



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón*

Lucas Manuel Álvarez

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
lucasmalvarez@gmail.com

Recibido: 26 de agosto de 2025 | Aceptado: 14 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>

Resumen: Hacia el final de *Filebo*, discutiendo el valor de distintos tipos de conocimiento, Sócrates se compara con un portero que, vencido por una multitud de “saberes impuros”, decide abrir las puertas y permitir el ingreso de estos visitantes. En el presente trabajo, nos ocupamos de situar esa imagen en una tradición literaria que explora, mediante la figura de los porteros, el control de los umbrales y la cuestión de quién debe cruzarlos, cuándo y cómo. Asimismo, examinando los sentidos y funciones del símil socrático, nos proponemos identificar el papel decisivo que desempeña en el cumplimiento del objetivo ético del diálogo: la conformación de la vida buena.

Palabras clave: *Filebo*, mezcla, portero, vida buena, conocimiento

Cómo citar este artículo:

Álvarez, L. (2026). El papel de Sócrates como portero: controles migratorios y temporales en el *Filebo* de Platón. *Estudios de filosofía*, 73, 5-26. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto UBACyT (20020190100095BA) “Refutación y dialéctica en Platón y Aristóteles”, bajo la dirección de la Dr. Graciela. E. Marcos. Lugar de trabajo: Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, UBA.



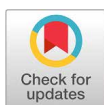
The Role of Socrates as gatekeeper: Migratory and temporal controls in Plato's *Philebus*

Abstract: Toward the end of the *Philebus*, while discussing the value of different kinds of knowledge, Socrates compares himself to a gatekeeper who, overwhelmed by a crowd of “impure forms of knowledge,” decides to open the gates and let them in. This paper situates Socrates’ image within a literary tradition that uses the figure of the gatekeeper to explore the control of thresholds and the questions of who should cross them, when, and how. By examining the meanings and functions of Socrates’ simile, the analysis reveals its decisive role in advancing the dialogue’s ethical aim: shaping the good life.

Keywords: *Philebus*, mixture, gatekeeper, good life, knowledge

Lucas Manuel Álvarez: Doctor en Filosofía (UBA), Magíster en Estudios Clásicos (UBA) y Profesor Universitario en Filosofía (UNGS). Se desempeña como docente en Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA) y en Introducción al Pensamiento Científico (CBC, UBA). Sus áreas de investigación comprenden la sofística antigua, las relaciones entre Platón y el teatro, y las propuestas dialécticas y ontológicas del Platón tardío. En torno de esas temáticas ha publicado un libro (*Platón contra el sofista*, TeseoPress, 2019), capítulos de libros y artículos en compilaciones y revistas académicas de América Latina y Europa.

ORCID: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.362041>



Introducción

La ‘disposición’ (διάθεσις) (Platón, 2012, *Phlb.* 11d4) del alma capaz de proporcionar una vida feliz a todo ser humano es el leitmotiv del diálogo *Filebo*. A lo largo de una discusión que, en muchos momentos parece desviarse, Sócrates y Protarco nunca olvidan su preocupación inicial.¹ En principio, Sócrates defiende que aquella vida está compuesta de sabiduría, mientras que Protarco supone que se identifica con el placer. Sin embargo, rápidamente se advierte que la vida buena comporta, en realidad, una mezcla de placer y sabiduría. Esa conclusión abre paso a una serie de disquisiciones metodológicas, ontológicas y clasificatorias en torno a los diversos tipos de placeres y saberes, al cabo de las cuales se retoma el examen de la composición de aquella mezcla. La primera preocupación de los interlocutores consiste en determinar qué ingredientes y qué cantidades específicas compondrán la vida feliz. En ese contexto, Sócrates se presenta a sí mismo como un portero encargado de vigilar el ingreso de dichos ingredientes (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8). En las siguientes páginas, voy a concentrarme en esa imagen brindada por el personaje platónico. En primer lugar, revisaré una serie de antecedentes en escenas tanto de la comedia antigua como de los propios diálogos de Platón, en las que los porteros cumplen roles protagónicos. En segundo lugar, retomaré el pasaje de *Filebo* con el objetivo de examinar los sentidos explícitos e implícitos, así como el alcance de ese rol particular que Sócrates adopta.

Sócrates ante las puertas

El primer contacto de un visitante al llegar a una casa ateniense acomodada solía ser con un portero, mientras que en hogares más modestos eran los *παῖδες* quienes anunciaban la llegada del forastero. Los obstáculos que sendos personajes podían oponer al ingreso del visitante dieron lugar a una serie de tópicos que la dramaturgia de la época no tardó en adoptar y desarrollar (Reverman, 2006, p. 183). Situado en el escalón más bajo de la jerarquía doméstica, el portero era representado de manera estereotípica como una figura hostil.² Esta caracterización propiciaba que sus encuentros con los visitantes se desarrollaran bajo dinámicas de agravio, rechazos, equívocos y ruptura del diálogo. Las escenas en las que el protagonista es un portero pueden considerarse neutras en términos de género; sin embargo, a medida que el personaje adopta un comportamiento más grosero y rudo, estas situaciones se volvían más propicias para el

1 Si bien la estructura general de *Filebo* parece clara, los intérpretes coinciden en que, en un análisis detallado, el diálogo presenta una organización opaca y cierta agregación dispersa de temas. En ese sentido, ha sido comparado por Bury (1897, p. ix) con “un viejo roble retorcido y nudoso”.

2 Véase Eurípides (1985, *Tro.* 492-4).

desarrollo de rutinas cómicas (Brown, 2000, p. 3).³ Un ejemplo prototípico se encuentra en *Acarnienses* de Aristófanes. En esta pieza cómica, Diceópolis, el protagonista, se dirige a la casa de Eurípides con el propósito de solicitarle unos vestidos que le permitan presentarse de una manera miserable ante sus detractores (Aristófanes, 1993, *Ach.* 380-5). Al llegar, el criado de la casa —con la puerta entreabierta— le interpone un primer obstáculo advirtiéndole que su amo “dentro está sin estar dentro” (Aristófanes, 1993, *Ach.* 396), que su cuerpo está dentro componiendo una tragedia, pero su alma está fuera recogiendo versos. Desconcertado, Diceópolis vuelve a llamar al dueño de casa, pero el criado le cierra la puerta en su cara. A pesar de ello, el protagonista no se rinde, insiste, llama a Eurípides por su nombre y advierte que seguirá golpeando la ‘puerta’ (θύραν) (Aristófanes, 1993, *Ach.* 403). Finalmente, el dueño responde desde el interior con un seco: “No tengo tiempo” (Ἄλλ’ οὐ σχολή) (Aristófanes, 1993, *Ach.* 407).⁴ Unos versos después, ante la insistencia del visitante, Eurípides accede a lo solicitado y Diceópolis consigue las vestimentas que vino a buscar. Rutinas como esta de *Acarnienses* con porteros de protagonistas escenifican problemáticas sobre el control de los umbrales y la cuestión de quién debe (o no) cruzarlos, cuándo y cómo. Así, representados como figuras hostiles y malhumoradas, los porteros ejercen funciones de vigilancia y supervisión migratoria.

