

## Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón

*Charles H. Kahn*  
*University of Pennsylvania*

Un estudio de fuentes de diversos autores socráticos, y de Esquines en particular, deja en claro que esta forma dialógica fue esencialmente un género de ficticias "conversaciones con Sócrates", inventadas libremente aun cuando los interlocutores tuviesen realidad histórica. Por lo tanto, es erróneo considerar que los diálogos tempranos de Platón transcriben la filosofía del Sócrates histórico. Con esta interpretación se intenta reemplazar la noción de un "período socrático" en el desarrollo filosófico de Platón por una concepción más unitaria de su obra en conjunto. Así, la noción de "prolepsis" será empleada para sugerir que la mayor parte de los llamados "diálogos socráticos" fueron escritos (y concebidos para ser leídos) desde la perspectiva de los "diálogos intermedios".

\*

"A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues". A study of the remains of the other Socratic authors, and of Eschines in particular, makes clear that this dialogue form was essentially a genre of fictional "conversations with Socrates", freely invented even when the interlocutors were historical. Hence it is a mistake to regard Plato's earlier dialogues as a report of the philosophy of the historical Socrates. The present interpretation aims to replace the notion of a "Socratic period" in Plato's philosophical development with a more unified view of Plato's work as a whole. Hence the notion of "prolepsis" is utilized to suggest that most of the so-called "Socratic dialogues" are written (and intended to be read) from the point of view of the so-called "middle dialogues".

Si bien es responsable de haber perfeccionado la forma, no fue Platón quien inventó el diálogo socrático. Años después de la muerte de Sócrates, diversos contemporáneos suyos escribieron diálogos cortos en los cuales éste aparecía como interlocutor principal. En su *Poética*, Aristóteles reconoce los *sokratikoi logoi*, o “conversaciones con Sócrates”, como un género literario establecido. Una de las innovaciones que ensayo en mi interpretación de Platón consiste en situar su obra temprana en el contexto de este género literario.

En determinados ámbitos, los estudios relacionados con el género literario han cundido sobre una o dos generaciones. En la investigación bíblica, por ejemplo. Así, quienes estudian los evangelios han esclarecido y renovado su tema con interpretaciones centradas en la forma literaria de las narraciones y discursos que cada evangelio relata. Sorprende el hecho de que nunca haya existido, hasta donde alcanzo a ver, un estudio de los diálogos de Platón orientado hacia el género. Existen razones históricas para ello, mas por ahora no nos conciernen. Con todo, quisiera que dirijamos nuestra atención a determinados rasgos genéricos de la literatura socrática que pueden resultar de considerable importancia para la comprensión de la obra de Platón.

Es fascinante descubrir cómo diversos autores han abordado el tema del *eros* socrático, vale decir, el tema del amor en el contexto de la filosofía de Sócrates. Cuando menos sabemos de cinco o seis. Entre ellos, quien mejor se conserva es Esquines –sumado a Platón y a Jenofonte. Así, pues, no sólo contamos con el *Banquete* de Platón. La figura de Diótima, por ejemplo, quien se conduce como maestra de Sócrates en torno al tema del amor en el *Banquete*, se corresponde, en el diálogo *Aspasia* de Esquines, con la figura de Aspasia misma, la mujer semilegal de Pericles, la mujer de mayor fama (o notoriedad) en la Atenas de la edad de Pericles. Aspasia fue una persona histórica real, a diferencia del trato obsequiado a ella por la *Aspasia* de Esquines y el *Menexeno* de Platón. En efecto, mientras los poetas cómicos retrataban una mujer de escasa moral y también una regenta de burdel, Sócrates, en el diálogo de Esquines, recomienda a Aspasia como maestra de virtud. Es el mismo Sócrates, en el *Menexeno*, quien pronuncia una oración fúnebre “escrita” por Aspasia (según nos advierte) “¡con las sobras de la oración fúnebre que compuso para Pericles!”

