierto pesar que, aunque encomió al comienzo de su conversación con Polo sus dotes retóricas (471d4: εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδευθῆναι), no podía decir lo mismo de sus dotes dialógicas (διαλέγεσθαι; el contraste es, claramente, entre argumento sofístico y filosófico; cf. *Gorgias* 471d4-5)¹⁷. En efecto, el procedimiento de Polo tiene un estilo forense, según el cual se piensa que se refuta a alguien cuando se presentan numerosos testigos (supuestamente creíbles), mientras que el que sostiene lo contrario sólo presenta a un solo testigo o a ninguno. Naturalmente, Sócrates cree que el procedimiento consistente en presentar numerosos testigos no tiene el menor valor, pues uno puede ser condenado por testimonios falsos. Sócrates solamente presenta como testigo al mismo Polo o, mejor dicho, a sus supuestas razones (*Gorgias* 471e-472c). La tesis de Sócrates es que quien obra mal y es injusto es completamente desgraciado y mucho más desgraciado si no paga la pena ni recibe un castigo por sus crímenes (*Gorgias* 472e4-7). Polo, sinceramente asombrado, sólo atina a decir que Sócrates está procurando decir extravagancias (473a1: Ἀτοπὰ γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν), pues no entiende cómo podría ser desgraciado quien puede evitar ser empalado, torturado o mutilado (473c). Entonces Sócrates le advierte a Polo que, como en el caso anterior, cuando presentaba numerosos

testigos, lo está asustando, pero no lo refuta (473d3). Ante la insistencia de Sócrates de que quien no es sancionado por sus crímenes es desdichado Polo comienza a reír, y Sócrates se queja: «¿Te estás riendo? ¿Acaso es también ésa otra forma de refutación [ἄλλο αὖ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου]: ponerse a reír cuando alguien ha dicho algo, en lugar de refutarlo?» (*Gorgias* 473e2-3; trad. M.I. Santa Cruz).

Sócrates advierte que Polo, ante la imposibilidad de dar un mejor argumento, lo único que hace es reírse y burlarse, como si se tratase de un recurso refutatorio. Pero la burla no sólo no sirve como refutación de una tesis, sino que además no tiene lugar en la dialéctica tal como la entiende Platón: si el Sujeto 1 (S¹) presenta un argumento para respaldar la Tesis 1 (T¹) y S² da un mejor argumento para respaldar la T², hay una buena razón para asentir a T² y rechazar T¹. Mi sugerencia en este punto de detalle es que Platón, teniendo a la vista el recurso sofístico de intentar neutralizar el poder de un argumento (ante la imposibilidad de refutar dicho argumento) a través de la burla, reformula el valor de la broma, el chiste o incluso la burla para intentar modificar la creencia de un interlocutor, especialmente cuando el interlocutor obstinadamente se rehúsa a admitir el poder de un argumento mejor.

Notas

1 Como sabemos, los diálogos platónicos no son discursos serios ni acartonados, como parece seguirse de algunas traducciones decimonónicas de los textos de Platón; el carácter mismo del diálogo como estilo literario para hacer filosofía no lo permitiría.

2 Es posible que este tipo de bromas no nos resulten muy graciosas, pero el chiste seguramente consiste en mostrar lo risible y, a la vez, absurdo que sería que nuestro cuerpo, independientemente de nuestra mente, «decida» salir corriendo ante la perspectiva cierta de ser eliminado. La otra broma implícita se centra en señalar que, en realidad, el cuerpo no es capaz de llevar a cabo ninguna decisión (como decidir permanecer en la cárcel o huir), sino que ese tipo de actividad mental está reservada al alma. Para una discusión del pasaje de Platón recién citado, del sentido de la broma y del diálogo implícito con los filósofos de la naturaleza cf. Cleary (2013b: 157-158).

3 Desde luego que, como hacen notar Brickhouse & Smith (2010: 144), hay pasajes en los que Sócrates trata de humillar a su interlocutor a través de la ironía, la burla y el sarcasmo (probablemente, el propósito de Sócrates es hacer que su interlocutor cambie su creencia, pues «la experiencia displacentera de la vergüenza influye sobre el modo en que las personas actúan al inducir las a cambiar sus creencias acerca de lo que es mejor para ellas»). Claro que éste no parece ser un modo muy «dialógico» de hacer que una persona cambie su modo de pensar, aunque a veces puede estar justificado por el hecho de que contra la ignorancia (entendida como estupidez) no hay argumento posible (sobre este detalle me permito enviar a Boeri (2016: 368-369) y a lo que sugiero en la sección final de este artículo).