En continuidad con esa tradición cómica, Platón incorpora en sus diálogos algunas escenas protagonizadas por porteros. Los vínculos entre el drama antiguo y el diálogo platónico han sido ampliamente reconocidos y estudiados desde la antigüedad, con especial intensidad durante el último siglo (Arieti, 1991; Nussbaum, 1986, pp. 183-186; Puchner, 2010). En el caso específico de la comedia, la tradición ha dado testimonio de una admiración de Platón hacia Aristófanes (Capra, 2001, p. 44). Por su parte, la crítica contemporánea identificó numerosos elementos cómicos en la trama de varios diálogos, afinidades entre el personaje de Sócrates y el héroe cómico e incluso se ha propuesto que algunos diálogos mantienen, en su conjunto, una relación estructural y temática con ese género dramático.⁵ Tal es el caso de *Protágoras*, cuya ambientación en dos espacios residenciales distintos —la casa de Sócrates y la residencia de Calias— parece constituir un puente entre ambos géneros literarios (Capra, 2001, p. 45 n. 47). De hecho, justamente en la escena que dramatiza el ingreso a esa residencia, se retoman las rutinas cómicas asociadas a la figura del portero. Antes de detenernos en ese pasaje, conviene leer el prólogo de este diálogo, donde Platón despliega su maestría en la creación de atmósferas. Es de madrugada y un joven y ansioso Hipócrates golpea de manera violenta la “puerta” (θύρα) (Platón,

3 Brown (2008) ofrece un resumen comentado de las diversas escenas de la comedia aristofánica donde aparece porteros. Véanse también Reverman (2006, p. 184, n. 10) y Taplin (1977, p. 340).

4 Véase Eurípides (1982, *Hel.* 468).

5 Sobre los elementos cómicos presentes en los diálogos, véanse Duque (2023) y Puchner (2010). Sobre las relaciones entre Sócrates y el héroe cómico, véase Tanner (2017).

2006a, *Prt.* 310b1) de la casa de Sócrates.⁶ Alguien lo deja pasar, y una vez dentro, el joven confiesa a gritos su deseo de que el dueño de casa lo acompañe a escuchar a Protágoras que ha llegado a la ciudad. En contraste con la ansiedad de Hipócrates, Sócrates dilata el encuentro porque prefiere, por un lado, esperar la salida del sol y, por el otro, testear si el joven tiene las defensas desarrolladas para enfrentar los eventuales peligros de una disertación sofística. Concluido ese primer intercambio, ambos emprenden la caminata hacia la mansión de Calias, un mecenas ateniense que estaba hospedando al abderita. No obstante, el encuentro vuelve a postergarse: al acercarse al “portal” (πρόθυρον) (Platón, 2006a, *Prt.* 314c3) de la mansión, los recién llegados deciden no interrumpir la discusión en curso hasta alcanzar un acuerdo. Una vez concluido ese intercambio, tiene lugar la escena que aquí nos concierne, la cual supone una tercera postergación.

Al intentar ingresar a la mansión, Sócrates e Hipócrates se encuentran con el ‘portero’ (θυρωρός) (Platón, 2006a, *Prt.* 314c8), quien, irritado por la cantidad de sofistas que estuvieron merodeando las inmediaciones, decide no permitirles el ingreso.⁷ “Cuando golpeamos la puerta (ἐκρούσαμεν τὴν θύραν) [afirma Sócrates], al abrir y vernos, dijo: “¡Ah! ¡Son sofistas! ¡No tiene tiempo para eso!” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d2-3) y “cerró la puerta (θύραν) con las dos manos tan resuelto como pudo” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d3-5).⁸ En contraste con el ingreso expedito de Hipócrates a la casa de Sócrates en la escena anterior, en esta ocasión el portero ejerce un férreo control migratorio. Él se ocupa de filtrar los ingresos y les prohíbe la entrada creyéndolos sofistas. En un nuevo juego de espejos con la escena anterior, si a Hipócrates le fue difícil salir de la casa de Sócrates porque este deseaba prepararlo antes de escuchar a un sofista, ahora le es difícil ingresar a la mansión de Calias porque el portero los confunde a ellos con sofistas. Asimismo, Platón parece estar dialogando con la escena comentada de *Acarnienses*. Los puntos de contacto son evidentes: con toques de humor físico, en ambos casos el portero rechaza a los visitantes aduciendo falta de tiempo.⁹ Sorprendidos ante el rechazo, Sócrates e Hipócrates vuelven a golpear la puerta, pero esta vez se anuncian del siguiente modo: “no vinimos para ver a Calias ni somos sofistas” (Platón, 2006a, *Prt.* 314d7-8). Dicho esto, el portero “abrió la puerta (ἀνέφξεν τὴν θύραν)” (Platón, 2006a, *Prt.* 314e2). Como puede advertirse, Sócrates ha interpretado de modo correcto la situación: el portero está cumpliendo su función de impedir el paso a los intrusos, y en esta ocasión el criterio aplicado parece ser de orden aritmético. Platón no lo explicita, pero puede suponerse que el portero ha calculado cuántos sofistas ha dejado ingresar desde temprano y decide

6 Charalabopoulos (2024, p. 37) vincula esa escena de *Protágoras* con una de la comedia *Asambleístas* de Aristófanes.

7 Con respecto a la condición de eunuco del portero, véase Denyer (2008, p. 79).

8 La traducción le corresponde a Divenosa (2006).

9 Charalabopoulos (2024, p. 34) vincula esta escena de *Protágoras* con otra de la comedia *Ranas*. Sobre la cuestión del tiempo libre, véase Duque (2023, p. 141) y Pavlou (2015, p. 95).

imponer un límite. De algún modo, el cupo se ha completado. Por esa razón, Sócrates enuncia una especie de contraseña para ingresar: no quieren molestar al dueño de casa, pero —sobre todo— no son sofistas.

A juicio de Capra (2001, p. 42), las actividades desarrolladas en casa de Calias pueden ser equiparadas a un simposio, lo que explicaría una serie de vínculos entre los diálogos *Protágoras* y *Banquete*. De hecho, con excepción de Aristófanes, todos los interlocutores de *Banquete* están presentes en aquel diálogo de juventud; en ambos, Sócrates se dirige con un joven a una casa privada y, antes de entrar, se detiene en el umbral para concluir una investigación intelectual. Quisiera detenerme ahora en algunas escenas de *Banquete* en las que, aun sin una figura de portero claramente identificable, el motivo de las puertas, el cruce de umbrales y la vigilancia de esos espacios adquieren un protagonismo destacado. Al comienzo del relato que Aristodemo transmite a Apolodoro, se menciona su encuentro con Sócrates, quien, de camino a la casa de Agatón, justifica su visita explicando que el día anterior, “espantado por la multitud (ὄχλον)” (Platón, 2015, *Smp.* 174a7), se había retirado de la casa del poeta con la promesa de regresar. En ese contexto, Sócrates le pregunta a Aristodemo si él desea participar del banquete de Agatón, aun “sin haber sido invitado (ἄκλητος)” (Platón, 2015, *Smp.* 174b).¹⁰ Aceptada la propuesta, Sócrates reformula un viejo proverbio al afirmar que “los buenos acuden por cuenta propia a las fiestas de Agatón” (Platón, 2015, *Smp.* 174b4-5). Rowe (1998, p. 131) sugiere que el proverbio original podría ser: “los buenos o nobles van por cuenta propia a las fiestas de los inferiores”. Sócrates habría sustituido “inferiores” por “Agatón” dado que —salvo por un acento— suena igual que el adjetivo ἀγαθός. Ahora bien, más allá de esa paronomasia, lo interesante es que inmediatamente después Sócrates sugiere que Homero ultrajó ese proverbio haciendo que un guerrero inferior como Menelao acuda a la fiesta de un guerrero mejor como Agamenón (Homero, 1991, *Il.* 10.222–226). Lo que parece estar en juego aquí, y que anticipa lo que ocurrirá después, es que un superior puede acudir a la fiesta de un igual o de un inferior (sin ser invitado), mientras que lo contrario es indeseable (Giannopoulou, 2017, p. 25). Aristodemo entiende, con modestia, que corre un riesgo, pues siendo él un hombre vulgar, acude a la casa de alguien a quien considera más sabio que él (Platón, 2015, *Smp.* 174c), aunque Sócrates podría estar sugiriendo lo contrario: que Agatón sería bueno solo de nombre.¹¹

Con esas reflexiones en mente, Aristodemo y Sócrates emprenden juntos la caminata hacia la residencia de Agatón, en una escena que nos recuerda la caminata que el mismo Sócrates había emprendido con Hipócrates —hacia la mansión de

¹⁰ Sobre la figura del ἄκλητος, véase Sheffield (2006, p. 12 n. 4).