Refiero a este aspecto de burla y juego en el género de la literatura socrática por cuanto destaca lo que, según entiendo, es la enseñanza más importante que ofrece el estudio del género socrático: a saber, que estos diálogos son esencialmente obras de ficción, productos de la imaginación del autor, así sus protagonistas hayan sido a menudo personalidades históricas. De modo que, si bien los diálogos socráticos contienen algunos rasgos biográficos, no por ello son obras de biografía en nuestra acepción del término. Como señala el historiador Arnaldo Momigliano, "los socráticos experimentaron con la biografía, y sus experimentos tuvieron por objeto capturar las potencialidades antes que las realidades de las vidas individuales. Sócrates... no fue tanto el Sócrates real como el Sócrates potencial... el guía hacia territorios aún inexplorados"<sup>1</sup>.

Así, pues, resulta esencial observar que, pese a su armazón histórica, la literatura socrática es una literatura de ficción y, muy a menudo, de fantasía. Este rasgo esencial suele yacer oculto tras aquel logro único de Platón que significó la creación del diálogo histórico "realista" (por llamarlo así), una obra literaria cuyo efecto simula un registro de sucesos reales, a la manera de una buena novela histórica. Tan misterioso como eficaz, el arte de Platón nos da la sensación de atender a una conversación real, en la cual el Sócrates histórico realmente despliega sus ideas polemizando con algún interlocutor real. Ello no es menos cierto cuando el interlocutor mismo es una criatura de la imaginación de Platón (como parece ser el caso de Calicles en el *Gorgias*) o alguien que Platón no pudo haber conocido (como Protágoras, quien murió cuando Platón era todavía un niño). El diálogo *Protágoras* no sólo es ficticio; su fecha ficticia se ubica en un período anterior al nacimiento de Platón, cuando ciertamente no existían videocámaras o grabadoras. Sin embargo, como lectores del *Protágoras* de Platón, sentimos que el diálogo acoge sobre sí la resonancia absoluta de la historia. De hecho, muchos historiadores profesionales han reconstruido las teorías de Protágoras a partir del texto de Platón. Yo digo que sencillamente fueron capturados por su arte. Denomino "ilusión óptica de los diálogos" a esa impresión de verosimilitud total: el hecho de que estas obras de literatura imaginativa del siglo cuarto puedan ser leídas, como a menudo es el caso, cual si fuesen documentos de la histo-

---

<sup>1</sup> Momigliano, Arnaldo, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 46.

ria intelectual del siglo quinto, y cual si hubiesen pertenecido al tiempo de Sócrates mucho más que al de Platón.

La importancia de este hecho para la interpretación de la obra de Platón se volverá clara una vez expuesto lo que, en mi perspectiva, define el "estado de la cuestión".

Interpretar el pensamiento de Platón plantea una dificultad única, que no tiene paralelo real con ningún otro filósofo de importancia. En parte ello se explica por el hecho de que Platón es el único filósofo de primer orden que es, al mismo tiempo, un consumado artista literario. Mas el problema no sólo deriva de su talento, sino también de la forma literaria que específicamente elige (a saber, el diálogo socrático), y de la manera como se sirve de ella.

En primer lugar está el anonimato de la forma dialógica, en la cual nunca se oye la voz del propio Platón. Hubiese sido natural para nosotros aguardar su aparición en el *Fedón*, dentro del círculo inmediato de Sócrates: seguidores reunidos alrededor del maestro en su último día, antes del veneno final. Fedón, quien ha de narrar el diálogo, inicia un recuento de los discípulos presentes en la celda de Sócrates aquel día. Ya ante el nombre de Platón, Fedón titubea: "Me parece que Platón está enfermo". ¡Nunca la enfermedad fue más conveniente! Y como Platón mismo no aparece, hemos de recurrir a Sócrates. Sin embargo, ¿es Sócrates quien habla siempre por Platón? ¿O sólo en ocasiones? ¿O nunca habla directamente por él? ¿Y cómo hemos de decidirlo nosotros, los lectores?

