

## CAPÍTULO IV

### Riesgo y diálogo filosófico. Observaciones sobre la semántica de *kíndynos* en algunos pasajes de la obra platónica

*Ramón Cornavaca*

#### Introducción

Las palabras que contienen la raíz *kindyn-* (*kíndynos/kindyneúo* y compuestos) aparecen más de 300 veces en la obra de Platón. Este simple dato es ya un indicio de la relevancia del motivo del “riesgo” en los *Diálogos* e invita a realizar una observación acerca del uso de esos términos en algunos pasajes a fin de aproximarse al significado que puede tener el tema en la propuesta filosófica del ateniense.

Conviene, en primer lugar indicar algunas particularidades del empleo del verbo *kindyneúo*, sobre todo tratando de detectar una relación con el concepto de “riesgo/peligro”. Este primer paso es importante en la medida en que justifica considerar algunos textos en los que aparecen sólo formas verbales cuya relación con la noción de “riesgo/peligro” no es evidente si se atiende a las traducciones en lenguas modernas<sup>1</sup>.

En un segundo momento se mencionarán algunos ámbitos de la realidad en los cuales se presenta una situación “riesgosa”: la navegación y la guerra, diversas circunstancias de la vida de la *pólis*, la relación pedagógica, la misma conversación filosófica e inclusive la instancia de la vida después de la muerte.

Esta observación permitirá advertir la importancia y extensión del motivo del riesgo y simultáneamente ofrecerá la base necesaria para intentar una determinación de la función de este motivo en los diálogos del ateniense. Parece, en efecto, que, por una parte, el riesgo es un componente inevitable de la existencia humana, y que, por otra, contiene una ambivalencia esencial: una situación de riesgo puede ser negativa en cuanto implica el

---

<sup>1</sup> En muchos casos –y también aquí lo hacemos así– se traducen las formas del verbo con giros como “es probable”, “parece”, o similares; esto, obviamente, dificulta la asociación con el motivo del riesgo. Téngase en cuenta también lo que exponen P. Villagra Diez y M. C. Fernández Rivero en los capítulos I y III del presente volumen.

peligro de destrucción o pérdida, pero también puede constituir un desafío y un estímulo para el hombre que se enfrenta con él. Desde esta perspectiva merecen una especial atención algunos pasajes en los que se presenta la actitud de Sócrates en relación con situaciones de riesgo. Es de esperar que a partir de esta indagación pueda lograrse alguna precisión mayor respecto del significado de este motivo en la obra de Platón.

### I – Observaciones lingüísticas

Dado que en los *Diálogos* aparecen con mayor frecuencia las formas verbales<sup>2</sup> que las nominales, es conveniente prestar atención en primer lugar a aquéllas. En algunos pasajes éstas presentan una clara relación con la noción de “peligro-riesgo”. Ello es evidente, ante todo, cuando las formas verbales y las nominales aparecen en el mismo contexto. Esta situación se da, por ejemplo, cuando Sócrates, al terminar su exhortación a Laques y Nicias respecto del peligro al que éstos se exponen si pretenden aconsejar a Lisímaco sin poseer experiencia en educación, aclara:

“Si vosotros, pues, vais a comenzar ahora a educar, es preciso advertir que no corréis este riesgo (*kíndynos-kindyneúetai*) en un Cario, sino en vuestros hijos y en los hijos de vuestros amigos” (*Laques* 187b).<sup>3</sup>

En muchos otros contextos es claro que la significación fundamental del verbo –aunque no aparezca el sustantivo *kíndynos-* es “existe el peligro de que”. Durante la conversación con Polo, Sócrates intenta mostrar la distinción entre ‘medio’ y ‘fin’ o entre lo que uno hace y aquello por lo cual uno hace algo y menciona el caso de los que salen a navegar y de otros hombres de negocios intercalando la pregunta: “¿Y quién quiere hacerse a la mar, correr peligro (*kindyneúein*) y tener dificultades?” (*Gorgias* 467d).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> En una proporción de 4 a 1 aproximadamente.

<sup>3</sup> En la traducción se debilita el énfasis que en el texto griego brinda la repetición de las palabras de la misma raíz.

<sup>4</sup> Pasajes en los que se percibe claramente el matiz de “peligro/riesgo” en formas de *kindyneúo* son *Cármides* 173b, *Laques* 186b, *Menéxeno* 246c, *Apología* 25e y 28b-e, *Protágoras* 313a-314b, *Simposio* 208c, *Epístola VII* 328c, *Leyes* 697d, 814b y 968e-969a.

Pero también son numerosos los pasajes en los que esa relación semántica no es evidente. Como dijimos, en esos casos la traducción habitual es “parece que”, “es posible”, “quizás” o similares. Sin embargo, no es difícil mostrar que generalmente no puede excluirse que en *kindyneúei* se halla presente también un matiz especial: es cierto que con este verbo –tal como con los giros *dokeĩ moi*, *pháinetai*, o *éoike*<sup>5</sup>– se pone de manifiesto una especie de acuerdo del interlocutor en el sentido de que éste piensa que es posible admitir lo que se acaba de afirmar en la conversación, pero las formas de *kindyneúo* no significan exactamente lo mismo que los giros mencionados sino que implican una connotación que no se ha separado totalmente del núcleo semántico “peligro/riesgo”. Observemos algunos pasajes que pueden apoyar esta afirmación.

En ocasiones el interlocutor emplea formas de nuestro verbo como una respuesta afirmativa: después de una serie de preguntas a las que se ha respondido, por ejemplo, con *pány ge, naí, pháinetai*,<sup>6</sup> aparece *kindyneúei*. Es notable, además, que en algunos casos la pregunta inmediatamente anterior incluye la partícula ilativa *ára* (“por tanto”, “en consecuencia”), de modo que el uso de *kindyneúei* sugiere que el presente argumento está arribando, en alguna medida, a su fin o que se está extrayendo, al menos provisoriamente, una conclusión. Algo de esto puede constatarse, por ejemplo, en el curso de la conversación entre Sócrates y Polemarco en el primer libro de la *República*. Después que Polemarco ha intentado definir ‘lo justo’ -siguiendo al poeta Simónides- como “el devolver a otro lo que se le debe” (331e), comienza la crítica de Sócrates. Este *élenkhos* incluye ejemplos y aclaraciones que están tomados de diversos ámbitos y a los que Polemarco asiente, hasta que, ya casi al terminar y llegando a una cierta conclusión provisoria, Sócrates pregunta:

- Por tanto (*ára*), en el caso de que el dinero sea inútil ¿será entonces útil la justicia?
- Es posible... (*kindyneúei*, 333c11-d2).

---

<sup>5</sup> Que pueden traducirse, respectivamente, como “me parece”, “es claro”, “es probable”.

<sup>6</sup> “Sin duda”, “sí”, “es claro”, etc.

