

Raúl Gutiérrez, (ed.): *Los símiles de la República VI – VII de Platón*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, 200 pp.

Si bien es reconocida la enorme influencia que la filosofía platónica ha ejercido en la historia del pensamiento occidental, y aunque hoy en día se encuentra en todas partes un acuerdo sobre la necesidad de superar los problemas que la metafísica en general implica (cuestionando las tesis platónicas dentro de esa historia), los problemas que surgen al interpretar el pensamiento de Platón en su especificidad están muy lejos de ser solucionados. Platón ha sido considerado, desde diversos puntos de vista, como metafísico idealista, filósofo existencial, dedicado analista del lenguaje o hermeneuta. Esta disparidad en las interpretaciones es, en parte, producto de la época en que se dan y, por otro lado, fruto de problemas presentes en la obra platónica misma. Tales problemas pueden considerarse a partir de tres aspectos.

En primer lugar, como heredero y transformador de una larga tradición de pensamiento, es difícil considerar la influencia de la filosofía pre-socrática en Platón. Las discrepancias se centran en la relación con los eleatas. Algunos autores consideran que Parménides ejerce una influencia tardía en el pensamiento de Platón, atestiguada sólo a partir del diálogo que lleva su nombre. Otros, en cambio, se inclinan por considerar que Platón conocía ya la filosofía eleática desde que escribió los primeros diálogos, y en consecuencia pueden leerse consideraciones en torno a “el problema de la unidad y la multiplicidad”, y a problemas metafísicos en general, ya en el *Cármides* o en el *Lisis*. Entre otras cosas, esto hace difícil la relación que la *República* puede tener con diálogos posteriores (donde la influencia de los pre-socráticos es más obvia) como el *Parménides* o el *Timeo*.

En segundo lugar, Platón es considerado un autor influenciado por las enseñanzas –y la muerte– de Sócrates. Su influencia y su aparición como personaje principal de la mayoría de diálogos plantea diversos problemas. Los intérpretes modernos dividieron la obra platónica en tres etapas sucesivas, con una etapa inicial “socrática”. Algunos diálogos se acercan, según esto, al pensamiento del Sócrates histórico. Esta lectura ha sido puesta en cuestión recientemente, acentuándose cada vez más el aspecto literario de los diálogos. Así, por ejemplo, Charles Kahn ha remarcado –y para muchos dado a conocer por primera vez– la existencia de un género literario conocido como *Sokratikoi logoi*, cultivado por varios autores, entre

ellos Platón¹. Por otro lado, Thomas Szlezák ha tratado a Sócrates, ante todo, como un personaje de los diálogos: la encarnación del dialéctico². Una adecuada comprensión de la relación entre los contenidos filosóficos de los diálogos y su forma literaria constituye, de este modo, un problema esencial para la comprensión de Platón.

En tercer lugar, la filosofía platónica surge en un contexto marcado por una revolución en el ámbito de la cultura: el manejo sistemático de los medios escritos para la propagación del saber. Para la época de Platón, la escritura se propone como modelo de *paideia*, de manera explícita, en la educación diseñada por los sofistas³. Poner el conocimiento por escrito no consiste en una tarea inocente, más bien es una opción respecto de su contenido y del método para alcanzarlo. Si bien Platón es uno de los primeros autores en utilizar ampliamente el medio escrito, critica la escritura como medio de aprendizaje en el *Fedro*. El alcance de esta crítica es tal vez uno de los puntos que más disputas ha generado en los últimos años y que ha desembocado en la división en “escuelas” de interpretación. Algunos autores defienden la posibilidad de llegar, a través de los diálogos, al contenido de la teoría platónica en su conjunto. En la “escuela” de Tubinga se ha insistido en la crítica platónica de la escritura. Por testimonios indirectos, se remarca la importancia de una doctrina “no escrita” de Platón, punto de base para comprender los problemas y las aporías que los diálogos presentan. La naturaleza de esta doctrina y su relación con los diálogos ha sido comprendida de distintas maneras.

A estos tres problemas debe dar respuesta cualquier interpretación de la obra platónica. Ahora, quisiera entrar de lleno al examen de *Los símiles de la República VI – VII de Platón*. El libro recoge las actas del Coloquio Internacional “*Los símiles de la República VI – VII* como expresión fundamental de la filosofía platónica”, organizado por la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y celebrado entre el 8 y el 21 de septiembre del 2000. Salvo por la ausencia del texto de Juan Araos, “μη ἄτιμον τὸ φῶς (No vale poco la luz)”⁴, todas las contribuciones han sido publicadas en este volumen, incluyendo la de Francisco Lisi, quien por razones de fuerza mayor no pudo asistir al evento.

