

Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston: Brill, 2003, 360 pp.

Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy constituye el Volumen VIII de la serie de publicaciones Cincinnati Classical Studies. Este volumen recoge una serie de trece ponencias (en sendas versiones revisadas y/o ampliadas) que fueron disertadas en el Simposio del mismo título, realizado en la Universidad de Cincinnati en Noviembre de 1999: dicho Simposio fue organizado por los profesores Lawrence Jost y la misma editora de este volumen, Ann N. Michelini. Ya por el nombre del Simposio se puede ver que el tenor recurrente en todos estos textos radica en mirar con detenimiento el rol que ejercen los diversos recursos retóricos que emplea Platón en sus diálogos –contextos dramáticos, símiles y metáforas, caracterizaciones de Sócrates y sus interlocutores– en relación con las ideas y discusiones vertidas en los núcleos argumentativos de los mismos. Este mismo detenimiento nos indica que cada uno de los autores presentes aquí tiene la disposición de abrirnos la puerta a una consideración fructífera de tales recursos en aras de una comprensión más completa y sugerente de la obra platónica. Cabe también adelantar que el cartel de ponentes de dicho Simposio incluye nombres muy importantes dentro del círculo de estudiosos platonistas, como son Thomas Alexander Szlezák, Charles Kahn y David Gallop, entre otros.

La estructura de esta compilación incluye, en varias ocasiones, comentarios de breve extensión que, en conjunto, pasan revista a las ideas principales discutidas en dos o tres ponencias. La presencia de estos comentarios adicionales se condice mucho con la naturaleza dialógica del prototípico texto platónico, logrando así (aunque sea de manera artificial) recrear en parte la dinámica propia de las discusiones compartidas entre interlocutores implicados en una situación común. Un logro mayor de esta compilación se traduce en un ambiente de orden interno al conjunto de los primeros once textos. Así, el bloque de los dos primeros artículos, de respectiva autoría de Francisco J. González y Ann N. Michelini, tienen como punto de confluencia una preocupación por la estructura (ya sea unitaria o fragmentaria) del diálogo platónico. En el segundo bloque, los artículos sucesivos de Jacob Howland, Jay Farness y Hayden W. Ausland convergen en el tema de la formación filosófica en

tanto *paideta* orientada hacia el culmen del conocimiento: el acento primordial, aunque no exclusivo, está puesto en la *República*. A continuación se presenta el bloque de los textos de Michael Erler y Christina Schefer, los cuales se centran en sendas reflexiones sobre el propósito fundamental de la retórica en relación con las condiciones del conocimiento. El cuarto bloque lo conforman los textos de Thomas Alexander Szlezák y Andrea Wilson Nightingale, en torno de la siempre peliaguda y sugerente problemática de los silencios y alusiones evasivas socráticas, las mismas que cumplen un rol determinante en las polémicas entre este paradigmático personaje platónico con sus interlocutores. El quinto y último bloque, que reúne los artículos de Ruby Blondell y Allan Silverman, parece ser el menos homogéneo de todos: básicamente coinciden en el detalle de que ambos repasan algunos puntos específicos de la metafísica platónica (el peso de la temática de corte eleático en el *Sofista*, y el nexo entre metafísica y psicología en el *Fedón*, respectivamente), pero sentimos que esta asociación suena un poco forzada.

Ciertamente, hay un nivel muy parejo de lucidez interpretativa a lo largo de la secuencia de todos los textos recopilados aquí, pero en esta reseña nos limitaremos a observar aquellos que nos han llamado la atención de manera especial.