Y después de otras dos preguntas de Sócrates, que son respondidas afirmativamente por Polemarco (con las expresiones *pháinetai* –“parece”, “es claro”- y *anánke* –“es necesario”), continúa aquél:

- “¿Y en lo que respecta a todo lo demás, la justicia es inútil en el uso de cada cosa y útil cuando esa cosa no se usa?
- Es posible” (*kindyneúei*, 333d10-12).

Es de pensar que el significado del verbo no es totalmente equivalente a “parece”, “es posible” (en el sentido de *pháinetai* o *dokeĩ*), sino que también está implicado el matiz de “existe el peligro, se corre el riesgo de” algo –en este caso: de que debamos admitir una consecuencia absurda<sup>7</sup>. Esto, por cierto, no quiere decir que la discusión haya alcanzado su fin en este punto; más bien se trata de una consecuencia provisoria, que cumple una función determinada en el decurso de la argumentación y que resulta un tanto sorprendente o incómoda para el interlocutor, porque si éste sigue el *logos* de Sócrates y admite las últimas consecuencias, nuevamente tendrá que someter a prueba su propia opinión o tal vez modificarla. Para advertir esto con más claridad podrían aducirse otros dos pasajes: *República* 349e-350c y *Lisis* 212d-216c.

Ya cerca de la conclusión del libro I Sócrates pregunta a Trasímaco acerca del valor y la utilidad de la vida justa o injusta, y después de que el interlocutor ha asociado ‘justicia’ con ‘vicio’ (*kakía*) e ‘injusticia’ con ‘virtud’ (*areté*), el filósofo plantea una serie de preguntas que son respondidas afirmativamente por Trasímaco. Al final de esta serie leemos lo siguiente:

- “El justo, entonces (*ára*), se parece (*éoiiken*) –dije yo- al sabio y bueno; el injusto, en cambio, al malo e ignorante.
- Es posible (*kindyneúei*).
- Pero además estábamos de acuerdo en que cada uno de ambos era tal como aquél al cual era semejante.
- Sí, estábamos de acuerdo.

---

<sup>7</sup> Algo similar puede observarse, entre otros pasajes, en *Eutidemo* 7e-8a, *Fedro* 262a-c, *Sofista* 256c-e, *Político* 301a-e.

- El justo, por tanto (*ára*) se nos ha mostrado como uno que es bueno y sabio, mientras que el injusto (como uno que es) ignorante y malo.

Y Trasímaco estuvo de acuerdo en todo esto; no, por cierto, tan fácilmente como yo ahora lo digo, sino como (si fuese) arrastrado y a duras penas, sudando asombrosamente, ya que era verano –entonces también yo vi una cosa que nunca antes (había visto): que Trasímaco se ruborizaba...” (*República* 350c4-d5).

El empleo de *kindyneúei* parece que es un claro indicio de que Trasímaco advierte ya con toda claridad las inevitables consecuencias de sus respuestas afirmativas y en este sentido puede pensarse que el verbo mantiene algo de esa connotación de “peligro/riesgo”. La descripción de la reacción de Trasímaco contribuye precisamente a acentuar este punto: él no puede sostener más su propio punto de vista.<sup>8</sup>

Algo similar nos presenta el pasaje del *Lisis* (212d-216c); en la conversación con Menéxeno Sócrates ha preguntado por el modo cómo uno llega a ser amigo del otro, o más precisamente, si uno que ama se hace amigo del amado o a la inversa; la investigación continúa y poco después se dice:

- “Ahora, por tanto (*ára*), nos parece (*dokeĩn*) de otro modo que lo que antes nos pareció (*édoxen*). En efecto, entonces (nos pareció) que si uno (de los dos) ama, ambos son amigos; ahora, en cambio, (nos parece) que, en el caso de que no amen ambos, ninguno de los dos es amigo.
- (Así) parece (*kindyneúei*) –dijo”. (*Lisis* 212d).

En la última respuesta el lector puede tener la impresión de que Menéxeno se encuentra un tanto sorprendido con la conclusión a la que se arriba, y de allí que no resulte forzado percibir en el uso de *kindyneúei* el matiz: “existe el peligro de que”, casi en el sentido de “es de temer que”. Las preguntas de Sócrates han ido llevando el discurso hasta este punto, en el que el interlocutor se ve casi obligado a cambiar de opinión (*dóxa*). La conversación continúa y pronto se encuentra Menéxeno en una situación similar: después de una

---

<sup>8</sup> En un contexto más denso en el plano conceptual se encuentra una situación semejante en *Teeteto* 164b: al final del primer intento de definición de ciencia (*epistéme*) –como una especie de ‘percepción sensible’- la aparición de *kindyneúei* aludiría a la necesidad de buscar una nueva y más correcta formulación.

argumentación un tanto complicada –si se admite que la amistad depende sólo de aquel que ama se llega a conclusiones absurdas- el joven responde una vez más con la forma *kindyneúei* (213c), precisamente en el momento en el que el diálogo se halla a punto de caer en la aporía.<sup>9</sup> En fin, poco más abajo será el mismo Sócrates quien emplee nuestro verbo. Después de que la investigación sobre la amistad en relación con los conceptos de “igualdad” y “desigualdad” no ha llegado a ningún resultado satisfactorio, Sócrates pregunta por la posibilidad de que ni lo bueno ni lo malo llegue a ser amigo (*phílon*) de lo bueno, y, dado que Lisis no alcanza a entender totalmente el argumento, añade:

- “¡Por Zeus!... No sé, pero en realidad yo mismo estoy mareado a causa de la aporía del discurso y quizás (*kindyneúei*) es lo bello lo que es amado (*tò kalòn phílon eĩnai*), según el antiguo proverbio...” (*Lisis* 216c4-7).

Es de destacar que con estas palabras de Sócrates la conversación toma un nuevo rumbo y se orienta, en última instancia, hacia la relación de *phílon*, *kalón* y *agathón* (amable-bello-bueno)<sup>10</sup>. Esto basta para hacer más plausible la hipótesis de que la aparición del “motivo del riesgo” puede entenderse como un indicio de una particular participación del interlocutor, que de algún modo se siente involucrado personalmente con los resultados de la conversación y debe reiniciar la búsqueda.

Con estas simples observaciones quede, pues, justificado el hecho de que en lo que sigue se consideren algunos textos en los que aparecen las formas del verbo *kindyneúo*, y no sólo las del sustantivo *kídynos*.

## II – Los distintos ámbitos de la realidad en los que se puede “correr peligro”

---

<sup>9</sup> Véase la siguiente respuesta de Menéxeno: “¡Por Zeus!, Sócrates, yo no veo ninguna salida” (*ou pány euporō*) y la subsiguiente pregunta de Sócrates: “¿Acaso, entonces, Menéxeno, no hemos hecho en forma totalmente correcta la investigación?”. Es llamativo que justamente en este momento reaparezca Lisis en la conversación con una breve respuesta (“me parece que no”) y se ruborice (*Lisis* 213c9-d3).