Esta dificultad se agrava por la discrepancia entre las opiniones atribuidas a Sócrates en diversos diálogos. Probablemente el ejemplo más dramático de tal discrepancia sea el contraste entre las actitudes hacia el placer en el *Gorgias* y el *Protágoras*. En el *Protágoras*, Sócrates defiende una identidad entre el bien y el placer que sistemáticamente refuta en el *Gorgias*. ¿Será que Platón ha cambiado de parecer? Consideremos asimismo el caso de la reminiscencia, donde las diferencias, si bien menos dramáticas, no por ello son menos significativas. En el *Menón* tenemos la doctrina de la reminiscencia sin Formas metafísicas; en el *Fedón* tenemos reminiscencia y se entiende que las Formas son los objetos rememorados; en la *República* tenemos la doctrina de las Formas sin reminiscencia; en el *Fedro* tenemos *ambas* doctrinas nuevamente. ¿Cómo hemos de entender semejante variación?

En la historia de la interpretación platónica hay tres posibilidades reconocidas:

1. El *pluralismo*, interpretación defendida por George Grote, el gran historiador de Grecia<sup>2</sup>. Según Grote, Platón no fija ni establece dogmas. Es un inquisidor honesto, que prosigue su argumento hacia donde es conducido. Siempre verá más problemas que soluciones. De modo que las contradicciones entre los diálogos no deben eliminarse.

2. La visión *evolutiva*, representada por la tradición anglosajona dominante –en este sentido, la *Historia de la filosofía griega* de Guthrie constituye un ejemplo estándar<sup>3</sup>. Aquí Platón se desplaza de un período socrático temprano, influido por la filosofía de su maestro, donde los diálogos son típicamente aporéticos o no conclusivos, hacia el período intermedio, en el cual desarrolla su propia filosofía madura<sup>4</sup>. Dicho período, mejor representado por el *Fedón* y la *República*, se caracteriza ya por la doctrina metafísica de las Formas<sup>5</sup>.

3. La interpretación *unitaria*, que se remonta a Schleiermacher, tiende a ver una perspectiva filosófica única que yace bajo la totalidad o la mayoría de los diálogos<sup>6</sup>. Según Schleiermacher, el orden de los diálogos es el orden de una educación filosófica. Según la Escuela de Tubinga contemporánea, el orden no interesa, dado que el mensaje esotérico es siempre el mismo: todos o casi todos los diálogos remiten a la “doctrina no escrita”, la así llamada doctrina de los primeros principios.

Pasamos ahora a mi propia lectura; entre las opciones, “ninguna de las anteriores”. Con todo, si he de clasificarme, ciertamente abrigo una mayor simpatía por la tradición unitaria. Desde luego existe un contraste inequívoco entre los diálogos aporéticos (no conclusivos), por un lado, y el *Fedón* y la *República*, por el otro. Aun así, me inclino a ver esto como un desarrollo del Platón escritor, algo que señala fases distintas en su carrera

---

<sup>2</sup> Cf. Grote, George, *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, Nueva York: B. Franklin, 1974 (1865), 4 vols.

<sup>3</sup> Cf. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, vol. IV.

<sup>4</sup> De acuerdo con este relato, habría además un período “crítico” posterior, que no nos concierne aquí por el momento.

<sup>5</sup> La interpretación recientemente ofrecida por Gregory Vlastos es un ejemplo extremo de esta visión evolutiva; Vlastos afirma que la filosofía temprana, socrática, no sólo es distinta sino que en verdad es contraria a la posición tardía de Platón. Cf. Vlastos, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

<sup>6</sup> En Norteamérica, el representante más distinguido de esta tendencia fue Paul Shorey, quien escribió un libro titulado *The Unity of Plato's Thought*, Nueva York: Garland Pub, 1980 (1903).

literaria antes que períodos distintos en su pensamiento<sup>7</sup>. Es probable, sí, que ya hubiese escrito unos cuantos diálogos antes de formar por completo su pensamiento metafísico<sup>8</sup>, pero esto no corresponde a la noción habitual de “período socrático” de Platón. En mi perspectiva, cerca de siete diálogos (típicamente “socráticos”) han de ser leídos prolépticamente, es decir, como preparaciones deliberadas del trayecto hacia los diálogos intermedios. Estos diálogos prolépticos incluyen al *Laques*, *Eutífrón*, *Protágoras* y *Menón*.

Enseguida ilustraré mi noción de escritura proléptica. Adelanto que el enfoque de mi interpretación es doble: negativo y positivo, destructivo y reconstructivo.