Comenzamos precisamente con el primer texto, "How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d", de la autoría de Francisco J. González. En este artículo, valiéndose del ejemplo específico del *Lisis*, González nos sugiere que empecemos a prestar a los prólogos de los diálogos platónicos una atención mayor de la que usualmente se les da, pues ellos no se limitan a presentar un escenario ambiental más o menos afín a los conceptos que saldrán a colación después, sino que además proporcionan "una base para la subsiguiente investigación al atraer nuestra atención hacia ciertos *problemas* específicos sin cuya referencia dicha investigación no podrá ser enteramente comprendida ni resultar fructífera" (p. 16). El diálogo tiene lugar en una palestra (escuela de combate) de reciente construcción. Platón se detiene en una detallada descripción de su estructura física y de las actividades que en ella tienen lugar; también hace un repaso por todos los prominentes atletas que figuran en la ascendencia de *Lisis*, ganadores en varias competiciones deportivas, terminando con la presentación de Menéxeno como un *eristikós* experto en disputas verbales. Este clima de competitividad hace alusión a la discusión en torno a la confluencia de semejanza y desemejanza que debe darse entre quienes compiten por algo. Por su parte, la infatuación que siente Hipolates por *Lisis* es mencionada en el prólogo en términos de una labor de caza que apunta hacia la victoria final. Tanto su edad mucho mayor como el temor de disgustar a *Lisis* hacen que Hipolates guarde una actitud sigilosa y distante, a pesar de que efectivamente ansia poseer a *Lisis*. Esto da

pie a que Sócrates luego pase a criticar la noción de *erôs* en términos de caza, lo cual implica que uno de los miembros de la relación amorosa debe asumir un rol meramente pasivo. La alternativa que quiere proponer Sócrates es la de un *erôs* que fundamentalmente aspira hacia el bien primordial (*prôton philon*), el cual, en tanto objeto de competitividad, promueve también la amistad (*philia*) y ayuda mutua entre los rivales enamorados. Por último, la alusión a las *Hermaia* (el tiempo de la acción del diálogo), los ritos dedicados a Hermes durante las competiciones deportivas, remite al límite que separa a los dioses de los hombres, así como a la transgresión de dicho límite. En efecto, el *erôs* nos empuja hacia el bien primordial, un objeto de deseo que no poseemos dado que está ubicado en un ámbito distinto del nuestro, pero que tampoco nos es totalmente ajeno, pues en un sentido está a nuestro alcance. González termina invitándonos a prestar más atención a los prólogos de los diálogos, pues si prescindimos de estos contextos introductorios, los argumentos aparecen como meros ejercicios lógicos vacíos (cf. p. 44). Esto se cumple incluso en aquellos diálogos que tienen un inicio abrupto, como por ejemplo, el *Menón*; un inicio abrupto es en realidad un tipo de prólogo que requiere ser explicado.

De los artículos que conforman el segundo bloque destacamos el de Jacob Howland, titulado "Plato's Politic Writing and the Cultivation of Souls". Se trata de un minucioso análisis de la imagen de la *paideia* filosófica como un acto de siembra, en el cual se revisa críticamente su fracaso en el Libro VI de la *República*, y luego se resalta su éxito en el *Fedro*. El fracaso de esta imagen en la *República* se debe, según Howland, a que las semillas son equiparadas a las naturalezas humanas y el campo de cultivo pasa a ser el contexto político. Así establecida la imagen, se extienden las pretensiones propias de un programa político omnisciente a la esfera de la formación filosófica (cf. p. 79). La concepción de la naturaleza humana resulta meramente pasiva, siendo así que el ciudadano es equiparado con un animal domesticado o una cítara afinada a partir del ajustamiento de sus cuerdas –la *Kallipolis* está diseñada para "crear" ciudadanos "a la orden" (cf. pp. 79-81). El factor espontáneo que forma parte esencial de la horticultura, y que debería hacerse efectivo en la imagen de la siembra, queda aquí relegado por el carácter áridamente esquemático de la polis ideal, el cual se ajusta exclusivamente a la faceta técnica de la horticultura. Pero en el *Fedro* el resultado es muy diferente, pues las semillas pasan a ser los *logoi* y las almas asumen la doble función de agricultor y campo de cultivo. Con ello se da espacio a la autonomía de las almas humanas, sin por ello abandonar su arraigo al contexto político (cf. p. 85). La crítica que Sócrates hace contra las serias limitaciones de la escritura –y que se hacen extensivas hacia la oratoria –se fundan básicamente en las condiciones morales e intelectuales de los lectores (cf. p. 87), cuyas

almas son jardines cuyo poder fructífero depende de su propia constancia y habilidad para ayudar a germinar las semillas del conocimiento, las mismas que hasta entonces solo se hallan en estado potencial (cf. p. 92). A su vez, esta labor no tiene sentido sin el recurso a la dialéctica, un recurso intersubjetivo que obliga al aprendiz a mantener un contacto continuo con su entorno, y especialmente con un maestro viviente (cf. pp. 97-98): con ello la *paideia* se consolida como una verdadera experiencia que involucra al alma como un todo (incluyendo su lado emocional), y no tan solo una aplicación de un "programa oficial". De este modo, también las limitaciones intelectuales y desfases emocionales de los interlocutores de Sócrates constituyen semillas que el lector debe sembrar en sí mismo para adquirir una lucidez más precisa acerca de su propio ser interior, como parte de su formación filosófica (cf. pp. 95-97).