<sup>10</sup> En su exhaustivo comentario al *Lisis* anota M. Bordt que en 216c comienza “la tercera parte” del diálogo, precisamente la parte en la que se discute “el modelo de la amistad” (Bordt, 1998:182-3). Véase *infra* p. 16).

En los *Diálogos* se mencionan distintos ámbitos de la realidad en los que puede constatarse una situación de riesgo. Es obvio, por ejemplo, que un navegante o un guerrero<sup>11</sup> estén con frecuencia expuestos a peligros. Pero en la obra de Platón aparecen también otros campos en los que se “corre peligro”; así, como anticipamos en la introducción, hay margen para el riesgo en diversas circunstancias de la vida política, como también en la relación pedagógica; más aún: en la misma conversación filosófica y hasta en el mundo de ultratumba existen situaciones de riesgo. Nos detendremos aquí brevemente en algunos pasajes referidos al riesgo en estos ámbitos. Este sencillo recorrido por unos cuantos textos puede servir como base para intentar una última consideración acerca del contenido filosófico del motivo del “riesgo” en Platón.

#### A – En el ámbito de la *polis*

Situaciones de peligro se dan con frecuencia en la vida de una ciudad. El ateniense de las *Leyes* sabe muy bien que la ciudad que proyectan –tal como un barco en el mar– necesita de una vigilancia constante ya que ella va a estar siempre expuesta al riesgo de ser atacada (*oikeĩ kindyneúousa haliskesthai*, *Leg* 758a). En el relato de Critias acerca de la mítica Atlántida se habla de “los extremos peligros” (*epì toùs eskhátous kindýnous*) en los que se halló la antigua Atenas (*Tim* 25c); con esta expresión el narrador se refiere, evidentemente, al peligro de ser sometida a esclavitud o de ser aniquilada por la potencia invasora.<sup>12</sup> Para la ciudad justa Sócrates propone una ley según la cual los ciudadanos deben acordar sus tratos económicos “a riesgo propio” (*epì tōi hautoũ kindýnōi*; *Rep* 556a) y más adelante él mismo se referirá en forma general a los “peligros públicos” en los que uno debería ver al tirano para poder juzgar acerca de su felicidad (*Rep* 577b). Los amigos de Sócrates están dispuestos a sufrir mucho, si es necesario, para sacar a Sócrates de la prisión; Critón es conciente de que es posible que él y sus compañeros deban pagar una suma importante de

---

<sup>11</sup> Véase también *Laques* 191d, *Eutidemo* 279e, *República* 332e, *Político* 298d; en la guerra: *República* 467b, *Leyes* 697d, 942b, etc. En un peligro extremo se encuentra Teeteto, según se dice en el diálogo homónimo (142b), a causa de la enfermedad y de las heridas recibidas en el combate. Una combinación entre peligros en el mar y en la guerra se encuentra en *Cármides* 173b; véase, además, *República* 556d.

<sup>12</sup> Algo similar debe entenderse con la expresión “*éskhatos kindynos*” que Platón mismo utiliza para referirse al eventual sometimiento bajo el poder de los cartagineses y posterior “barbarización” de Sicilia en la *Epístola VIII*, 353a.

dinero y afrontar otras dificultades, pero –según sus palabras- “es justo que nosotros nos exponamos a este peligro y aun a otros mayores para salvarte” (... *kidyneúein toúton tòn kíndynon*...; *Cro* 45a). En fin, precisamente porque Dión se hallaba “en no pequeños peligros” (*en kindýnois ... ou smikroïs Epl VII* 328d), Platón emprendió el viaje a Siracusa.

Una consideración particular merece el caso de Sócrates. La presentación de su figura en la *Apología* –en especial en el pasaje 28b3-e4- brinda una buena oportunidad para observar la actitud que él ha tenido durante toda su vida respecto del peligro. Ante todo es de destacar que en treinta líneas aparecen siete veces vocablos con la raíz *kindyn*.<sup>13</sup> Esta simple constatación justifica que prestemos especial atención al pasaje. Después de que el filósofo ha refutado la acusación de Meleto (24b-28a), se dirige a otro motivo, que está más allá: el odio o rechazo de sus conciudadanos a causa de su modo de vida. En ese momento Sócrates refiere una conversación con un interlocutor ficticio que le hace reproches y le presenta claramente el peligro al que se expone a causa de la actividad que lleva adelante en la *polis*: Sócrates se está arriesgando a ser condenado a muerte (*kindyneúeis nynì apothaneîn*; 28b4). Ante estas palabras éste replica que, según su opinión, la consideración respecto de la justicia y la injusticia del propio obrar es mucho más importante que el cálculo acerca del peligro de muerte (*kíndynon ... toũ zên è tethnánai*; b6-7); esto se mostraría bien en el ejemplo de Aquiles: aunque su madre divina le había predicho su muerte, “él estimó en poco la muerte y el peligro” (*toũ thanátou kai toũ kindýnou oligórese*; 28c9) en comparación con llevar una vida innoble. Aquiles viene a ser el modelo heroico de Sócrates: como aquél, éste también participó en combates y se expuso allí al peligro de la muerte (*ekíndýneuon apothaneîn*; 28e4); él se habría comportado vergonzosamente si no hubiese obedecido el mandato del dios Apolo y no se hubiese dedicado a la filosofía por temor al peligro y a la muerte, sometiendo a prueba –a sí mismo y a los otros- mediante el diálogo. Desde esta perspectiva la *Apología* ofrece una imagen heroica de Sócrates, cuya forma de comportarse ante el peligro es paradigmática; él desprecia lo que para la mayoría

---

<sup>13</sup> La *Apología* es, sin duda, la obra en la que con mayor frecuencia aparecen las palabras con la raíz *kindyn*:- 17 veces en 25 “páginas” de la edición estandar, o sea un 68% (en la relación “ocurrencia/página”). Compárese esto con los siguientes datos: *Eutifrón* 5/14 (35,7%), *Lisis* 7/21 (33,3%), *Laques* 6/24 (25%), *Político* 13/55 (23,6%), *Teeteto* 15/69 (21,7%), *Sofista* 10/53 (19%), *República* 47/278 (16,9%) –y dentro de esta obra el libro I 8/28 (28,5%)-, *Gorgias* 12/81 (14,7%), *Leyes* 38/326 (11,6%), *Timeo* 3/76 (3,9%).



es el máximo peligro, la muerte, porque para él existe un peligro aún mayor: el vivir en la injusticia y la ignorancia. Para el Sócrates platónico, pues, el peor de los peligros consistiría en creer que uno sabe algo cuando en realidad no lo sabe.