Primero la desconstrucción. Aquí pretendo minar la “lectura estándar” de un período en la obra temprana de Platón que expresaría esencialmente la filosofía de Sócrates; pretendo desafiar además la autoridad de Aristóteles, sobre la cual descansa esta última versión. De ella resulta, habitualmente, una versión pseudohistórica de la filosofía de Sócrates y una interpretación de los diálogos que aboca un relato hipotético de la biografía intelectual de Platón.

Atendiendo a fines personales, Aristóteles identificó la filosofía de Sócrates con la búsqueda de la definición en diálogos como el *Laques* y el *Eutífrón*, y con la negación de la *akrasia* (debilidad de la voluntad) en el *Protágoras*. Sólo que Aristóteles no es fidedigno como historiador de la filosofía. Bien se sabe que orienta el desarrollo de la filosofía presocrática hacia su propio esquema conceptual de las cuatro causas. Y es aún menos fiable en el caso de Sócrates, quien nada dejó escrito.

Debemos recordar que Aristóteles llegó a Atenas cuando contaba diecisiete, más de treinta años después de la muerte de Sócrates. Estuvo separado de Sócrates por toda una generación de literatura socrática, cuya expresión más importante en cuanto a alcance filosófico venía dada, obviamente, por los diálogos de Platón. La tradición oral de la Academia pudo asegurarle que la doctrina de las Formas pertenecía a Platón, no a Sócrates. Más allá de eso, actuó por cuenta propia. De modo tal que identificó la filosofía de Sócrates con los diálogos tempranos de Platón, como en su momento harían los estoicos. Claro que Aristóteles y los estoicos

---

<sup>7</sup> En materia política, otro es el tipo de cambio afrontado entre la *República* y las *Leyes*.

<sup>8</sup> Sugiero que esto sería cierto para cinco de sus obras: *Apología*, *Critón*, *Ión*, *Hippias Menor* y *Gorgias*.

se interesaban por la filosofía, no por la historia como tal; de manera que la figura de Sócrates sirvió para que definieran una cierta posición en un debate teórico. Mas sus epígonos modernos afirman escribir historia. Y ya que tratan a las creaciones literarias de Platón cual si fuesen documentos históricos, de ello resulta una versión pseudohistórica de la filosofía de Sócrates.

Aún más desafortunadas, a mi parecer, son las secuelas que inciden en nuestra comprensión de la obra misma de Platón. Los estudiosos que asienten a identificar la filosofía de Sócrates en los diálogos tempranos de Platón proceden así a interpretar el conjunto como un trayecto que va desde Platón como discípulo socrático hasta su propia postura independiente como filósofo original. Cada diálogo se convierte entonces en una señal de paso. Pero esta versión del desarrollo platónico es puramente hipotética: no está basada en ninguna documentación independiente. En mi interpretación alternativa, lo trazado en estos diálogos denominados socráticos no es la evolución del pensamiento de Platón sino el despliegue de su estrategia pedagógica: la meditada composición de una serie de diálogos que predisponga en sus lectores una justa comprensión de su nueva, tan distinta, visión de la realidad –una visión que eventual, gradual y sólo parcialmente habría de exponer en su trabajo literario.

Vindicar el genio de Platón como escritor filosófico supone librarlo primero de la sombra, acaso el fantasma, del Sócrates histórico. Ésta es la razón por la que tanto conviene el estudio del género socrático y sus personajes ficcionales. Como ha planteado un escritor moderno, abreviando los resultados de toda una generación de estudios socráticos: “El Sócrates histórico desaparece de nuestra vista; en su lugar aparece una creación literaria multiforme, el Sócrates de los socráticos”<sup>9</sup>.