4 «Sócrates» es una brillante construcción literaria y filosófica de Platón, un gran filósofo que no se limitó a describir la figura humana e intelectual de su maestro. Es posible que el Sócrates platónico contenga algunas características genuinas del Sócrates histórico, pero desde luego podemos sospechar que también posee rasgos que proceden del filósofo Platón. En este ensayo «Sócrates» es el personaje de los diálogos platónicos. Para la discusión de este espinoso tema cf. Kahn (1996: 71-95) y, más recientemente, Dorion (2011a, caps. II-V), quien suministra un detallado análisis de los «variados Sócrates» (el de Aristófanes, el de Platón, el de Jenofonte y el de Aristóteles; cf. también Dorion, 2011b).

5 Sobre este importante detalle cf. Brickhouse & Smith (2000: 63), mi discusión del «argumento del molusco» en el segundo apartado y el poder de ese argumento (que hace uso de un ingrediente burlesco) para neutralizar la arrogancia epistémica de Protágoras.

6 En el *Simposio* Sócrates es gracioso y ridículo por el tipo de recursos argumentativos que usa (en *Gorgias* 490c8-d1 Calicles se queja de que Sócrates sólo habla de comida, bebidas, médicos y de tonterías: Περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροῦς καὶ φλυαρίας. Ἔλ, en cambio, no habla de ese tipo de cosas, sino, presumiblemente, de cosas serias). En otros diálogos lo ridículo o gracioso de Sócrates es su aspecto: Platón a veces se encarga de contrastar el aspecto desalineado y vulgar de Sócrates con la elegancia de los sofistas; en *Simposio* 220b y *Protágoras* 335d hace notar el tabardo [τρίβων] que Sócrates suele vestir, a diferencia de la túnica o el manto [ἱμάτιον; χιτῶνίσκος], una vestimenta más refinada, que suelen llevar quienes visten más elegantemente (cf. Platón, *Hipias Menor* 368c).

7 En el pasado ya he discutido este pasaje (Boeri, 2012: 49-53; 2016: 373-376), de modo que intentaré no repetirme y explicaré el texto de un modo resumido y poniendo el énfasis en otros detalles.

8 Enseguida discutiré cuál me parece que es el sentido del «no nos ablandemos».

9 La grafía «(a)parece» pretende reflejar el doble matiz (fisiológico y cognoscitivo) de la forma verbal φαίνεται (*Teeteto* 152b11).

10 La refutación del relativismo de Protágoras y del movimiento continuo de Heráclito constituyen ya una refutación de la tesis sensista de Teeteto sobre el saber (Platón sostiene que las tres tesis son idénticas; *Teeteto* 160d-e). Hay, sin embargo, otras objeciones a la posición sensista: (i) en ciertos estados patológicos severos (como locura, o casos de falta de conciencia, como el sueño), en los que la percepción es defectuosa [παραισθήνεσθαι, 157e3-4], la tesis sensista debe ser rechazada, ya que pueden producirse percepciones falsas para el sujeto y entonces resultará que las cosas no son como se aparecen a cada uno, sino todo lo contrario: nada es como parece ser (ver 157e-158a). (ii) Si para cada uno es verdadero lo que opina a través de su sensación, y si un sujeto no es capaz de discriminar mejor el estado afectivo en que se encuentra otro sujeto (ni, por tanto, es capaz de tener más autoridad para examinar la opinión verdadera o correcta de otra persona y sólo puede tener autoridad sobre las propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas), no se entiende por qué habrá que aceptar que haya alguien sabio (ver 161d).

11 La tesis protagórica del «hombre medida» (152a2-4) también aparece en *Crátilo* 385e6-386a4. Para una discusión del argumento, presuntamente auto-refutatorio de Protágoras, véase Waterlow (1977: 20), quien se esfuerza por indicar que en ningún pasaje Platón muestra exitosamente que Protágoras esté comprometido a afirmar que lo mismo es al mismo tiempo verdadero y falso, y defiende la tesis de que la posición de Protágoras no necesariamente implica su contradictoria. Fine (1998: 204-207) se ha esforzado por mostrar las dificultades de una lectura relativista de Protágoras y propone enfatizar el hecho de que Platón en realidad se propone presentar a Protágoras como un infalibilista. Burnyeat (2012: 35-36), por su parte, ha sostenido que la tesis protagórica es una «doctrina de la verdad» y que su tesis es relativista en cuanto a la verdad; así, cuando Protágoras dice que una proposición es verdadera para un sujeto [ἐκάστῳ], significa que lo es a condición de que ese sujeto crea esa proposición.