También Calicles, en su largo discurso en el que expone su convicción fundamental, alude a los peligros a los que se expondría Sócrates a causa de su actitud (*Gorgias* 482c-486d). En la parte final de este discurso, y con la intención de disuadir a su interlocutor en el sentido de que deje de dedicarse a su actividad habitual, Calicles insinúa que Sócrates no estará en condiciones de defenderse a sí mismo ante la acusación de un ciudadano cualquiera: él no podría “ayudarse a sí mismo ni salvarse de los máximos peligros” (*ek tōn megíston kindýnon*; Gor 486b6-7), los cuales serían la pérdida de los bienes materiales y del reconocimiento social, y, en último término, el sufrir la muerte. A esta forma de ver las cosas Sócrates contrapone la suya propia, y en un pasaje muy significativo vuelve a aparecer la misma expresión que Calicles había empleado antes: sólo después de la argumentación socrática será posible discernir si la opinión de Calicles relativa a la salvación “de los máximos peligros” (*ek tōn megíston kindýnon*; Gor 508c7) es o no correcta. En fin, poco antes de la conclusión de todo el diálogo retomará Sócrates este pensamiento: él es, por cierto, bien conciente de los riesgos que corre en Atenas, pero para él todo esto tiene otro significado porque la muerte no es lo último.<sup>14</sup>

#### B – En la relación pedagógica

Un ámbito de la vida en el que se corre un riesgo muy especial es el de la relación pedagógica, ya que si el maestro guía erróneamente al discípulo, el alma de éste puede sufrir consecuencias muy negativas. Es por ello que Sócrates insiste en advertir respecto del peligro al que se expone un jovencito en el momento de confiar su alma al maestro. Dos pasajes brindan una buena ocasión para precisar algunas características del “riesgo” en este campo: *Laques* 185a-187b y *Protágoras* 313a-314b.

En el marco de la conversación acerca de la educación de los niños en la virtud – particularmente en la valentía, que es el tema central del *Laques*- Sócrates propone buscar

---

<sup>14</sup> *Gorgias* 521c-d. Recuérdese que el diálogo desemboca poco después en el mito escatológico. Para el *Gorgias* téngase en cuenta lo indicado por M. C. Fernández Rivero en el cap. III de este volumen.

decididamente un experto, dado que la cuestión no es para nada simple ni trivial. Entonces él pregunta a Melesias:

“...¿O pensáis vosotros, tú y Lisímaco, que os arriesgáis en algo de poca monta (*perì smikroũ ... kindyneúein*), y no en aquello que es casualmente vuestra posesión más importante? (*Laques* 185a3-5).

La tarea educativa se ubica, entonces, por encima de las otras preocupaciones y actividades, como sería, por ejemplo, la de preservar los bienes materiales de la familia. Las subsiguientes preguntas de Sócrates contribuyen a elevar el nivel discursivo: se trata, en última instancia, de cuidar el alma de los jóvenes. Por ello es apropiado exigir al eventual maestro una prueba de su capacidad pedagógica; en el caso de que esto no se dé, debería buscarse a otra persona

“y no correr el riesgo de corromper a los hijos de los amigos y de granjearse así el mayor de los reproches por parte de quienes son los más cercanos” (*Laques* 186b8-9).

Ése es, por tanto, el gran peligro al que se expone en la relación pedagógica: si no se elige el maestro apropiado puede corromperse el alma del discípulo.<sup>15</sup>

El pasaje del *Protágoras* se ubica al final de la conversación introductoria del diálogo, en la que Sócrates intenta que Hipócrates tome conciencia de lo que implica la decisión de hacerse discípulo del abderita sin antes saber qué es propiamente un “sofista”; éste es semejante a un “comerciante” pero que no compra y vende objetos cualesquiera sino conocimientos, los cuales, a su vez, vienen a ser el “alimento del alma”.<sup>16</sup> De la lectura de la conversación relatada se desprende que Platón ha querido llamar la atención sobre tres aspectos de lo que podríamos denominar “el riesgo pedagógico”: 1) En la relación con el maestro se pone en juego lo más valioso que el hombre tiene: el alma; ésta puede devenir mejor o peor, según la cualidad del alimento que reciba, es decir, de la enseñanza de quien

---

<sup>15</sup> Poco más abajo aparece en boca de Sócrates la enfática expresión *ho kindynos kindyneúein* (*Laques* 187b1-2).

<sup>16</sup> Cfr. *Protágoras* 313c; para una consideración más detallada de este diálogo desde esta perspectiva, véanse las observaciones de J. Lissandrello en el cap. II del presente volumen.

guía el proceso educativo; 2) El riesgo en este campo es asociado a la contingencia propia de un “tiro de dados”: hay en él un momento característico de azar<sup>17</sup>; 3) En fin, en este contexto podría entenderse el diálogo socrático como un medio de restringir los alcances negativos del riesgo.

C – En el diálogo filosófico.

En varias ocasiones Platón deja caer algunas alusiones al riesgo que se corre en la marcha del diálogo mismo. Observemos algunos pasajes de la *República* en los cuales aparecen formas de *kindyneúo* referidas, más o menos directamente, a la conversación que se está sosteniendo.

Unas páginas más arriba<sup>18</sup> se mencionaron ya algunos pasajes del libro I en los que Polemarco o Trasímaco responden a las preguntas de Sócrates con formas de este verbo. Allí se notó que en esos contextos no puede excluirse la connotación de “peligro/riesgo”. En la misma dirección podrían entenderse las palabras de Polemarco al constatar que se ha llegado a una consecuencia absurda:

“Efectivamente, así resulta (*sc.* que sería justo hacer daño a los amigos y ser de provecho a los enemigos). Pero modifiquemos nuestra tesis, pues probablemente (*kindyneúomen*) no hemos establecido correctamente lo de ‘amigo’ y ‘enemigo’ (*Rep* 334e5-6).

Es claro, entonces, que también hay un riesgo en el diálogo guiado por el mismo Sócrates; en él “existe el peligro” (literalmente: nosotros “corremos el riesgo”) de que los interlocutores cometan un error en la argumentación. Esta constatación implica de algún modo un llamado de atención: es conveniente cambiar de opinión o al menos corregir la concepción que se tiene acerca de un determinado vocablo que se ha empleado.

---

<sup>17</sup> Cfr. la expresión “...mira, no sea que eches a suerte y pongas en peligro (*kybeúēis te kai kindyneúēis*, 315e6) las cosas más queridas”. Una asociación similar se encuentra en la última ocurrencia de nuestra raíz en la obra de Platón: *Leyes* 968e. El verbo *kybeúo* sugiere el azar de los dados; es oportuno recordar que una antigua suposición respecto de la etimología de la raíz *kindyn-* era relacionarla con el “tiro de dados” (véase Mette, 1952:411-2, y Frisk, 1960 s.v.). Para el motivo de los “dados” y la relación con “riesgo”, cfr. *infra* el capítulo de M. Paganini: “El riesgo de las letras en el *Fedro*”.

<sup>18</sup> Cfr. *supra* pp. 3-4.