Opino entonces que, más allá de la paradoja de que nadie actúa mal voluntariamente (o que nadie es voluntariamente malo), sabemos muy poco acerca de la filosofía de Sócrates. Lo poco que sabemos hemos de hallarlo en la *Apología* de Platón, que no es un diálogo ficcional sino el registro literario de un evento público, el juicio de Sócrates. Un acontecimiento que Platón ha presenciado, junto a otros cientos de atenienses. En consecuencia, pesan restricciones históricas sobre el tratamiento re-

---

<sup>9</sup> Patzer, Andreas, “Resignation von dem historischem Sokrates”, en: *Apophoreta für Uvo Hölscher*, Bonn: Habelt, 1975.

servado a Sócrates en la *Apología*, no aplicables a ninguno de los diálogos. Habitualmente los diálogos son conversaciones privadas, y ahí Platón es libre de hacer cuanto le plazca. Desde los paralelos con las obras de Esquines, Fedón y Jenofonte, podemos notar que la exactitud histórica, o siquiera la posibilidad cronológica, no caracterizaban al género. Ciertamente la entereza moral de Sócrates –esa voluntad de preferir afrontar la muerte a cometer un acto injusto– tuvo una importancia grande para Platón. Mas no conocemos en detalle ninguna filosofía de Sócrates capaz de ofrecer clave alguna para comprender a Platón o para interpretar su obra temprana.

Suficiente desconstrucción. Ensayemos ahora el momento constructivo. Quisiera esbozar una interpretación en dos etapas: primero, la aproximación filosófica; luego, el enfoque literario.

Para empezar, la filosofía. ¿Qué es el Platonismo (con “p” mayúscula)? No es una doctrina sobre los universales –tal es la perspectiva de Aristóteles–, ni una doctrina sobre los objetos abstractos, sean conjuntos o números –tal es el platonismo con “p” minúscula. Sólo es, incidentalmente, una distinción entre propiedades, como la igualdad, y cosas que tienen propiedades, como los leños y las rocas. Quizá este aspecto de la obra de Platón sea particularmente atractivo para un filósofo contemporáneo, mas no fue la cuestión central para Platón.

Esencialmente, la filosofía de Platón es un planteamiento transmundano sobre la naturaleza de la realidad y sobre el papel de la *psyché* humana: una visión conforme a la cual el “mundo real” es un reino invisible, fuente de todo valor y de toda estructura racional. Tal es la razón por la cual Sócrates, en el *Fedón*, puede describir la filosofía como la práctica de la muerte. Pues la muerte significa que el alma huye del cuerpo y que como potencia retorna al espléndido reino de todo bien, toda verdad y toda belleza.

El *Fedón* constituye la mayor declaración de Platón a este respecto. Pero su repercusión viene después, en el *Teeteto* por ejemplo: “Es imposible que los males desaparezcan. Siempre ha de existir algo opuesto al bien. Pero los males no tienen lugar entre los dioses; necesariamente han de circular en esta región y bajo naturaleza mortal. Por consiguiente, debemos procurar huir de aquí hacia allá tan aprisa como podamos. Huir es asemejarse a lo divino en la medida de lo posible. Asemejarse equivale a volverse justo y pío con sapiencia” (176a).



Así, el *Teeteto* repite la concepción del *Fedón*. La virtud moral (representada por la presencia ética de Sócrates en los diálogos) y la sabiduría filosófica (representada en la dialéctica que se ocupa de las esencias que definen) son pensadas como el sendero que conduce al alma humana hacia el reino suprasensible, la divina región donde no hay mal alguno.

Ahora bien, ésta es esencialmente la visión del mundo propia del misticismo oriental, o de Plotino y la tradición neoplatónica. Sin embargo, es dudoso que "misticismo" sea la palabra adecuada en el caso de Platón. Lo que garantiza la *racionalidad* fundamental de su concepción es el papel de las matemáticas como medio de acceso privilegiado a la realidad. La importancia central de las matemáticas para Platón radica en que nos conducen lejos del reino sensible... Mas no demasiado lejos. No nos llevan a la magia o a las revelaciones no racionales, como sí es el caso en el neoplatonismo ulterior.

Quisiera sugerir que este sentido transmundano de la verdad y el significado, esta concepción de que cualquier cosa buena o real se sitúa en lo suprasensible, es el núcleo de la filosofía de Platón. La doctrina de las Formas y la distinción metafísica entre ser y devenir ha de ser entendida como la articulación racional de esta visión transmundana. Uno pierde el rumbo cuando *empieza* a pensar que Platón es alguien que ofrece una solución al problema de las entidades abstractas, o a problemas de filosofía del lenguaje o filosofía de la mente –una teoría de los conceptos o una teoría de los términos. Incluso es un malentendido pensar que comenzó por la ética, como ordinariamente se entiende.