¹¹ Nichols (2009, p. 33) sostiene que dado que no hay razón para suponer que Sócrates insulte al compañero cuya compañía busca, tal vez no sea la indignidad del invitado lo que se pone en cuestión, sino la del anfitrión.

Calias— en el *Protágoras*. También en este caso la llegada y la entrada se dilatan, aunque ahora por una razón distinta: Sócrates, absorto en sus pensamientos, se ha quedado rezagado en el camino (Platón, 2015, *Smp.* 174d). Al llegar solo a la casa de Agatón, Aristodemo advierte que la ‘puerta’ (θύραν) (Platón, 2015, *Smp.* 174e1) está abierta. Como visitante no invitado —e incluso sintiéndose inferior—, duda en entrar hasta que, inesperadamente, un sirviente de la casa —quizás tomándolo por un invitado— lo conduce al interior (Platón, 2015, *Smp.* 174e).¹² La admisión a través de la invitación será, como veremos, clave, pero aquí se da una situación cómica: quien no ha sido invitado es recibido y quien ha sido invitado queda fuera. Por esa razón, Aristodemo —preocupado por su compañero— pregunta por su paradero y uno de los esclavos le responde que “ese Sócrates se retiró al portal (προθύρῳ) de los vecinos. Está parado ahí y aunque lo llamo, no quiere entrar” (Platón, 2015, *Smp.* 175a7-9).

Una última escena de *Banquete* que deseo comentar sucede en el momento exacto en el que Sócrates concluye su discurso. Según Aristodemo, los oyentes comienzan a elogiarlo, aunque no de manera ruidosa como lo habían hecho con el discurso de Agatón (Rowe, 1998, p. 202), y entonces irrumpe en la reunión un aluvión sonoro que proviene de la “puerta” (θύρα) (Platón, 2015, *Smp.* 212c7) del patio (Charalabopoulos, 2024, p. 42). Un grupo de jueguistas está del otro lado haciendo gran alboroto e incluso tocando algunos instrumentos. Agatón responde frente al asedio llamando a sus sirvientes: “Muchachos, vayan a ver qué pasa. Y si fuera un amigo, invítenlo a entrar; pero si no, digan que ya hemos terminado de beber y descansamos” (Platón, 2015, *Smp.* 212c8-d2). A diferencia de la escena en casa de Calias en el diálogo *Protágoras*, aquí Sócrates se encuentra dentro y no fuera de la casa, pero se repite el rol de las puertas como nodos de supervisión migratoria y vigilancia. Agatón es claro: hay que dejar entrar solo a los amigos y dejar afuera al resto. La circulación libre no está permitida. Tras un breve silencio, Alcibíades irrumpe en escena: ebrio y gritando a viva voz ante la puerta. Al ser reconocido como amigo de Agatón, se le permite el acceso. La función de las puertas como mecanismo de control se manifiesta dramáticamente un tiempo después, ya en medio de la noche. Cuando la puerta queda abierta tras la salida de un invitado, un nuevo grupo de jueguistas —aprovechando la ausencia de cualquier barrera física— invade el patio (Platón, 2015, *Smp.* 223b). El caos que provoca este grupo es tal que varios participantes abandonan el simposio, haciendo imposible cualquier discusión ordenada. En una típica composición en anillo, el simposio comienza y finaliza con una puerta que se abre (Charalabopoulos, 2024, p. 44).

12 Scott & Welton (2007) sugieren que Platón desea que el lector considere las cuatro combinaciones posibles: que tanto Agatón como Aristodemo sean buenos, que ambos sean inferiores, que Agatón sea bueno y Aristodemo inferior, o que Aristodemo sea bueno y Agatón inferior.

Sócrates portero

En los pasajes examinados de *Protágoras* y *Banquete*, Sócrates aparece situado ante diversas puertas, ya sea aguardando el momento de ingresar o demorando su salida. En *Filebo*, en cambio, lo veremos asumir el papel de portero, aunque la gestión del tiempo continuará siendo una de sus preocupaciones. Antes de examinar esa imagen, conviene recordar el contexto en el que se incluye. Tras haber distinguido diversas especies de placer y de sabiduría, Sócrates y Protarco retoman el interrogante inicial sobre la composición de la vida buena. Recordemos que ambos interlocutores habían acordado que ni la vida que posee todo tipo de saber sin participar del placer, ni aquella que disfruta de los mayores placeres sin poseer conocimiento alguno, son “suficientes ni elegibles” (Platón, 2012, *Phlb.* 22b1) si lo que se busca es una vida buena. En efecto, solo la mezcla de ambas resulta elegible y, hacia el final de la discusión, los interlocutores se conciben a sí mismos como artesanos encargados de componer esa vida buena a partir de los respectivos ingredientes (Platón, 2012, *Phlb.* 59e). En principio, ambos coinciden en que no se debe proceder combinando sin distinción todas las especies de placer y de sabiduría, sino que el método adecuado consiste en mezclar selectivamente solo las partes más verdaderas de cada una. Sin embargo, Sócrates decide de inmediato adoptar un enfoque “menos riesgoso” (Platón, 2012, *Phlb.* 61d4): concentrarse con exclusividad en el conocimiento y examinar qué partes de este deben incorporarse a la mezcla.

Según se desprende de los intercambios que siguen, mientras que Sócrates parece pensar que solo deben admitirse los “conocimientos puros”, Protarco defiende la inclusión de todo tipo de conocimiento. Ante los argumentos esgrimidos por su interlocutor, Sócrates finalmente pregunta: “¿Quieres, entonces, que, como un portero, empujado y forzado por la muchedumbre, me dé por vencido, abra las puertas y deje entrar a todos los conocimientos, y que el inferior se mezcle junto con el puro?” (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8).¹³ Me propongo a continuación identificar los sentidos explícitos e implícitos de esta imagen del portero que elige Sócrates —atendiendo a su función dramática y a su densidad filosófica— con la ayuda de la tradición literaria en la que ella se inscribe.

En los pasajes analizados de la comedia antigua y de los diálogos platónicos, los porteros actuaban como celosos vigilantes de los umbrales que tenían a su cargo. En la pregunta que hace Sócrates en *Filebo*, él mismo se presenta como un guardián ya vencido, pero si leemos la imagen de manera retrospectiva puede entreverse —en lo que él imagina— la existencia de un acceso cerrado que obstaculizaba el tránsito. La función de Sócrates entonces también implica una forma de control migratorio:

13 Citamos aquí el original griego: “Βούλει δὴ τα, ὥσπερ θυρωρὸς ὑπὸ ὄχλου τις ὠθούμενος καὶ βιαζόμενος, ἡττηθεὶς ἀναπετάσας τὰς θύρας ἀφ’ ὧν πάσας τὰς ἐπιτηδίας εἰσεῖν καὶ μείγνυσθαι ὁμοῦ καθαρὰ τὴν ἐνδεεστέραν” (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-8).

decidir quién “ingresa” (εἰσρέω) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7) y quién permanece fuera. Así como el portero de la mansión de Calias —en el diálogo *Protágoras*— se resistía a admitir a un sofista más, aquí en *Filebo*, Sócrates parece resistirse a permitir el ingreso de un saber más. A la luz de esto, los dos primeros interrogantes que se nos imponen son: ¿cuál es el espacio que vigila Sócrates y quiénes son los visitantes a quienes, en principio, se les niega la entrada? Recordemos que los interlocutores se habían presentado como artesanos encargados de componer la mezcla, lo que hace plausible suponer que las puertas vigiladas controlan el acceso a esa mezcla. Ahora bien, dado que la combinación de saberes y placeres constituye la διάθεσις del alma que, a su vez, garantiza la vida buena, también se podría postular que las puertas representan los accesos a esta disposición anímica.¹⁴ Por último, cabe también la posibilidad —compatible con las anteriores— de que aquello que se custodia sea la morada del bien. En efecto, poco antes, Sócrates había admitido que, aunque el bien no haya sido aún identificado, sí se ha descubierto un camino que conduce hacia él (Platón, 2012, *Phlb.* 61a7). Y, tras el pasaje que aquí nos ocupa, añade que ya se encuentran “en los vestíbulos de la morada del bien” (Platón, 2012, *Phlb.* 64c1–2).¹⁵ La vida feliz —una vida mixta de sabiduría y placer, constitutiva de una particular disposición del alma— representa la morada del bien, y debe ser custodiada con recelo.