Podría seguirse esta “línea del riesgo” a lo largo de todo el diálogo. Pero hay un pasaje al comienzo del libro V en el que Sócrates se refiere explícitamente al riesgo. Cuando él se enfrenta a la tarea de exponer a sus amigos su propuesta acerca de la educación comunitaria de los hijos y de la comunidad de mujeres e hijos, siente algún recelo; él duda, en primer lugar, de que algo así sea factible, y además, de que si ése fuera el caso, lo propuesto sea lo mejor. Adimanto intenta dar ánimo a Sócrates asegurándole la buena disposición de los oyentes, pero sus palabras tienen precisamente el efecto opuesto: el hecho de que Sócrates no posea ninguna convicción firme al respecto y, por otro lado, se trate de una conversación que versa sobre temas muy importantes y queridos y que tiene lugar entre amigos, aumenta las reservas de Sócrates. En estas circunstancias, dice éste aproximadamente, la situación es bastante resbaladiza (*sphalerón*) y un mal paso del guía puede arrastrar a los demás (*República* 450d8-e1). Poco después acota:

“Estimo, en efecto, que es una falta menor (*hamártema*) llegar a ser involuntariamente asesino de alguien, que defraudarlo acerca de las leyes bellas, buenas y justas. Así pues, es mejor correr este riesgo (*toũto tò kindýneuma kindyneúein*) entre enemigos que entre amigos...” (451a5-9).

La repetición enfática de la raíz *kindyn-* muestra claramente que Sócrates es bien consciente del peligro al que está exponiéndose en la conversación. El tema es de tanta trascendencia que puede ocurrir que los oyentes no crean o hasta se burlen de quien habla. Pero hay algo más que temer: la posibilidad de inducir a error a los propios amigos; eso es peor. La perspectiva del riesgo, por cierto, no será un impedimento definitivo y Sócrates comenzará con la explicación solicitada; pero esta aparición del motivo del riesgo enmarca el desarrollo ulterior del diálogo. La conversación filosófica, inclusive la que es conducida por el mismo Sócrates, es una empresa riesgosa.<sup>19</sup>

#### D – La dimensión escatológica

---

<sup>19</sup> En este sentido podría entenderse también la imagen de las “tres olas” que amenazan a los interlocutores (cfr. *Rep* 457b-c, 472a y 473c) que corresponden a las tres propuestas “revolucionarias” de Platón. Otras alusiones al riesgo en la conversación se encuentran en *Lisis* 218c, *Eutidemo* 285c, *Cratilo* 399a, *Teeteto* 181b, *Filebo* 28a, *Timeo* 72d. Para otro enfoque del tema del riesgo en la *República* véanse las consideraciones de L. García Ponzó en el siguiente capítulo.

En fin, observemos dos pasajes –uno del *Fedón* y otro de la *República*- en los que se descubre una referencia a la dimensión escatológica del riesgo.

Después del último intento de Sócrates por alcanzar una argumentación convincente a favor de la inmortalidad del alma, el maestro se vuelve amablemente a considerar una vez más las dudas de Simias y Cebes y en ese contexto remite a una eventual investigación acerca de la credibilidad de las llamadas “primeras hipótesis”. En el caso de que éstas llegaran a ser investigadas en una medida suficiente –dice Sócrates- los interlocutores seguirían al *logos* y no buscarían ya más allá (cfr. *Fedón* 107b). Y a continuación acota:

“Ahora bien, es justo... reflexionar sobre lo siguiente: que si el alma es inmortal, entonces hay que cuidar de ella, pero no sólo por este espacio de tiempo que llamamos ‘vivir’, sino por todo (el tiempo); y por cierto parecería que es terrible el peligro (*kíndynos*) si uno la descuida...” (107c1-5).

En efecto, -explica Sócrates- los hombres llegan al Hades llevando consigo sólo su educación, y el único modo que tiene el alma de escapar de los males y salvarse consiste en que ella se haga buena y razonable en el mayor grado posible. Esto, por otra parte, corresponde al efecto purificador de la filosofía sobre el alma<sup>20</sup>; precisamente si el hombre no vive de acuerdo con la filosofía y no se preocupa del alma, entonces se expone a aquel “terrible peligro”. La mirada hacia la vida después de la muerte refuerza la exhortación a conformar correctamente la vida de la que ahora se dispone. La mención del peligro puede interpretarse como un argumento que confirma la urgencia de llevar ya ahora un determinado tipo de vida; el motivo del riesgo forma parte, pues, de la estrategia protréptica de Sócrates más que de la argumentación conceptual acerca de la inmortalidad del alma.<sup>21</sup>

Pero aún más explícitamente se refiere Sócrates al “riesgo escatológico” en el mito que cierra la *República*. Allí se afirma que los hombres se enfrentan a una situación riesgosa en la vida después de la muerte. Recordemos este pasaje tan sugerente:

---

<sup>20</sup> Cfr. *Fedón* 82b-84b.

<sup>21</sup> Cfr. Ebert (2004; 410-2). La función protréptica de la presentación mítica en el *Fedón* fue destacada ya por Gaiser (1959, 192-4).

Después de que Sócrates ha relatado, con una cierta minuciosidad, la experiencia vivida por Er el Armenio en la ultratumba, se hace referencia a una elección decisiva que las almas se ven obligadas a realizar. Cada una de ellas debe elegir un modo de vida –de entre los muchos que se le ofrecen- y ese modo elegido será al que ella estará unida necesariamente durante su próxima existencia terrenal. Entonces dice Sócrates:

“Aquí, pues, querido Glaucón, (reside), probablemente, todo el riesgo (*ho pās kindynos*) para el hombre, y por eso hay que preocuparse especialmente por lo siguiente: que cada uno de nosotros, descuidando las demás disciplinas (*mathémata*), se convierta en un buscador y en un discípulo de ésta disciplina, a ver si en algún lugar puede aprender y encontrar quién lo vaya a hacer capaz y entendido en distinguir una vida honesta de una malvada, y en elegir siempre y en todas partes el mejor modo de vida de entre los posibles” (*República* 618b6-c6).

Esta larga e importante acotación es formulada directamente por Sócrates a su interlocutor; se trata de una “parénesis”, una especie de exhortación personal que, en última instancia, contiene un llamado urgente a dedicarse a la filosofía. Una vez más puede constatarse que la mención del riesgo forma parte de la protréptica socrático-platónica, o dicho de otra forma: la presentación de la futura situación de riesgo se convierte en una reafirmación de la personal decisión por la vida filosófica.<sup>22</sup>

### III – La función del motivo del “riesgo” en la conversación filosófica

A partir de esta simple lectura de pasajes escogidos se desprenden ya algunos indicios útiles para determinar la posible función del motivo del riesgo en los diálogos.

En primer lugar, el hecho de que se presenten situaciones peligrosas en diversos ámbitos de la vida, señala la amplitud del fenómeno del riesgo; podría decirse que también para Platón la dimensión del riesgo es algo propio de la existencia humana.<sup>23</sup> Ahora bien, *kindynos*

---

<sup>22</sup> En el pasaje comentado se trata, sobre todo, de acentuar la necesidad de buscar al maestro adecuado. Éste es quizás el primer paso en el camino hacia la realización de la propia vida en la justicia –el tema de toda la *República*- y con ello, simultáneamente, hacia la consecución de la felicidad.