Desde luego Platón es un filósofo total, y como tal se interesa por *todas* estas cuestiones –incluida la política. Sobre todo la política. Su interés vitalicio por la política y la reforma moral en la ciudad (reflejado en el *Gorgias*, la *República*, el *Político*, y en su obra final, las *Leyes*) es quizá el único hilo conductor en su filosofía esencialmente independiente de su preocupación transmundana. Mas la valoración dominante de la *República* como obra maestra de Platón puede ser equívoca para una comprensión equilibrada de su filosofía. La *República*, con su intensa preocupación por el individuo justo y la sociedad justa, es bastante mundana; uno puede ser ganado por la conjetura de Platón como personalidad escindida: un visionario metafísico que alterna con un reformador social –potencialmente un político y legislador. Pero aun en la *República*, el rey-filósofo

está ahí para fijar la unión de ambos reinos: el mundo de las Formas y el mundo de la ciudad.

La visión metafísica de Platón, la primacía de lo suprasensible, es parcialmente expresada en un pasaje muy breve del *Banquete*, hacia el fin de la lección de Diótima sobre el amor (como veremos en un momento). Pero halla su primera expresión total en el *Fedón*, en la discusión sobre la inmortalidad y la vida ulterior. La muerte y unión de Sócrates son elegidas por Platón como el momento para revelar su visión más profunda. Y no es un accidente que el *Fedón* proporcione además la primera declaración *sistemática* de la doctrina de las Formas. Así, la metafísica de Platón puede ser vista como una comprensión personal de lo que significaron la vida y la muerte de Sócrates.

Ahora bien, la concepción de Platón sobre la primacía del mundo invisible es la contraparte metafísica de la doctrina órfico-pitagórica del alma, con su promesa de liberación (reservada a los iniciados) por sobre el ciclo de los nacimientos. Únicamente esos "bichos raros" podían ser aliados espirituales de Platón en el mundo materialista y competitivo de la Atenas de los siglos V y IV antes de Cristo. No era un entorno social hospitalario para aquella visión transmundana. Desde aquí hemos de entender la cautela de Platón como autor. Esta previsión de un auditorio potencialmente hostil y poco receptivo nos ayuda a entrever una motivación retórica y estratégica en sus recursos usuales: la declaración indirecta y la invención de mitos, su contención inicial y su gradual y lenta exposición de la metafísica transmundana.

Esto nos lleva al segundo aspecto constructivo de mi interpretación: el enfoque literario.

No basta el presente espacio para estudiar en detalle los siete diálogos prolépticos, en los cuales Platón se sirve de la forma aporética para aprestar en su auditorio una mejor acogida de su metafísica central. De tal grupo únicamente me referiré al *Menón*, pero antes quisiera examinar brevemente esos dos diálogos que Platón compone como exposición introductoria de sus doctrinas centrales.

En efecto, la visión transmundana y la teoría de las Formas son mostradas al mundo por vez primera en el *Banquete* y el *Fedón*, quizá los diálogos escritos con mayor fuerza y dramatismo. Ambos, reunidos, conforman una pareja o un díptico. La escena del *Banquete* es una fiesta, que celebra la victoria de Agatón en el festival dionisiaco: aquí vemos a Sócrates rodeado de vida. En el *Fedón*, por contraste, lo hallamos en pri-

sión, ante la sombra de la muerte, entablando una conversación postrera sobre la inmortalidad –justo antes de que su propia vida expire.

En la fiesta de Agatón hay una serie de discursos sobre el amor. El discurso de Sócrates consiste en lecciones sobre el *eros* que ha oído de una sacerdotisa desconocida cuyo nombre es Diótima. En los escasos párrafos que cierran este discurso, Diótima revela los misterios finales del amor, en los cuales quizá el mismo Sócrates no está listo para ser iniciado. Esta revelación final es presentada como una jerarquía de amor, en cuya cúspide se allega la visión beatífica de la Belleza misma. “Existe, en algún lugar, una vida más valiosa para un ser humano, una vida que contempla la belleza misma.” No estamos aquí ante la doctrina de las Formas (en plural) sino ante la visión magnificante de un objeto metafísico único, la belleza como tal. Momentos después, un Alcibiades ebrio llega a la fiesta, y no se habla más de metafísica. (Se ha dado, apenas, un breve destello de la visión.) Más aún, no se dice palabra sobre ninguna *psyché* inmortal. Hablar sobre transmigraciones no sería visto con seriedad entre esta compañía mundana de alta sociedad. Con sumo cuidado, la exposición de Platón se adapta a su público ficticio.