El texto de Thomas Alexander Szlezák "Six Philosophers on Philosophical Esotericism" es un elemento *sui generis* dentro de esta colección. A partir de una comparación entre las concepciones que varios pensadores mantenían acerca del sentido y utilidad del esoterismo en el texto filosófico, Szlezák busca elucidar cómo funciona y a qué responde la necesidad de Platón de mantener un tenor esotérico en su obra escrita, algo que resulta crucial en esta¹. Platón considera que la tarea filosófica no se concentra exclusivamente en un tipo privilegiado de lucidez intelectual, sino que además supone un compromiso completo de parte del alma en su dimensión moral: la filosofía es, ante todo, un modo de vida en el cual el alma posee una comprensión adecuada de las ideas y de los principios, producto de una larga y ardua labor de cuestionamientos y refutaciones. La búsqueda de la verdad requiere de la interlocución, que es ante todo diálogo del alma consigo misma —aquí funciona la faceta pedagógica inherente a la labor filosófica. La estructura de esta interlocución también puede plasmarse en cierto punto en los diálogos, pero las limitaciones propias del escrito le impiden convertirse en un vehículo plenamente confiable de indagación y exposición de los conocimientos. Una muestra específica de ello reside en el hecho de que hay ciertas cosas de vital importancia que no pueden develarse ni discutirse sino hasta una fase avanzada de la formación filosófica: estas cosas son *ta aprorrhêta*, "algo esotérico que el filósofo no debe poner por escrito sencillamente porque el escrito no puede proporcionar la preparación adecuada" (p. 219). Wittgenstein también propone y practica el esoterismo en los textos escritos; de hecho, él

¹ Un tema sobre el que él ya se explayó con bastante detalle en buena parte de su *Come leggere Platone* (Milán: Rusconi, 1991), así como en el Apéndice I de *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlín/Nueva York: W. de Gruyter, 1985).

coincide con Platón en que todo texto está, en principio, destinado exclusivamente a aquellos "amigos" (*philoî*) que desde ya están en consonancia con el autor, y por lo tanto, debe incluir una especie de "clave" que solo puede ser accesible para tales "amigos". Pero a diferencia del filósofo de origen austriaco, Platón no creía que la selección de lectores se daba de forma automática, pues el diálogo platónico está diseñado para *buscar* al alma capaz de entender el sentido tanto de lo expuesto explícitamente como de lo omitido (cf. p. 220).

Por su parte, Kant y Schleiermacher adoptan un abierto desdén hacia el esoterismo debido a que ambos suscriben la disconformidad moderna ante cualquier limitación de la difusión filosófica (también ambos tienden a dudar de la veracidad de la *Carta séptima*, donde se exponen las limitaciones propias del texto escrito). Schleiermacher enfila su propuesta hermenéutica de la obra de Platón viendo a este como un autor que pretende hacerse virtualmente transparente ante cualquier tipo de lector, por lo que no quiere ver silencios en sus escritos: más bien prefiere admitir que Platón se vale de ciertas técnicas de comunicación indirecta, con lo cual abre (tal vez sin querer) un campo para un tipo peculiar de esoterismo, uno que funciona de manera inmanente al texto y que se extrapola al nivel "personal" del lector, quien tiene que reconstruir por su cuenta lo que supuestamente se dice entre líneas (cf. pp. 210-212). Hegel sigue en buena medida los pasos de Schleiermacher al asumir el esoterismo inmanente como una vía de discriminación entre el lector interesado y el no suficientemente interesado, reduciendo con ello el asunto de la conexión entre el texto platónico y el lector a un nivel meramente intelectual. Szlezák ve en Nietzsche a un hermeneuta más acertado y atento del esoterismo platónico, una suerte de pionero ignorado de la actual "Escuela de Tubinga-Milán". En sus lecciones sobre Platón, impartidas entre 1871 y 1876, Nietzsche se pone en efecto del lado de Tennemann, un helenista antagonista de Schleiermacher: en concordancia con el primero, reconoce a Platón como un filósofo que tiene un sistema en mente a ser expuesto en la Academia y solo aludido de forma elusiva en los diálogos, mientras que denuncia en el segundo esa pretensión de acomodar a Platón a las exigencias de la difusión ilustrada e indiscriminada de la Edad Moderna, para convertirlo en un erudito literario dispuesto a educar a un público ideal de lectores (cf. p. 213).