En cuanto a la identidad de los visitantes, Sócrates los llama conocimientos “inferiores”, empleando el término ἐνδεής (Platón, 2012, *Phlb.* 62c8).¹⁶ Un análisis sistemático de la postura epistemológica que Platón defiende en *Filebo* exigiría una ampliación significativa del marco en el que se inscribe este trabajo.¹⁷ Me limitaré, por tanto, a señalar algunas cuestiones elementales vinculadas con los objetivos que me he propuesto. Un poco antes de proclamarse portero, Sócrates había distinguido dos tipos de saberes (uno más verdadero que el otro): aquel que mira “lo que nace y perece” (Platón, 2012, *Phlb.* 61e1), en contraposición al que mira lo que “siempre es idéntico y del mismo modo” (Platón, 2012, *Phlb.* 61e3). Esa división parece yuxtaponerse con la propuesta unas páginas antes, cuando se distinguieron las ciencias productivas de aquellas vinculadas con la educación y la formación (Platón, 2012, *Phlb.* 55d).¹⁸ En ese contexto, Sócrates había incluido entre las productivas las ciencias que apelan a la conjetura —como la música y la navegación— y aquellas

14 El término διάθεσις (derivado de διατίθημι y asociado a los significados de disposición y orden) es usado en Platón (2012) *Phlb.* 11d4, 32e9, 48a8, 62b3 y 64c7, mientras que la noción de ἕξις (vinculada con aquella) es usada en 11d4, 32e3, 40d5, 48c2, 49e-d3. Al respecto, véase Dixsaut (1999, p. 41) y Harte (1999, p. 386).

15 A juicio de Boeri (2012, p. 128), la morada del bien es de hecho la vida mixta, y ese bien es un bien práctico en vez de eidético. En la misma línea, Delcomminette (2006, pp. 548–561) entiende que partiendo de esa morada puede remontarse el camino hasta la Idea misma del bien.

16 Véase Consejo Superior de Investigaciones Científicas (s.f.) ἐνδεής.

17 Sobre las posiciones epistemológicas sostenidas en *Filebo*, véase, por ejemplo, Benítez (1999) y Carpenter (2016).

18 Boeri (2012, p. 338) entiende que la diferencia podría explicarse en términos de conocimientos teóricos y conocimientos prácticos.

que apelan a la medida —como la construcción— (Platón, 2012, *Phlb.* 55e-56c).¹⁹ Al hablar de saberes “inferiores”, Sócrates estaría pensando tanto en los conocimientos que miran el devenir como en las ciencias productivas. De hecho, los ejemplos que aparecerán más adelante sugieren eso: me refiero al conocimiento de los círculos humanos (o “círculos falsos” [Platón, 2012, *Phlb.* 62b5]), así como a la técnica de la construcción y música.

En su distinción entre saberes más y menos verdaderos, Sócrates utiliza como criterio la naturaleza de los objetos de dichos saberes: lo que nace y perece, por un lado, y lo que siempre es idéntico, por el otro. Ello resulta coherente con las posiciones sostenidas en diálogos como *República* (Platón, 2005, *R.* VII 527b y X 611a). Pese a estas similitudes, puede advertirse una diferencia significativa: la atribución del título de ἐπιστήμη (Platón, 2012, *Phlb.* 62d10) a los saberes inferiores, un término que, en otros diálogos, parece estar reservado al conocimiento de lo que verdaderamente es.²⁰ Varios intérpretes han sugerido que, en *Filebo*, Platón amplía el alcance del término ἐπιστήμη, adoptando un uso más flexible (Bravo, 2003, p. 228; Carpenter, 2016; Gosling, 1975, p. 222; Hackforth, 1945, p. 127). Según Gosling (1975, p. 222), mientras que en un diálogo como *República* la clasificación del conocimiento sirve para excluir a quienes aspiran al título, en *Filebo* se emplea, por el contrario, para fundamentar un principio de inclusión. Ahora bien, a juicio de Sócrates, el problema de los conocimientos inferiores radica en su pretensión de acceder y “mezclarse” (μείγνυσθαι) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7) con los saberes “puros” (καθάρως) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c7): la dialéctica y la matemática filosóficas.²¹ Esta relación entre visitantes y anfitriones evoca las escenas comentadas de *Banquete*: tanto aquella en la que Aristodemo intenta que Sócrates justifique su participación en el simposio —dado que no estaba invitado— como aquella otra en la que Agatón ordena impedir la entrada a quienes no fueran amigos (Platón, 2015, *Smp.* 174b y 212c). En ambas se pone de manifiesto una idea jerárquica en las dinámicas de las visitas: un superior puede presentarse en la celebración de un igual o de un inferior sin invitación, mientras que lo contrario se considera impropio o incluso inadmisibile. En *Filebo*, la cautela de Sócrates frente a esos visitantes que se agolpan frente a las puertas puede entenderse considerando su condición de inferiores respecto de los anfitriones. De allí que resulte imperioso garantizar la existencia de una invitación o bien de un lazo de amistad o parentesco que los vincule con quienes ya se encuentran en el interior, lo que requiere tiempo y reflexión de parte de los interlocutores.

19 Como sostiene Hackforth (1945, p. 113) el principio general de distinción es el de la presencia o ausencia de métodos matemáticos en el procedimiento de cada ciencia.

20 Para Benítez (1999, p. 359) no es cierto que, en los llamados “diálogos medios”, Platón reserve el término ἐπιστήμη exclusivamente para referirse al conocimiento de las Formas, y para sostener su hipótesis ofrece referencias a diálogos como *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*.

21 Véase Platón (2012, *Phlb.* 57c-e) y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (s.f.) καθάρως.

Las escenas de los diálogos platónicos que involucraban portales subrayan justamente el manejo del tiempo. En *Protágoras*, Sócrates —dentro de su casa— dilata la salida hacia la residencia de Calias con el fin de determinar si Hipócrates cuenta con las defensas necesarias para enfrentarse a un sofista (Platón, 2006a, *Prt.* 311a-314a); mientras que, en *Banquete*, el mismo Sócrates —antes de ingresar al simposio— se detiene a meditar sobre lo que expondrá en su discurso (Platón, 2015, *Smp.* 175a-b). En todos los casos, los ingresos y egresos están precedidos por momentos de análisis. En *Filebo*, Sócrates repite el gesto, aunque asumiendo el rol de portero. La cuestión que ahora lo detiene es la de determinar si debe permitirse el acceso a los saberes impuros. Cabe señalar que la problemática de la temporalidad constituye una preocupación constante para Sócrates a lo largo de la discusión. En las primeras líneas del diálogo, contrapone el método dialéctico con el erístico, al especificar que este último opera más rápido o más lento de lo debido, dejando entrever que el dialéctico sabe determinar el momento oportuno para llegar a la meta (Platón, 2012, *Phlb.* 17a). En el contexto de nuestro pasaje, se toma su tiempo para responder sobre la receta de la vida buena ante el fastidio de Protarco (Platón, 2012, *Phlb.* 59d10-e5). Justo antes de presentarse como portero, señala que la prudencia exige no mezclar todo con todo, sino proceder por partes (Platón, 2012, *Phlb.* 61d-e). Finalmente, identifica como una de las determinaciones del Bien la “medida” (μέτρον) (Platón, 2012, *Phlb.* 66a6), la cual comporta, entre otras cosas, lo “oportuno” (καίριος) (Platón, 2012, *Phlb.* 66a7).²² En el marco de esas preocupaciones por las variables temporales, el motivo del portal que Sócrates imagina implica precisamente el manejo del tiempo de apertura y cierre por parte del portero, lo que permite demorar el ingreso a fin de evaluar cuidadosamente cada caso. Sócrates parece así atenerse a la máxima defendida por el Extranjero en el *Político*, según la cual “sin darnos prisa podremos llegar más rápido” (Platón, 1988, *Plt.* 264b1).