En el *Fedón*, por otro lado, la atmósfera es completamente distinta. Tenemos aquí al círculo íntimo de camaradas de Sócrates. El diálogo entero es una discusión sobre el destino del alma, y la doctrina de las Formas es total y sistemáticamente presentada. Aquí es donde se describe a la filosofía como una preparación para la muerte, esto es, para el estado futuro de la *psyché* desencarnada, en unión con la realidad trascendente representada por las Formas metafísicas.

Entiendo que este montaje cuidadosamente dispuesto por Platón para la introducción de su filosofía central, en el *Banquete* y el *Fedón*, ha de ser visto como el producto de un plan artístico deliberado. No hay razón alguna para suponer que estos dos diálogos retraten una experiencia de conversión reciente por parte de Platón. Sugiero, más bien, ¡que venía preparando esto durante algún tiempo!

De hecho, hay muchas insinuaciones de su filosofía central (como doy en llamarla) en obras más tempranas. En el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates refiere a Eurípides: “¿Quién sabe si la vida es realmente muerte, en tanto la muerte es reconocida como vida en el mundo de abajo?” Ésta es una clara alusión a la concepción transmundana del alma. Con todo, no hay rastro de Formas o de metafísica del ser en el *Gorgias*.

El ejemplo más importante de escritura proléptica y anticipación doctrinal se halla en el *Menón*. Con claridad se da aquí una revelación parcial de la postura central que yace en la doctrina del aprendizaje como reminiscencia. La doctrina de la reminiscencia presupone la inmortalidad del alma (que no es en absoluto una idea griega tradicional), y atribuye conocimiento *a priori* al alma que transmigra. Mas no hay referencia a Formas en el *Menón*. Hemos de esperar al *Fedón* para enterarnos de que las Formas metafísicas son lo rememorado.

Conforme a la visión evolutiva, Platón habría trabajado la doctrina de las Formas después de haber escrito el *Menón* y antes del *Fedón*. No obstante, dicha asunción puede ser bastante arbitraria. Si vemos de cerca el argumento del *Menón*, descubriremos que, pese a no mencionarse, las Formas están definitivamente previstas.

En el *Menón*, la reminiscencia es introducida como respuesta a la paradoja de Menón. Y la paradoja de Menón es generada por el principio de prioridad de la definición. La prioridad de la definición es el principio según el cual uno debe saber antes lo que es *x* para saber algo acerca de *x*. Mas ¿cómo ha de empezar uno? En este punto nos topamos con la paradoja de Menón sobre la investigación: nunca puede empezarse a indagar puesto que se ignora lo que ha de buscarse; más aún, se ignora cómo reconocer lo buscado aun siendo el caso que uno lo haya encontrado.

La solución de Sócrates es la reminiscencia: uno ya sabe lo que es *x* pues todo ha sido aprendido en una existencia previa. Por consiguiente, sólo es preciso recordar. Mas ¿cómo nos ayuda esto? ¿Cómo se supone que la reminiscencia sea una solución a la paradoja de la investigación? ¿Cómo así pudo aprenderse algo en una vida previa? Si tal vida previa fue como ésta, la paradoja simplemente reaparece.

Vista como solución, de la reminiscencia se sigue que la existencia previa no fue una vida humana ordinaria, sino la experiencia de una *psyché* desencarnada en trato cognitivo directo con las esencias *a priori*. Para evitar la paradoja de *Menón*, los objetos de la reminiscencia han de ser ellos mismos esencias trascendentes e incorpóreas. En otras palabras, Formas platónicas. Por lo tanto, la metafísica y la epistemología de Platón están vinculadas por (aunque no directamente expresadas en) el argumento del *Menón*.