Para el lector que simpatice con la perspectiva que ofrece Szlezák sobre la confrontación entre la estrategia retórica del diálogo platónico y el común prototipo moderno del texto escrito, este artículo puede servir como una clave de diagnóstico para todos los demás artículos contenidos en esta selección. De hecho, la propuesta de Andrea Wilson Nightingale en el artículo que viene a continuación, "Subtext and the Subterfuge in Plato's *Cratylus*", se ubica en una contraposición frente a Szlezák.

La intención general de Nightingale es la de detectar, sin salirse de las pautas explícitas del *Crátilo*, el motivo y la función del prolongado silencio en el que se subsume el personaje homónimo, en el contexto de una discusión sobre la corrección de los nombres donde Hermógenes asume una actitud más recurrente y entusiasta. Para Nightingale la clave reside en la creación de una imaginería que refleje la crítica hacia el heracliteísmo extremo, el cual no tiene cómo contar con un asidero para el discurso y el pensamiento, condenándose a sí mismo al silencio. Siendo así que la conducta reservada de Crátilo (quien incluso en los momentos en que efectivamente interviene en la discusión se vale en más de una ocasión de palabras ajenas) se corresponde con su carencia de una posición sólida. Los silencios a los que también recurre Sócrates obedecen a dos motivos distintos: 1) quiere mostrar el peligro de prestarse palabras ajenas; y 2) al no poseer dogmas ni doctrinas, prefiere mostrar sus propias limitaciones e invitar a una ulterior y más profunda investigación antes que aventurarse a emitir aseveraciones precipitadas (cf. pp. 237-238). Entonces, el sentido de los silencios de Sócrates no proviene de la auto-restricción de una sabiduría que sabe callar, sino más bien de un ejercicio de mesura a partir de la conciencia sobre las propias carencias: Nightingale asume que el diálogo puede agotar en sí mismo los significados vertidos en él.

Los últimos dos textos pertenecen respectivamente a Charles H. Kahn y David Gallop, los mismos que no aparecen vinculados entre sí por un comentario ulterior. El artículo de Kahn se titula "On the Philosophical Autonomy of a Platonic Dialogue: The Case of Recollection" y, tal como sugiere el título, se centra en la cuestión de la autonomía filosófica de cada diálogo particular en el contexto de la obra escrita platónica, para finalmente tomar distancia de la pretensión de independencia y autosuficiencia filosóficas de cada diálogo. Kahn toma en cuenta la falta de referencias mutuas entre diálogos (salvo muy ocasionales excepciones) para plantear una *autonomía formal* del diálogo –pero esta misma autonomía no debe registrarse como un síntoma de independencia filosófica, pues ello conllevaría la peligrosa noción de que Platón iba improvisando y cambiando posiciones con cada nuevo diálogo que escribía. Más bien, esta autonomía debe verse como una herramienta hermenéutica de doble alcance, la misma que permite: 1) entender y profundizar en los intereses argumentativos y eventos dramáticos propios de cada diálogo; y 2) explicitar los vínculos temáticos que se trazan entre varios diálogos en torno a temas recurrentes (cf. 301-302). Kahn trabaja con lucido detenimiento el caso de la reminiscencia (*anámnesis*) en el *Menón*, el *Fedón*, y el *Fedro*. El problema de la reminiscencia está necesariamente vinculado a la esencia inmortal del alma y a la teoría de las Ideas, y por ello estas dos nociones siempre aparecen acompañando de una manera u otra a esta