Se trata, en esencia, de una cuestión de pasos temporales controlados: la base que garantiza la mejor de las vidas debe sustentarse en una estructura cognoscitiva formada, en primer lugar, por los saberes puros y, luego, por el resto de saberes, antes de que ningún placer logre ingresar. Considerando que los interlocutores se presentan como artesanos encargados de evaluar los ingredientes de la mezcla (Platón, 2012, *Phlb.* 59e), no resulta extraño concebir toda la operación como una receta que exige el respeto estricto de ciertos pasos, pues incorporar un elemento antes de tiempo conduciría a un resultado indeseado (Jones, 2019). Ahora bien, dado que los saberes inferiores logran eventualmente traspasar las puertas vigiladas por Sócrates, la pregunta que podríamos hacernos, tomando ahora como referencia una de las escenas examinadas del *Protágoras*, es qué tipo de contraseña emplean para forzar su acceso. Recordemos que el Sócrates del *Protágoras* lograba ingresar a casa

22 Sobre el valor de la medida, la belleza y la verdad como atributos del Bien, véase Delcomminette (2005, p. 360).

de Calias, junto a Hipócrates, luego de aclararle al portero que ellos no eran sofistas. Aquí en *Filebo*, es Protarco quien oficia de portavoz de esos visitantes inoportunos, al encargarse de esgrimir las razones para convencer al portero.

En primer lugar, retomando la noción de *διάθεσις* (Platón, 2012, *Phlb.* 62b3), Protarco caracteriza la “disposición” de alguien que solo posee conocimientos divinos, es decir, puros, como “ridícula” (*γελοία*) (Platón, 2012, *Phlb.* 62b3). El término *γέλοιος* suele ser utilizado por Platón para referirse a la condición del filósofo frente a los ojos del espectador no filosófico (Nightingale, 1995, pp. 177-178). En *Teeteto*, debido a su falta de experiencia en los asuntos humanos, la torpeza del filósofo le parece “ridícula” (*γελοῖος*) (Platón, 2006b, *Tht.* 174d1) a la multitud, mientras que, en *República*, a los prisioneros les parece “ridículo” (*γελοῖος*) (Platón, 2005, *R.* 517d6) el filósofo que regresa y, temporalmente cegado, se ve forzado a disputar sobre las sombras. No obstante, mientras que en estos casos el énfasis recae en la ignorancia de los demás —espectadores incapaces de comprender las razones por las cuales los filósofos actúan como lo hacen—, en el caso de Protarco se centra en otro aspecto. Este personaje no sostiene que esa *διάθεσις* pueda parecer ridícula a ciertos individuos, sino que la considera efectivamente ridícula debido a su desequilibrio.

En segundo lugar, Protarco afirma que los conocimientos impuros son necesarios “si alguno de nosotros va a encontrar en cada ocasión el camino a casa” (Platón, 2012, *Phlb.* 62b8-9). Retomando una broma del comienzo del diálogo —donde amenazaba a Sócrates con no dejarlo volver a su hogar hasta resolver la cuestión del bien humano (Platón, 2012, *Phlb.* 19d-e)—, Protarco sostiene ahora que, sin los conocimientos impuros, ninguno de los interlocutores podría retornar a sus hogares, pues ellos son necesarios para manejarse en la ciudad e identificar sus hitos. En este caso, el lector puede recordar el famoso ejemplo de Larisa en el diálogo *Menón*, donde Sócrates explica que es posible identificar el itinerario correcto hacia esa ciudad tanto gracias a una opinión recta como a un conocimiento exacto del territorio (Platón, 1983, *Men.* 97a-c). Como sugiere Pradeau (2022, p. 295 n. 294), en ausencia de un saber científico riguroso, las técnicas de aproximación tienen su legitimidad. Sin embargo, también cabe pensar que para Protarco poseer saberes puros —como el de los ‘números divinos’ o el de la línea recta del matemático— e intentar aplicarlos para volver a casa, lejos de ser una ayuda, constituirían más bien un obstáculo. En sintonía con lo dicho antes, puede afirmarse que quien pretende regresar a su hogar provisto únicamente de saberes divinos se conducirá con la misma ridiculez que el filósofo que retornaba a la caverna habiendo olvidado los saberes espeleológicos y munido solo de conocimiento divino.

En su tercera argumentación, Protarco levanta la apuesta para convencer a Sócrates, al sostener que el ser humano que no contara con conocimientos impuros no podría vivir (Platón, 2012, *Phlb.* 62c3-4). A juicio de Protarco, vivir implica, entre otras cosas, saber desenvolverse en la ciudad —por ejemplo, dirigirse al ágora y

poder regresar al hogar— y quien se limita al conocimiento divino carece de ese saber práctico, propio de lo humano, que hace posible la vida misma (Migliori, 1998, p. 299). Aunque aquí el argumento opera dentro del ámbito exclusivo del conocimiento, Protarco podría estar buscando que Sócrates recuerde sus argumentos previos acerca de la ilegibilidad de una vida sin conocimientos y de una vida sin placer. Tengamos presente que ambos habían acordado que no era admisible ni una vida consagrada al goce de los mayores placeres, desprovista de intelecto, memoria y conocimiento, ni una vida colmada de estos últimos que no participara del placer (Platón, 2012, *Phlb.* 21a-e). De manera análoga, Protarco entiende que tampoco es deseable una vida compuesta solo de conocimientos puros, excluyendo los impuros, como tampoco lo sería la situación inversa. Mientras que Sócrates parece aspirar a que la vida buena contenga exclusivamente saberes puros, Protarco introduce la vida práctica como un límite a ese ideal. Cabe señalar que una argumentación análoga se observa en la distinción entre saberes superiores e inferiores que hemos comentado. En efecto, aunque el concepto de *ἐπιστήμη* conlleva un ideal —vinculado a lo que siempre es idéntico y del mismo modo—, las cosas que nacen y perecen introducen restricciones a ese ideal. Los objetos propios de la música o la construcción se resisten a un tratamiento perfectamente conmensurable, motivo por el cual tales *ἐπιστήμαι* solo alcanzan un grado limitado de precisión y fiabilidad, en contraste con las matemáticas filosóficas.²³ Ahora bien, esas cosas que nacen y perecen, así como la vida práctica, no solo marcan límites, sino que también legitiman ciertos estados de cosas: es esperable y deseable que la vida buena incluya saberes impuros, así como lo es que ciertas *ἐπιστήμαι* solo alcancen un cierto grado de pureza y estabilidad. Así como nadie espera que la construcción se rija por los criterios de la matemática filosófica, tampoco debería esperarse que la vida buena se componga únicamente de saberes puros.