Si nos cuesta aceptar que Platón fuese capaz de escribir de forma tan indirecta –que pudiese ensayar en el *Menón* una conclusión que sólo habría de formular en el *Fedón*–, una sugerente comparación dentro del

mismo *Menón* puede convencernos. La reminiscencia es ilustrada por una lección de geometría, en la cual un joven esclavo no instruido aprende (o “recuerda”) cómo duplicar el área de un cuadrado. Sócrates le muestra que uno puede duplicar cualquier cuadrado construyéndolo sobre la diagonal. Dicha construcción ilustra asimismo dos importantes consecuencias matemáticas: (1) el teorema de Pitágoras (que el área de un cuadrado sobre la hipotenusa es igual a la suma de las áreas de los cuadrados sobre los dos lados restantes), y (2) la existencia de magnitudes inconmensurables, los así llamados números irracionales, pues la longitud de la diagonal de un único cuadrado es la raíz cuadrada de 2.

¿Por qué no menciona Platón estas verdades de semejante alcance en matemáticas? Pues porque escribe para un público diverso: espera que sus lectores más inteligentes y mejor informados piensen un poco por su cuenta. Similar es el caso en cuanto al vínculo entre la reminiscencia y las Formas. Así como alguien versado en geometría comprenderá lo que supone duplicar el cuadrado, así cualquiera familiarizado con la metafísica de Platón comprenderá lo que son los objetos de la reminiscencia. Por lo demás, el tratamiento incompleto de la reminiscencia en el *Menón* puede servir como ejemplo de lo que denomino escritura proléptica en los diálogos inmediatamente previos a la fase intermedia –también llamados “de tránsito”.

Me permito concluir ahora con un resumen de las ventajas que mi aproximación tiene respecto de la lectura tradicional, evolutiva, de los diálogos tempranos.

1. La contribución negativa está en que nos libramos de una historia insustancial: la versión pseudohistórica de la filosofía de Sócrates y el relato indocumentado del desarrollo intelectual de Platón.

2. La contribución positiva es doble. Ante todo, conseguimos una visión más unificada de la filosofía de Platón. Y pese a ciertos reajustes y refinamientos en la teoría de las Formas, conservamos asimismo la índole central de la perspectiva metafísico-transmundana en la obra posterior de Platón. (He citado el pasaje del *Teeteto* en torno a huir de los males por asimilación en lo divino. Aún más prominente es la visión trans-mundana en el *Timeo*, que repercute en el *Sofista* y el *Filebo*.) En segundo lugar, obtenemos una comprensión bastante más sutil de su pericia en la composición de diálogos. Después de todo, Platón tenía un problema. Por un lado, era un dramaturgo dotado, uno de los escritores más grandes que el mundo haya visto. Por otro lado, era un adepto de Sócrates, quien nada

dejó escrito mas hizo filosofía a través de cada palabra y aliento.

Platón mismo se sabía enterado de las dificultades y desventajas de comunicar el pensamiento filosófico en forma escrita. En el *Fedro* compara el libro con una estatua, que aparenta vida pero que siempre ofrece la misma respuesta ante cualquier pregunta. E insiste entonces en que el filósofo serio nunca ha de tomar en serio su obra escrita.

Conque tal era el problema de Platón. ¿Cómo podía emplear sus dotes literarias y transformar el mundo mediante el acceso a un auditorio más amplio –haciendo perdurar su mensaje– y mantenerse fiel a su sentido de la filosofía como intercambio vivo de ideas mediante la conversación –intercambio de preguntas y respuestas, argumentos y objeciones? Providencialmente tuvo a mano ese género popular que era la forma del diálogo socrático. Platón, y sólo Platón, transformó ese género menor (“conversaciones con Sócrates”) en una forma de arte mayor y en la expresión del pensamiento filosófico más elevado. Pero se mantuvo fiel a su herencia socrática al escribir sólo diálogos, y al bautizar a la forma más elevada de la filosofía con un término acuñado por él: *dialektiké*, “dialéctica”, que literalmente significa “el arte de la conversación”.

(Traducido del inglés por Martín Oyata, revisado por el autor)