<sup>23</sup> En los *Diálogos* no se encuentra ninguna referencia a un eventual “riesgo” que pueden correr los dioses. Ya en la elegía “A las Musas” de Solón (frag. 13 West, v. 65) se supone que *kindynos* es algo característico de la “condición humana”.

señala, fundamentalmente, una incertidumbre o inseguridad en cuanto al resultado de una actividad o al éxito de una empresa determinada. En este sentido es coherente asociar el motivo con la imagen del “tiro de dados”, tal como lo sugiere la cercanía de *kindyneúo* y *kybeúo* en *Protágoras* 314a y *Leyes* 968e.<sup>24</sup>

Desde esta perspectiva podría afirmarse que el riesgo es, en sí mismo, neutral o ambivalente. Con frecuencia es algo que se quiere evitar; esto se ve en pasajes en los que nuestros términos se cargan de una connotación peyorativa. Así, en *Timeo* 89b se dice que no se deben irritar con medicamentos las enfermedades que comportan “grandes peligros”, y en *Simposio* 208c Diotima recuerda a Sócrates que muchos hombres se exponen a peligros (*kindýnous... kindyneúein*), gastan dinero y soportan grandes fatigas (*pónous poneîn*) para obtener honras y así participar, de algún modo, en la inmortalidad; la relación con “enfermedad” y “fatiga” tiñe, obviamente, nuestro motivo con un matiz negativo. Es por ello muy comprensible que el ateniense de las *Leyes* quiera conseguir un medio para probar la valentía o cobardía de los hombres “con seguridad y sin (correr) grandes peligros” (*Leyes* 648b).<sup>25</sup>

En otros contextos, en cambio, se advierte una valoración positiva del riesgo. Así, por ejemplo, propone el ateniense que al hombre que abandone sus armas en la batalla se lo castigue manteniéndolo alejado de los peligros (*mè kindyneúēi*; *Leyes* 944e-945a). Las situaciones de peligro ofrecen a los hombres la oportunidad de mostrar su valentía;<sup>26</sup> éste es, precisamente, el caso de Sócrates, quien enfrenta la muerte –es decir: el máximo peligro, según la opinión de Calicles– animosamente y con valor heroico.<sup>27</sup> La figura del Sócrates platónico encarna, en alguna medida, el modelo de una actitud heroica ante el peligro, y esto no sólo respecto de la muerte: él es el guía de la conversación, en la cual – como ya se destacó– también hay espacio para el riesgo. Una clara referencia a esta actitud la encontramos en el libro VI de la *República*, cuando Sócrates reflexiona acerca de la

---

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, la nota 17.

<sup>25</sup> Una coloración negativa se percibirse en pasajes como *Epístola VIII* 353a o *Timeo* 25c; implícitamente, también en *Protágoras* 313a-314c.

<sup>26</sup> Cfr. *Laques* 191d y 193c.

<sup>27</sup> Véase *Gorgias* 486b y 508c; también *Apología* 28b-e (cfr. *supra*, pp. 6-7).

naturaleza del verdadero filósofo y su corrupción bajo las malas constituciones políticas contemporáneas: después de que él ha mencionado la posibilidad de una “constitución excelente” (*aríste politeía*, 497b7), emprende la ardua tarea de aclarar –a pesar de su reserva inicial y por expreso pedido de Adimanto- cómo la *polis* debería tratar a la filosofía para que ella misma no sea destruida. En ese momento dice Sócrates:

“Y fijate ahora con cuán diligente y arriesgadamente<sup>28</sup> voy a decir lo siguiente: que una ciudad debe dedicarse a esta actividad de un modo opuesto al de ahora” (*Rep* 497e5-7).

El maestro, pues, está dispuesto a exponerse al peligro explicando su propuesta, novedosa y difícil de aceptar, acerca de la necesaria educación de los futuros gobernantes. En este sentido él se convierte en un *parádeigma* de guía en el diálogo: a pesar de que para él es peligroso exteriorizar su opinión, lo va a hacer. Tal como en la batalla y en la ciudad<sup>29</sup> él no va a retroceder en el diálogo sino que seguirá conversando con valentía y decisión.

Ahora bien, es de suponer que este riesgo, al que los interlocutores se exponen en el diálogo filosófico, corresponde a aquel “bello riesgo” al que aluden las palabras de Sócrates al final del relato mítico del *Fedón*. Es oportuno observar brevemente ese pasaje tan rico en sugerencias. Una vez que se han descrito las regiones subterráneas y se ha concluido el relato acerca de los destinos de las almas, reitera Sócrates su exhortación a vivir de acuerdo con la filosofía en la virtud y el conocimiento, ya que “es bello el premio y grande la esperanza”<sup>30</sup>, y formula nuevamente su convicción acerca de la inmortalidad del alma con las siguientes palabras:

“Ahora, obstinarse en que estas cosas son exactamente tal como yo las he expuesto no es apropiado para un hombre sensato; pero que es de este modo o de un modo semejante lo concerniente a nuestras almas y a los lugares de residencia, dado que el alma es evidentemente inmortal, eso sí me parece que es conveniente y algo (por lo

---

<sup>28</sup> Una traducción más precisa de este adverbio (*para-kindyneutikōs*) sería: “corriendo el riesgo junto (a vosotros)”, con el matiz implícito, quizás, de: “sin tener en cuenta el peligro”.

<sup>29</sup> Cfr. lo indicado en el apartado II – A.

<sup>30</sup> *Fedón* 114c8.



que) vale la pena correr el riesgo (*kindyneūσαι*) –pues bello es el riesgo (*kalòs... ho kindynos*)- y es preciso encantarse a sí mismo con estas cosas; es por eso, precisamente, por lo que yo extendo desde hace rato el relato mítico” (*Fedón* 114d1-7).

Ante todo nótese que la acotación, un tanto relativizante, de Sócrates respecto de los detalles del relato se limita sólo a los datos exteriores, a la geografía de ultratumba; el contenido ético-filosófico, en cambio, es reafirmado expresamente. Esto, a su vez, brinda el fundamento de la parénesis: dado que, por una parte, las regiones subterráneas son aproximadamente como el mito las ha presentado y, por otra, el alma es inmortal, el riesgo –es decir, conformar la propia vida según lo que se ha dicho- es “bello” y vale la pena atreverse a correrlo. En lo que hace a nuestro tema es importante destacar la imbricación del motivo del “riesgo” con la línea de la *apistía*<sup>31</sup>, el mito y la parénesis: es, por cierto, riesgoso confiarse a la conversación filosófica –que incluye mito y *logos*-, pero Sócrates urge a sus oyentes a que lo hagan. La mención del riesgo, podría decirse, es parte constitutiva de la parénesis socrático-platónica.<sup>32</sup>