Luego de la tercera argumentación de Protarco, Sócrates presenta la imagen del portero que nos convoca e inmediatamente después su interlocutor retoma la palabra y ofrece una estrategia argumentativa de reconciliación (Platón, 2012, *Phlb.* 62c). Si en sus respuestas anteriores defendió la idea de que la ausencia de conocimientos impuros era perjudicial para cualquier sujeto, ahora Protarco sostiene que, aun en caso de que la presencia de dichos conocimientos entrañe algún riesgo para el sujeto —como parece pensar Sócrates— ese riesgo estaría contenido por la previa admisión de los saberes puros. Nadie podría perjudicarse si se admiten todas las formas de conocimiento con la condición de que los recién llegados se ajusten a las medidas y direcciones que les proporcionen los saberes puros. Este argumento concesivo opera

23 Carpenter (2016, pp. 4-5) afirma que el conocimiento posee condiciones “objetivas”: solo ciertos tipos de objetos o dominios son adecuados para el desenvolvimiento de todas las características del saber. La precisión absoluta solo puede aplicarse a objetos que sean, a su vez, precisos. El objeto conocido permite un conocimiento estable cuando el objeto mismo es estable, y lo es en la medida en que no depende de otros factores que sean, a su vez, inestables.

entonces con una restricción axiológica: si dominamos la dialéctica y la aritmética filosófica, podremos emplear sin riesgos los demás saberes imprecisos dado que estos se ajustarán a los primeros. Delcomminette (2006, p. 550) entiende que, en este contexto, Platón deja entrever que todos los conocimientos son la expresión de un solo y mismo poder; es por eso que, una vez que se posee la raíz, ya no hay ningún riesgo de conflicto entre sus diversas ramas. Podría decirse que, mientras que en el *Protágoras* Sócrates e Hipócrates lograban ingresar a la casa de Calias al negar al portero cualquier vínculo con los sofistas, en el *Filebo* ocurre exactamente lo contrario: los conocimientos impuros logran penetrar debido a su parentesco con los saberes puros que ya forman parte de la *διάθεσις*.

Concentrémonos ahora en los términos que utiliza Sócrates en su presentación como portero. Asumiendo ese rol, el personaje platónico sostiene haber sido ‘empujado’ ‘forzado’ y ‘vencido’ (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5-9) por esa ‘multitud’ (ὄχλου) (Platón, 2012, *Phlb.* 62c5) de conocimientos impuros agolpada ante las puertas. La imagen refleja una pugna entre la violencia de los visitantes y la resistencia del portero, y parece culminar con el triunfo de los primeros. No obstante, este desenlace admite varias interpretaciones: puede deberse solo a esa coacción externa, a una rendición interna o incluso a una interacción de ambos factores. Como hemos visto, quien oficia de portavoz de los visitantes es Protarco, presentando una serie de argumentos que legitimarían el ingreso de los saberes impuros. Esas razones surten efecto en Sócrates, quien, al no refutarlas ni ofrecer contraargumentos, implícitamente parece aceptarlas (Carpenter, 2015, p. 201 n. 34). Él reconoce las necesidades prácticas como las de retornar al hogar y también comprende que, al poseer los saberes prioritarios, la presencia de los impuros no representa un peligro real.²⁴

Hemos referido antes a la alegoría de la caverna y ahora puede volver a sernos de ayuda. Recordemos que el prisionero liberado, una vez que contempla las Formas inteligibles y ve con suficiencia el Bien, no regresa voluntariamente a la oscuridad de la caverna —dado que desea residir todo el tiempo en ese ámbito inteligible—, sino que es forzado a retornar para ocuparse de los demás (Platón, 2005, *R.* VII 519b-520c, 520e y 521b). En ese contexto, el Sócrates de la *República* sugiere que, al obligarlo, no serán injustos con ese liberado, sino que le hablarán con discursos justos que él comprenderá, razón por la cual la obligación se convierte en el reconocimiento de la necesidad de ese retorno.²⁵ De un modo análogo, el Sócrates de *Filebo*, satisfecho con la presencia de los saberes puros, no accede voluntariamente a abrir las puertas de la mezcla, sino que es forzado a ello por los argumentos de Protarco. Cabe señalar

24 Cooper (1977, pp. 338-9) y Diès (1941, p. LXXVIII) sugieren que Sócrates no insiste en demostrar el valor positivo de estas formas inferiores de conocimiento, sino que admite su utilidad en un sentido más bien débil.

25 Con respecto al problema de si no sería injusto forzar a los filósofos a regresar a la caverna, ver Kraut (1999).

que, al haber reconocido previamente el estatus de ἐπιστήμη a estos saberes impuros (Platón, 2012, *Phlb.* 62d10), su incorporación a la διάθεσις del alma no representa un riesgo sustancial para la consecución de la vida buena. Por otra parte, la actitud de Sócrates hacia Protarco es clave: desde el inicio del diálogo lo ha designado como árbitro para discernir qué tipo de vida resulta aceptable, lo que demuestra una confianza en su juicio (Platón, 2012, *Phlb.* 21a). En definitiva, la apertura de las puertas se debe tanto a la presión ejercida por los visitantes —liderados por Protarco— como a la capitulación de Sócrates, quien reconoce la validez pragmática de los argumentos esgrimidos.

Con respecto al término que emplea Sócrates para referirse a la multitud de saberes agolpados ante las puertas, hablo de ὄχλος, cabe destacar que, en griego, designa las reuniones multitudinarias de ciudadanos en sede judicial, legislativa o política.²⁶ No obstante, Platón suele utilizar el término con cierto tinte despectivo en comparación con otras alternativas como πλῆθος que comporta un valor más neutral (Yunis, 1996, p. 125 n. 16).²⁷ Las objeciones platónicas contra ese ὄχλος —vinculado al principio de la mayoría que opera en la democracia— pueden dividirse por su carácter politológico o sociológico (Vegetti, 2017, pp. 21-38). Las primeras destacan el carácter violento y coercitivo de la voluntad de la mayoría (Platón, 2005, *R.* VI 492b-493d), mientras que las segundas subrayan la naturaleza ignorante, infantil o incluso animal de las multitudes.²⁸ Como puede notarse, ambas objeciones también operan contra los conocimientos impuros —referidos con el término ὄχλος— en *Filebo*: Sócrates sugiere que son violentos en su intento por atravesar las puertas e inferiores frente a los saberes puros. Esta especie de politización de la διάθεσις del alma es comparable al planteo de *República* en el que Sócrates sostiene explícitamente que la parte racional debe “gobernar” (ἄρχειν) (Platón, 2005, *R.* IV 441e4) el alma debido a su superioridad epistémica sobre las otras partes (elementos irracionales como deseos, placeres y dolores). De hecho, aquí en *Filebo*, Protarco y Sócrates coinciden también en considerar que los saberes puros deben dirigir a los impuros, razón por la cual, en posesión de los primeros, el ingreso de la multitud de impuros no representa un riesgo.

La imagen del guardián que abre las puertas de la διάθεσις del alma a la multitud de saberes inferiores termina de completarse en la siguiente intervención de Sócrates. Justo después de sugerir que ha sido vencido por esa multitud, el personaje platónico pregunta: “¿Permito entonces que todas [las formas de saber] fluyan hacia el receptáculo de la muy poética “confluencia de dos valles” de Homero?” (Platón, 2012,

26 Véase Liddell, Scott, Jones & McKenzie (1940) ὄχλος.

27 Recordemos que, en *Banquete*, Sócrates había escapado espantado de la “multitud” (ὄχλον) (Platón, 2015, *Smp.* 174a7) que se encontraba en casa de Agatón.

28 Véase, por ejemplo, Platón, 1988, *Plt.* 292e y 297b; Platón, 2005, *R.* VI 493a-b, VI 494a y VIII 557c. Además, véase Beversluis (2000, pp. 302-3).