noción. En el *Menón*, la inmortalidad del alma está simplemente presupuesta, pues Sócrates da prioridad a la defensa de la posibilidad del conocimiento, mientras que las Ideas solo aparecen de manera implícita, casi escondida. En el *Fedón*, Sócrates introduce la reminiscencia como parte de la estrategia para defender la inmortalidad del alma, permitiendo explicar con mayor detalle la relación entre el alma y las ideas. Por último, en el *Fedro*, la inmortalidad del alma se da por supuesta, mientras que la reminiscencia se introduce para explicar el *erôs* como una locura divina: aquí Sócrates se detiene en un recuento de la experiencia del contacto con las Ideas de parte del alma. El filósofo se erige como el amante paradigmático, pues "él continuamente revive la conexión pre-natal con las Ideas, la cual solo de manera ocasional brota en la experiencia erótica del hombre común" (p. 306) y, por extensión, en cualquier experiencia racional del ser humano (incluyendo el ejercicio geométrico que el esclavo de Menón se dispone a resolver a pesar de sus serias limitaciones teóricas). El lector del *Fedro* se enfrenta a la tarea de completar desde una perspectiva más amplia las discusiones en torno a la reminiscencia que se realizaron en los otros dos diálogos mencionados: en fin, según palabras del propio Kahn, lo que funciona aquí es "una única teoría de la reminiscencia a través de tres formulaciones incompletas que se apoyan mutuamente para permitir una comprensión adecuada" (p. 304).

Gallop, por su parte, expone en "The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song" una perspectiva en torno al rol complementario que ejerce la retórica como compañera necesaria de la argumentación socrática. Gallop se centra en el tema de la inmortalidad del alma en el caso concreto del *Fedón*: la dinámica del conflicto y la interacción entre varias mentes (en vez de una consecución lógica de nociones verdaderas interconectadas) es propuesta aquí como modelo "casi general" para la mayoría de los diálogos platónicos². El autor pone particular énfasis en la obvia incompletitud de las explicaciones racionales que esboza Sócrates: ¿cómo puede, al fin y al cabo, usarse el estatuto trascendente del alma como una contraparte efectiva frente al miedo a la muerte? No basta con el rigor intelectual de la argumentación, la cual, a su vez, ha ido dando algunos tumbos con la asunción y posterior abandono del argumento cíclico (70c-72e) a favor del argumento de la reminiscencia. Siendo así que el nexo entre el estatuto trascendente del alma y el miedo a la muerte resulta un punto central dentro de la argumentación en torno a la inmortalidad del alma, Gallop considera que el fuerte factor emocional que entra en juego no puede ser manejado ni

² Gallop cita en este punto a M. J. O'Brien, en su libro *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967, p. 10.

educado a través de la mera argumentación. El talante sereno de Sócrates no es sino una extensión del recurso retórico que opera en el contexto dramático del diálogo: con ello, el diálogo ejerce un efecto de *katharsis* persuasiva en el lector (y los interlocutores de Sócrates) en aras de una purificación de su alma, lo cual le ha de permitir plenamente comprender y asimilar la fuerza de los argumentos. Así las cosas, el *Fedón* retrata “no una represión de la compasión y el temor, sino un estado en el que ambos son reconocidos, enfrentados, y finalmente superados” (p. 231), presentando una compenetración –aunque no una dicotomía– entre la fe y la razón.

Tal como podemos notar, Gallop ve en la retórica platónica un complemento necesario para que los argumentos alcancen los niveles deseados de consistencia e impacto en la mente del lector: en la base se expresa la suposición de que el mecanismo argumentativo de un diálogo halla su compleción satisfactoria en sí mismo. Por su parte, Kahn ve a la retórica como una estrategia de sutilezas y perspectivas parciales, expuestas según los intereses de los temas discutidos y los interlocutores implicados en cada diálogo. Esto implica una asunción de la incapacidad de cada diálogo de funcionar atómicamente: la filosofía de Platón debe entenderse como un todo unificado desde el cual el sentido y la intención de cada diálogo pueden completar todo su potencial.

Esta pareja de perspectivas diferentes sobre el rol de la retórica en los diálogos platónicos funciona como un oportuno colofón para esta selección de textos. La presencia de la retórica como parte integral (y no mero ornamento) de los diálogos platónicos es innegablemente obvia y, sin embargo, son muchas las veces en que no se le presta la atención debida –*Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy* nos invita a mirar más detenidamente por este lado.

César Inca Mendoza Loyola
Pontificia Universidad Católica del Perú