En este pasaje, además, se encuentra un detalle significativo: Sócrates habla aquí de la necesidad de una especie de “auto-encantamiento” (*epádein heautōi*) que pretende lograrse precisamente mediante la representación mítica. El motivo de la *epodé* –que, por otra parte, se entrelaza con la línea de la *apistía*- remite, en última instancia, a la conversación que se está sosteniendo.<sup>33</sup> Si esto es así, es razonable postular que el diálogo guiado por el maestro representa una especie de encantamiento el que, a su vez, constituye una exhortación a exponerse animosamente al peligro; pero este peligro consiste simultáneamente en orientar la vida según lo que se ha conversado, es decir, en la filosofía. Los diálogos de Platón serían, por tanto, paradójicamente, una invitación a correr el “bello riesgo”, el filosófico, y

---

<sup>31</sup> Todo el *Fedón* está estructurado según la cuestión de la persuasión/incredulidad (*peithó/apistía*) de los interlocutores. Véase la ocurrencia de los términos de raíz *peith-* en 63a-d, 69e, 84e, 88c-91d, 107a-b. Gaiser (1959; 150-3 y 192-4) ha llamado la atención sobre la relación de *kindynos* y *apistía*.

<sup>32</sup> Como ya se mencionó más arriba (apartado II – D). Ebert (2004:443) anota a propósito: “... con esta frase (sc. 114c6-8) Sócrates hace claro el sentido moral del mito”.

<sup>33</sup> Cfr. *Fedón* 77e-78a; también *Rep* 608a.

ellos mismos, al mismo tiempo, serían una parte esencial, cualificadora, decisiva, de este riesgo.

Desde esta perspectiva cobran un nuevo valor las alusiones al riesgo que se encuentran en medio de la conversación.<sup>34</sup> En efecto, no es de excluir la posibilidad de que mediante el empleo de las formas de *kíndynos/kindyneúo* Platón esté remitiendo, ocasionalmente, a ese “bello riesgo”; las expresiones de Sócrates respecto del peligro/riesgo que amenaza a los participantes en la conversación podrían entenderse como un guiño que el escritor hace al lector indicándole la dirección que debería tomar eventualmente una ulterior investigación para que ésta avance en orden a la aclaración de la cuestión que se trata. Unos pasajes del *Eutidemo* y del *Lisis* pueden servir de ejemplo.

En el *Eutidemo* aparecen nueve veces los términos con raíz *kindyn-*; las ocurrencias se concentran en tres apartados: 279c-281d (cinco veces), 285c (dos) y 304c-305e (dos). Las siete primeras se ubican en la llamada “segunda parte socrática”.<sup>35</sup> Allí Sócrates intenta mostrar a los erísticos Dionisodoro y Eutidemo el modo correcto de exhortar a los jóvenes hacia la filosofía. El maestro debería presentar al joven –en este caso Clinias- los bienes cuya posesión conduce a la felicidad (*eupragía/ eũ práttein*): en primer lugar los bienes exteriores –como el ser rico, sano y bello-, luego los interiores –como el ser valiente, moderado y justo-, y por fin la sabiduría, que evidentemente se ha de contar también entre los bienes. Con ello parece que la lista está completa, pero Sócrates reflexiona (o, más precisamente, “recuerda”, *anamnestheís*) y dice:

“¡Sí, por Zeus! Es probable (*kindyneúomén ge*) que hayamos dejado de lado el mayor de los bienes...” (*Eutidemo* 279c5-6)

Este máximo bien sería la *eutykhía*, es decir la buena suerte o felicidad, la cual no estaba incluida en la lista. Sin embargo Sócrates vuelve sobre sus pasos inmediatamente y aclara que la *eutykhía* ya había sido contada, porque la sabiduría es casi equivalente (*dépou*, 279d6) a ella. A continuación, y entre los casos que se citan como ejemplo, aparecen otra

---

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, lo indicado con motivo del apartado II – C.

<sup>35</sup> Según la distribución del contenido del diálogo que hace P. Friedländer (1957:172; Tomo II).

vez nuestras palabras: de entre aquellos que se encuentran en peligro en el mar, en una campaña militar o a causa de una enfermedad, siempre son los ‘sabios’ más felices que los ‘ignorantes’.<sup>36</sup> En fin, después de explicitarse una vez más que la posesión de la sabiduría es necesaria para que los otros bienes sean realmente útiles, Sócrates resume el resultado de la conversación con las siguientes palabras:

“En resumen, Clinias, parece (o: “existe el riesgo de”, “es de temer”, *kindyneúei*) que en cuanto a todas las cosas de las que antes afirmábamos que eran bienes no pueda hablarse de ellas como si fueran bienes en sí mismas, sino que el asunto es probablemente así: en el caso de que las guía la ignorancia ellas son males mayores que las opuestas.... En cambio, si (las guía) la prudencia y la sabiduría, son bienes mayores; pero ninguna de ellas en sí misma vale algo” (281d2-e1).

Observemos, entonces, que en 279c y 281d el peligro/riesgo se refiere a un eventual error en el curso de la conversación: una opinión anterior debe ser revisada. Ahora bien, es llamativo que esto sucede precisamente cuando Sócrates está hablando de la jerarquía de los bienes y con ello la mirada se orienta hacia el “máximo” bien y su relación con la sabiduría. Por otra parte, los tres ejemplos de peligros mencionados en la argumentación (279e5, e7 y 280a3) remiten a la necesaria relación de felicidad y sabiduría. Pero ellos pueden ser entendidos como alusiones a la misma conversación: como en la navegación, en la guerra y en una enfermedad, también en el diálogo se necesita un piloto, un estratega y un médico “sabios”, bajo cuya guía aquel que está amenazado por el peligro pueda alcanzar una salida exitosa. Es de pensar, obviamente, que Sócrates es ese maestro sabio, que es capaz de guiar competentemente la conversación. La protréptica presentada en el diálogo platónico no elimina, pues, el peligro, pero siempre es mejor exponerse al peligro en compañía del sabio; esto significa, en el caso del *Eutidemo*- acompañado por Sócrates, quien por su parte está siempre dispuesto a asumir el riesgo<sup>37</sup>. Desde este punto de vista se comprende también la crítica de Sócrates a aquellos que –como el anónimo “tercero” (cfr. 304d y ss.)- están en el límite de filosofía y política y creen poder “cosechar los frutos de la

---

<sup>36</sup> Véase 279e-280a; dos veces aparece el sustantivo *kíndynos* y una vez el verbo *kindyneúo*.

<sup>37</sup> Sócrates se ofrece como “conejiillo de indias” a los erísticos; esto significa: acepta correr el riesgo (285c1-2).

sabiduría estando lejos de peligros (*kindýnōn*) y competencias” (305e2). Para la concepción platónica, en cambio, parece que no se puede participar de la sabiduría sin exponerse al peligro, sin atreverse a correr el riesgo... Es de suponer, por cierto, que se ha de tratar de aquel “bello riesgo”, el que se corre en el diálogo filosófico.