Phlb. 62d4-5). Protarco acepta la propuesta y Sócrates propone trasladar el foco de atención hacia los placeres, no sin antes aclarar que “debido al amor a todo tipo de conocimiento, permitimos que entraran en bloque (ἄθρόαζ) en lo mismo, incluso antes que los placeres” (Platón, 2012, *Phlb.* 62d9-e1). Con estas intervenciones concluye el tratamiento de los saberes impuros. En la primera de ellas, la referencia al poema épico deja entrever los sentidos que Platón atribuye a la apertura previa de las puertas. Sócrates se refiere concretamente al canto IV de la *Ilíada*, donde se quiebra la tregua concertada entre troyanos y aqueos en el canto anterior. Reiniciado el conflicto bélico, Homero describe —a vuelo de pájaro— el campo de batalla, detallando cómo se confundían los quejidos de los vencidos y los vítores de triunfo de los vencedores y cómo “la sangre fluía por el suelo. Como cuando dos torrenciales ríos se despeñan montes abajo y en la confluencia de dos valles juntan sus crecidos caudales procedentes de altos manantiales dentro de un cóncavo barranco” (Homero, 1991, *Il.* IV.451-4). En estos versos, el poeta apela a un símil que compara la fuerza natural de torrentes de agua que bajan de las montañas y se unen en un único cauce con la sangre de los dos bandos de combatientes. La violencia es manifiesta en los dos polos del símil dado que, de un lado, nos encontramos con ríos impetuosos, crecientes y violentos —en vez de corrientes apacibles— y, del otro, con la sangre producto de los enfrentamientos armados.²⁹

Esa violencia presente en el símil homérico podría ser una de las razones que motivan su cita por parte de Sócrates. La multitud de saberes agolpados ante las puertas se comporta como un torrente impetuoso que desciende desde lo alto de una colina (Pradeau, 2002, p. 296 n. 298), pero además los saberes puros e impuros pueden interpretarse como dos bandos de combatientes enfrentados en una batalla por el control de la διάθεσις del alma. Otra razón relevante para la incorporación de esta mención homérica en *Filebo* es la imagen del cauce único formado por la confluencia de las dos vertientes. Recordemos que Homero sugería que la sangre de los dos bandos de combatientes “juntan sus crecidos caudales” una vez que llegan al barranco. En el caso del diálogo platónico, una vez establecido el bando vencedor —Protarco y Sócrates coinciden en que los saberes impuros deben ajustarse a las medidas y direcciones que proporcionen los puros—, la fuerza conjunta de ambos tipos de saberes también resulta arrolladora. Por último, el rol de Sócrates como portero puede conectarse con la imagen del único cauce, ya que es al abrir las puertas que el torrente de los saberes impuros ingresa a la διάθεσις del alma —lugar de confluencia— y se une al de los saberes puros. Las puertas que vigila Sócrates parecen estar operando como una especie de dique, una barrera construida para controlar el flujo o caudal de saberes. En el alma, entonces, la unión hace la fuerza.

29 El poeta busca ilustrar visual y acústicamente el forcejeo que sigue al enfrentamiento refiriéndose a torrentes que chocan y rugen. Sobre esos símiles pueden consultarse Scott (1974, p. 76) y Coray, Krieter-Spiro y Visser (2017, pp. 199-201).

Pero, ¿en qué consiste esa fuerza? Todo indica que el único cauce formado por los dos bandos adquiere fuerza porque el ser humano que posee esa *διάθεσις* reúne en sí tanto el saber del círculo humano como el del círculo divino.

Considerando la aceptación de los saberes inferiores en la mezcla que constituye la vida buena, Hackforth (1945, p. 127) advierte que sería un error suponer que Platón reconoce por primera vez en estos pasajes de *Filebo* la imposibilidad de manejarse en la ciudad, tocar música o construir una casa basándose únicamente en las ciencias puras. Según el intérprete inglés, lo que ocurre es que en otros diálogos resultaba más importante enfatizar la necesidad de una ciencia pura, mientras que aquí —cuando la cuestión es determinar qué formas de conocimiento, si es que alguna, deben excluirse de la vida buena— la necesidad de las impuras se presenta con toda evidencia Hackforth (1945, p. 127). En realidad, puede sostenerse que el diálogo *Filebo* ofrece una síntesis adecuada de ambas necesidades. Sócrates sugiere que, si de lo que se trata es de lograr una vida humana realmente feliz, al filósofo no le basta con su conocimiento divino, sino que debe contar con saberes inferiores —y con ciertos placeres—, mientras que al hombre no filósofo no le basta con esos saberes inferiores —ni con una existencia enfocada en el placer—, sino que debe contar con saberes divinos. Dos nociones fundamentales formuladas en el diálogo —la de “suficiencia” y el principio de la mezcla—³⁰ apuntan en esa misma dirección. A partir de ellas, puede sostenerse que ninguna de aquellas vidas —ni la del filósofo que posee saberes puros ni la de quien solo dispone de saberes impuros— resulta por sí sola suficiente para garantizar una vida buena; únicamente una mezcla adecuada de ambas puede lograrlo.

Conclusiones

Leída en clave diacrónica, la imagen de Sócrates como portero en *Filebo* se articula en seis momentos sucesivos. El primero, reconstruido retrospectivamente, corresponde a una situación en la que el acceso se encuentra cerrado, impidiendo el ingreso de cualquier elemento exógeno una vez que los saberes puros ya se encuentran establecidos. En el segundo momento, Sócrates denuncia que una multitud de saberes impuros pretende ingresar a la fuerza. En el tercero, Protarco asume el rol de portavoz de esos saberes e introduce una serie de razones que justificarían su admisión. En el cuarto, Sócrates abre las puertas, permitiendo el acceso de esos

30 Los usos del término *ικανός* y sus cognados son frecuentes en el diálogo. Al respecto, véase Platón (2012, *Phlb.* 19e2, 20a2, 20d4, 22b1 y b4, 22c2, 24e1, 27b2, 30c4, 30e4, 31b6, 53c3, 58d2, 60c4 y c11, 61e7, 62a7, 65a7, 66b2, 67a2 y a7). La idea de “suficiencia” resulta clave ya que es uno de los requisitos que debe cumplir un *x*, si ese *x* es el bien (Platón, 2012, *Phlb.* 20a-e), un criterio que ayuda a determinar que los géneros de vida que en principio defienden Sócrates y Protarco no son suficientes para garantizar la vida buena (Platón, 2012, *Phlb.* 22b1).

visitantes. Podemos suponer que, en un quinto momento, las puertas se cierran nuevamente para regular la admisión de nuevos visitantes y, finalmente, se abren otra vez para permitir el ingreso de los placeres. En los antecedentes que hemos identificado, tanto en la comedia como en los diálogos platónicos, las escenas protagonizadas por porteros repiten un patrón: estos personajes se caracterizan por su inicial resistencia a permitir el ingreso de quienes intentan atravesar el umbral, aunque eventualmente ceden ante algún tipo de motivación o argumentación. De ese modo, esas rutinas se enfocan en el control de esos umbrales: ponen en primer plano no solo la cuestión de quién debe atravesarlos y por qué, sino también cómo y cuándo.

Al asumir el papel de portero, Sócrates establece una posición de relevancia geoestratégica, ya que la *διάθεσις* del alma que garantiza la vida feliz debe ser celosamente custodiada. El personaje platónico parece concebir los saberes puros como los dueños de la “casa” vigilada, o bien como visitantes que no necesitan autorización para ingresar. En cualquier caso, el resto de las visitas debe someterse a control. Si en numerosos pasajes de su obra, Platón ha sido proclive a establecer diques de contención contra el placer y ciertos saberes “impuros” o “imperfectos”, el rol de Sócrates como portero en *Filebo* dramatiza una posible apertura de esos diques considerando las estrictas condiciones que deben cumplirse. Los saberes impuros, por ejemplo, no gozan de una autorización previa y deben justificar su ingreso. Sócrates los admite una vez que se asegura de que no pondrán en riesgo la *διάθεσις* del alma, ya que estarán subordinados a los saberes puros, y de que su presencia es indispensable, pues sin ellos la vida humana no sería verdaderamente una vida. En ese sentido, el diálogo parece apuntar a una antropología que evita la hipertrofia del intelecto, reconociendo un lugar para los saberes impuros y los placeres.