12 Véase también Platón, *Crátilo* 386c-d, donde el argumento es que la posición de Protágoras es incompatible con la afirmación de que unas personas son inteligentes y otras no. Cf. también McDowell (1996: 158).

13 Un argumento parecido contra Protágoras aparece en *Crátilo* 386c6-d1: si existe la sabiduría [φρόνησις] y también la falta de sabiduría o necedad [ἄφροσύνη], Protágoras no puede estar diciendo la verdad. Pues si lo que a cada uno le parece es verdad para cada uno, nadie puede en verdad ser más sabio que otro. Una clave importante del presupuesto del argumento de Protágoras es, según Platón, que el ser de cada cosa es algo privado para cada persona (*Crátilo*

385e5). Éste es el modo en que Platón interpreta la tesis del *homo mensura* en el *Crátilo* (i.e. parecer-aparecer = ser), donde, al igual que en *Teeteto* 172b4-5, Platón sostiene que hay un ser fijo o seguro de las cosas (*Crátilo* 386a4).

14 Un importante detalle advertido y discutido por Balansard (2012: 65-70).

15 Aunque, como sabemos, es presentado por Platón como un geómetra (en el *Teeteto* y también en *Político* 266a6-7).

16 Sobre la «grandilocuencia» como una característica propia de los sofistas cf. Platón, *Gorgias* 461d-462a, donde el pronunciar largos discursos (la grandilocuencia) aparece asociado al hecho de hablar mucho sin por eso responder a lo que se pregunta. En este sentido, la grandilocuencia es lo opuesto al método dialéctico de preguntas y respuestas (ver también Platón, *Protágoras* 335a).

17 Para el contraste entre la retórica (el recurso propio de la sofística) y la filosofía cf. Canto (1987: 10-11, 14-15 y, especialmente, 22-25).

Referencias bibliográficas

- BALANSARD, A., *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012.
- BOERI, M.D., «Filosofía y Drama en el *Teeteto* de Platón», en Correa Motta, A. y Zamora J.M. (eds.), *Eúnoia. Estudios de Filosofía Antigua* (Un Homenaje a María Isabel Santa Cruz), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, pp. 227-267.
- BOERI, M.D., *Platón, Filebo*, traducción, introducción y notas de M.D. Boeri, Editorial Losada, Buenos Aires 2012.
- BOERI, M.D., «Theaetetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do», en Cornelli, G. (ed.), *Plato's Styles and Characters*, Walter de Gruyter, Hildesheim-Zürich-New York 2016, pp. 357-378.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D., *The Philosophy of Socrates*, Westview Press, Boulder-Colorado 2000.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D., *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- BURNEYAT, M., «Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*», en Burnyeat, M., *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*,

- Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 27-47 [el capítulo es una reproducción del texto originariamente editado en *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 172-195].
- CANTO, M., *Platon, Gorgias*, traducción inédita, introduction et notes par M. Canto, Flammarion, Paris 1987.
- CLEARY, J. J., «Erotic *Paideia* in Plato's *Symposium*», en Dillon, J., & O'Byrne B. & O'Rourke, F. (eds.), *John J. Cleary. Studies on Plato, Aristotle and Proclus Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 53-71.
- CLEARY, J. J., «The Mathematical Cosmology in Plato's *Timaeus*», en Dillon, J. & O'Byrne, B. & O'Rourke, F. (eds.), *John J. Cleary. Studies on Plato, Aristotle and Proclus Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 153-180.
- DORION, L.-A., *Que sais-je? Socrate*, Presses Universitaires de France, Paris 2011a (2^e. édition).
- DORION, L.-A., «The Rise and Fall of the Socratic Problem», en Morrison, D.R. (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 2011b, pp. 1-23.
- FINE, G., «Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b», en Gill, C. & McCabe, M.M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 105-133.
- KAHN, C. H., *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- MCDOWELL, J., *Plato, Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 1996 (1^a. ed. 1973).
- SANTA CRUZ, M. I., *Platón. Gorgias*, introducción, traducción y notas de M.I. Santa Cruz, Editorial Losada, Buenos Aires 2013.
- WATERLOW, S., «Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus*, 171a6-c7», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, pp. 19-36.