Si se recorren los pasajes en los que aparecen las formas de *kindyneúo* en el *Lisis*<sup>38</sup> se constata que el verbo se emplea en situaciones en las que sería absurdo que el interlocutor siga defendiendo su opinión anterior,<sup>39</sup> es decir, cuando la argumentación se acerca a la *aporía*.<sup>40</sup> Sin embargo, en algunas ocasiones la *aporía* tiene efectos positivos: tal es el caso en 216c, cuando Sócrates experimenta una especie de vértigo o mareo (*eilingiō*) y teme (*kindyneúei*) que “según el antiguo proverbio lo bello sea lo que es amado (*phílon*)”. De este modo el lector parece invitado a incluir la noción de belleza (*tò kalón*) en la búsqueda en torno de la determinación de lo que es *phílon*.<sup>41</sup> Algo similar sucede poco después; Sócrates y los jovencitos creen haber llegado a la respuesta buscada (“que ni lo malo ni lo bueno son amigos de lo bueno por la presencia de algo malo”, 218c1-2), pero de pronto surge en el filósofo una extraña sospecha respecto de la verdad del resultado alcanzado y dice:

“¡Ah, Lisis y Menéxeno...! Temo (o: “existe el peligro de”, *kindyneúomen*) que nosotros nos hemos hecho ricos en sueños...” (*Lisis* 218c7-8).

Ahora bien, hay que señalar que esta decepción motiva un nuevo paso en la argumentación, que ahora culmina en la noción de un “primer amado” (*tò prōton phílon*), precisamente aquello por lo cual (*hoũ hénéka*) todo lo demás es amado (219d1).<sup>42</sup> Pero esta referencia constituye, por su parte, una clara alusión al Bien, el objetivo final hacia el cual se orienta

---

<sup>38</sup> Las formas verbales aparecen siete veces: 212d, 213c, 216c, 218c, 220b2, b3 y 221d. Véase *supra* pp. 4-5.

<sup>39</sup> Es claro, por ejemplo, en 212d; puede verse también 218c.

<sup>40</sup> Cfr. 213c y 216c. Véase *supra* pp. 4-5

<sup>41</sup> La alusión a la belleza y al bien indica el ámbito en el que podría hallarse la respuesta a la *aporía* planteada –y no resuelta– en el diálogo. El proverbio mencionado aparece en Teognis, I v.17.

<sup>42</sup> Ya Friedländer (1957: Tomo II, pp. 97-8) había anotado con motivo del pasaje 216c-220b: “Aquí la conversación asciende al nivel más alto”... en el *prōton phílon* “se muestra la meta suprema de todo amar”.

todo anhelo y esfuerzo. Es muy sugerente que el verbo *kindyneúo* aparezca nuevamente dos veces cuando se expresa esta relación con el Bien:

“... pero realmente amable parece (*phílon... kindyneúei*) que es precisamente aquello en lo que encuentran su término (*teleutōsin*) todas las mencionadas amistades. –Sí; parece (*kindyneúei*) que es así” (220b1-3).<sup>43</sup>

Por fin, en 221d *kindyneúei* (“así parece, existe el peligro de que”) es la respuesta afirmativa de Menéxeno a la pregunta con la que Sócrates reconoce que la anterior definición de lo *phílon* no puede sostenerse –ella se muestra como “una charlatanería, compuesta como un largo poema” (d5-6)- y que la amistad más bien tendría que ver con un nuevo elemento: el deseo o apetito (*epithymía/epithyméo*). Esto, por supuesto, no va a llevar a ningún resultado positivo y la conversación pronto terminará abruptamente. Pero el lector que ha prestado atención a la aparición de los términos con la raíz *kindyn-*, tal vez ha recibido un buen estímulo para una nueva e indudablemente más rica lectura del diálogo: es probable que en esa renovada investigación él piense en la relación entre *kalón-agathón-epitymía* y *phílon*, e intente, a partir de estos “fragmentos de un poema” reconstruir una unidad. Con ello él puede estar en condiciones de dar un paso más en la búsqueda de la definición de la amistad.

En fin –y ya corriendo el riesgo de exceder la medida de estas simples observaciones sobre el motivo del riesgo- citemos dos pasajes en los que la presencia del verbo *kindyneúo* puede interpretarse como una alusión a una concepción auténticamente “platónica”.

Inmediatamente antes de la definición de la justicia en el libro IV de la *República*, y después de que Sócrates ha introducido la imagen de la ‘caza’, exclama:

“¡Ay, ay, Glaucón! Temo que (*kindyneúomen*) nosotros tenemos una huella y me parece que ella (*sc.* la justicia) no se nos va a escapar...” (432d2-3).

Estas palabras están al comienzo de un “largo proemio” –como dirá el mismo Glaucón en 432e8- con el que Platón llama la atención del lector ante la inminente determinación de la

---

<sup>43</sup> La explícita referencia al bien (*tò agathón*) se encuentra en el párrafo siguiente (220b7).

justicia, lo que se ha buscado trabajosamente desde hace rato. Y cuando se da esa definición Sócrates utiliza otra vez el verbo:

“Pues bien, querido, parece (*kindyneúei*) que de algún modo la justicia viene a ser esto: hacer aquello que es propio (de cada uno)” (433b3-4).

El segundo pasaje se ubica al comienzo del tratamiento de la ciencia dialéctica en el *Sofista*. Después de que el extranjero se ha referido a la distinción de géneros (*géne*) que se dejan combinar entre sí y aquellos otros que no lo admiten (253b), se destaca la necesidad de “una ciencia suprema” (*epistémēs... megístēs*; 253c4-5) que proceda correctamente a través de la argumentación mediante el método correspondiente. Entonces el extranjero pregunta:

“¿Cómo vamos a denominar a esta (ciencia), Teeteto? ¿O es que, por Zeus, hemos venido a dar, sin darnos cuenta, en la ciencia de los hombres libres y, mientras buscamos al sofista, parece que (o: “probablemente”, “existe el riesgo de que”, *kindyneúomen*) hemos encontrado al filósofo?” (253c6-9).

En ambos casos el empleo de las formas del verbo *kindyneúo* implicaría una alusión a lo que podríamos considerar una concepción auténticamente “platónica”.<sup>44</sup>

#### Bibliografía citada

BORDT, M., (1998) *Platons Lysis. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen.

EBERT, T., (2004) *Platons Phaidon. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen.

FRIEDLÄNDER, P., (1957) *Plato. Die Platonischen Schriften*. Berlin.

FRISK, H., (1960) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.

GAISER, K., (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon*. Stuttgart.

---

<sup>44</sup> Véase también, por ejemplo, *República* 443c, donde *kindyneúomen* tiene la misma connotación. También la aparición de *kindyneúo* en 523a y 526b podría interpretarse como un indicio que Platón brinda para que se piense en un “uso filosófico” de la matemática. Es llamativo que ambas citas se ubican bastante simétricamente al comienzo y al fin del tratamiento de la matemática.

METTE, H.J., (1952) "Die 'Grosse Gefahr'". *Hermes* 80.