Como hemos visto, el portal imaginado por Sócrates no solo posee una relevancia geoestratégica, sino también temporal. Frente a la llegada de visitantes inoportunos, es necesario interrumpir el flujo de ingresos y tomarse el tiempo para deliberar; es preciso evitar toda precipitación. Sócrates entiende que debe respetarse un cierto orden: una vez establecidos los saberes puros, pueden admitirse los impuros, y solo después los placeres. Además, tales pasos no deben darse de manera apresurada. Fiel al arte de la medida, Sócrates pone en práctica una de las facultades propias del dialéctico: la determinación del momento oportuno. Ahora bien, una vez satisfechas las condiciones de admisión, el resultado de estas aperturas y cierres deliberados del acceso a la *διάθεσις* del alma es el de una mezcla perfecta. En palabras del poeta, “en cuanto se juntaron y concurrieron en un mismo lugar”, los saberes puros, los impuros y los placeres verdaderos convierten a la mezcla en una potencia arrolladora. Y es esa fuerza la que ubicará a Sócrates y a Protarco en la mismísima morada del Bien. La nueva tarea será entonces identificar a su ocupante en la huella que ha dejado en la vida buena.

Referencias

- Arieti, J. (1991). *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Aristófanes. (1993). *Los Acarnienses* (L. Gil Fernández, Trad.). Gredos.
- Benitez, E. (1999). La classification des sciences (Philèbe 55c-59d). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 337-361). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5835>
- Beverluis, J. (2000). *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge University Press.
- Boeri, M. (2012). *Platón. Filebo*. Losada.
- Bremmer, J. (2013). The birth of the personified seasons (Horai) in archaic and classical Greece. En Th. Greub (Ed.), *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten* (pp. 161-178). Morphomata. https://doi.org/10.30965/9783846755273_010
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Academia Verlag.
- Brown, P. (2000). Knocking at the door in Fifth-century Greek tragedy. En S. Godde y T. Heinze (Eds.), *Skenika: Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption* (pp. 1-16). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brown, P. (2008). Scenes at the door in Aristophanic comedy. En M. Revermann y P. Wilson (Eds.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* (pp. 349-373). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199232215.003.0016>
- Bury, R. (1897). *The Philebus of Plato, Edited with Introduction, Notes and Appendices*. Cambridge University Press.
- Capra, A. (2001). *Agwn lógon. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Carpenter, A. (2015). Ranking knowledge in the Philebus. *Phronesis*, 60, 180-205. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341283>
- Carpenter, A. (2016). Perfect knowledge and its affects in the Philebus. En J. Jirsa y Š. Špinka (Eds.), *Plato's Philebus* (pp. 152-166). Oikoymenh.
- Charalabopoulos, N. (2024). Door-(not)knocking scenes in Plato. *Études de lettres*, 324, 33-50. <https://doi.org/10.4000/12frc>
- Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (s.f.). *Diccionario Griego-Español (DGE)*. Recuperado el 02 de enero de 2025, de <https://dge.cchs.csic.es>
- Cooper, J. (1977). Plato's theory of human good in the Philebus. *The Journal of Philosophy*, 74(11), 714-730. <https://doi.org/10.2307/2025776>
- Coray, M., Krieter-Spiro, M., & Visser, E. (2017). *Homer's Iliad: Book IV. The Basel Commentary on Homer's Iliad*. De Gruyter.

- Delcomminette, S. (2005). La Juste Mesure. Étude sur les rapports entre le Politique et le Philèbe. *Les Études philosophiques*, 74, 347-366. <https://doi.org/10.3917/leph.053.0347>
- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789047409137_002
- Denyer, N. (2008). *Protagoras*. Cambridge University Press.
- Diès, A. (1941). *Platon. Œuvres complètes. Tome IX 2e partie: Philèbe*. Les Belles Lettres.
- Divenosa, M. (2006). *Platón. Protágoras*. Losada.
- Dixsaut, M. (1999). L'affirmation de Philèbe (11a-12b). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 27-41). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5750>
- Duque, M. (2023). Comedy. En G. Press y M. Duque (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Plato* (pp. 140-143). Bloomsbury Publishing.
- Eurípides. (1982). *Helena* (J. Calvo, C. García Gual y L. De Cuenca, Trad.). Gredos.
- Eurípides. (1985). *Trojanas* (J. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Giannopoulou, Z. (2017). Narrative temporalities and models of desire. En P. Destrée y Z. Giannopoulou (Eds.), *Plato's Symposium. A Critical Guide* (pp. 9-27). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316273166.002>
- Gil Fernández, L. (1993). *Aristófanes. Los Acarnienses*. Gredos.
- Gosling, J. (1975). *Plato. Philebus*. Clarendon Press.
- Hackforth, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure. Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*. Cambridge University Press.
- Harte, V. (1999). Quel Prix Pour La Vérité. Philèbe 64a7-66d3. En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philebe de Platon. 1: Commentaires* (pp. 385-402). Vrin. <https://doi.org/10.4000/books.vrin.5860>
- Homero. (1991). *Ilíada* (E. Crespo, Trad.). Gredos.
- Ionescu, C. (2025). Plato's Philebus on mixing the powers of pleasure and knowledge in a good life. En I. De Gennaro & H.-C. Günther (Eds.), *Studies on the Interaction of Art, Thought and Power* (pp. 168-187). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004722040_010
- Jones, R. (2019). Cooking up the good life with Socrates: Philebus 59d-64c. En P. Dimas, R. Jones y G. Lear (Eds.), *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion* (pp. 235-260). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198803386.003.0014>
- Kraut, R. (1999). Return to the cave: Republic 519-521. En G. Fine (Ed.), *Oxford Readings in Philosophy: Plato: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (pp. 235-254). Oxford University Press.
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English lexicon* (9th ed.). Clarendon Press.

- Mársico, C. y Divenosa, M. (2005). *Platón. República*. Losada.
- Migliori, M. (1998). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Vita e Pensiero.
- Nichols, M. (2009). *Socrates on friendship and community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511586583>
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582677>
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Pavlou, M. (2015). Leisure, philosophy, and teaching in the Protagoras. En E. Kaklamanou, M. Pavlou y A. Tskamakis (Eds.), *Framing the Dialogues: How to Read Openings and Closures in Plato* (pp. 84-106). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004443990_008
- Platón. (1983) *Menón* (F. Olivieri, Trad.). Gredos.
- Platón. (1988). *Político* (M. Santa Cruz, Trad.). Gredos.
- Platón. (2006a). *Protágoras* (M. Divenosa, Trad.). Losada.
- Platón. (2006b). *Teeteto* (M. Boeri, M., Trad.). Losada.
- Platón. (2012). *Filebo* (M. Boeri, M., Trad.). Losada.
- Platón. (2015). *Banquete* (E. Ludueña, Trad.). Colihue.
- Pradeau, J.-F. (2002). *Platon, Philèbe, Introduction, traduction et notes*. Flammarion.
- Puchner, M. (2010). *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199730322.003.0003>
- Revermann, M. (2006). *Comic Business: Theatricality, Dramatic Technique, and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198152712.001.0001>
- Rowe, C. (1998). *Plato: Symposium*. Aris & Phillips. <https://doi.org/10.1163/15685289860517810>
- Scott, W. (1974). *The Oral Nature of the Homeric Simile*. Brill. <https://doi.org/10.1349/ddlp.704>
- Scott, G., & Welton, W. (2007). *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9780791477663>
- Sheffield, F. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199286775.001.0001>
- Smith, P. (2002). The (de)construction of irrefutable argument in Plato's Philebus. En G. Scott (Ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (pp. 199-216). Pennsylvania State University Press.
<https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpdz4.16>

- Stallbaum, G. (1820). *Platonis Philebus*. Teubner.
- Taplin, O. (1977). *The Stagecraft of Aeschylus*. Clarendon Press.
- Tanner, S. (2017). *Plato's Laughter. Socrates as Satyr and Comical Hero*. SUNY Press.
<https://doi.org/10.2307/jj.18252203>
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Carocci.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501711374>