¹ Cf. Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, donde el primer capítulo está dedicado al examen de otros autores de diálogos socráticos.

² Cf. Szlezák, Thomas, *Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985.

³ Este tema ha sido tratado por Erler, Michael, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1987, sobre todo en el capítulo 2 de la primera parte.

⁴ Fue publicado en *Philosophica*, 22-23 (1999-2000), pp. 129-141.

Me parece que el texto presenta tres ventajas importantes: en primer lugar, aborda pasajes esenciales de la obra platónica, considerados como los aspectos fundacionales de la metafísica occidental; en segundo lugar, recoge las participaciones de intérpretes provenientes de diferentes “escuelas”, con lo que expresa las semejanzas y diferencias en el abordaje de los problemas filosóficos específicos; y, en tercer lugar, tiene como fuente uno de los pocos eventos que sobre la filosofía platónica en particular se han realizado en Latinoamérica, lo que convierte a nuestro texto en un instrumento de gran utilidad para ver los rumbos que las investigaciones están tomando en el continente.

Debido a la diversidad de los temas tratados, no se han realizado divisiones internas. Para poder comentar los textos, podríamos considerar dos líneas de argumentación (sin que eso signifique que no se traten a la vez otros temas en cada uno de los textos): interpretaciones que parten de los problemas literarios y las relaciones con otros diálogos, y aquéllas que se centran en las relaciones entre los diversos modos de conocer, sobre todo entre *diánoia* y *noûs*. Por cuestiones de espacio, vamos a comentar aquí el primer grupo, donde se encuentran los aportes de Thomas Szlezák, Peter Simpson, Raúl Gutiérrez y Charles Kahn. Sobre el segundo grupo, sólo haremos algunos alcances generales al final de esta reseña.

Charles Kahn ha puesto en cuestión la tesis de un desarrollo progresivo en tres etapas de la obra platónica, a partir de la crítica del alcance de los estudios estilométricos, que han determinado la interpretación moderna de Platón. Según Kahn, hay que tener en cuenta el contexto literario de cada diálogo para encontrar en él la perspectiva a partir de la cual es tratado un problema determinado⁵. En su ponencia, “¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente de los libros centrales de la *República*?”, descarta una explicación progresiva, que nos llevaría a concebir la reminiscencia como expresión del pensamiento todavía semi-mítico de Platón. La aparición de la reminiscencia en otros diálogos, incluso de la misma época, lleva a pensar más bien que se trata de problemas de exposición: “...lo que Platón tiene que escoger no es qué doctrina aceptar, sino más bien de cuál servirse en un diálogo específico” (p. 147). El intérprete debe explicar, entonces, cuáles son los motivos de esas opciones estilísticas. En este punto, se podría decir que los resultados de las investigaciones de Kahn y Szlezák (a quien parece referirse como el representante de la escuela de Tubinga) coinciden. Sin embargo, el siguiente paso en la argumentación

⁵ Cf. Charles, Kahn, o.c., p. xiv: “The task of the interpreter is inevitable compounded by the Fact that the exposition of Plato’s philosophy in the dialogues is deliberately indirect, ingressive, and incomplete.”

de Kahn es más problemático. Propone considerar las diferentes versiones de la teoría de la reminiscencia no como doctrinas filosóficas, sino como “figuras” (*schemata*). Parece ser que la filosofía platónica no se deja expresar en términos proposicionales: “El término ‘doctrina’ resultará muy estrecho [para caracterizar las posiciones platónicas en los diálogos], si por una doctrina damos a entender una tesis que puede ser expresada en forma proposicional” (p. 147). Las figuras (¿figuras literarias?) presentan temas generales. En el caso de los libros centrales de la *República*, las figuras del sol, la línea y la caverna exponen el tema de la cognición como visión. El tema de la cognición como reminiscencia no es tratado. El intérprete debe buscar la unidad subyacente a estos *schemata*, para poder comprender la obra platónica en su conjunto. Pero si la exposición proposicional no es aquella que corresponde a la doctrina platónica, si no es posible una formulación proposicional, ¿cómo se logra acceder a esa unidad subyacente? Sólo podemos llegar a enunciados de corte general, en el caso de la reminiscencia, por ejemplo, podríamos decir: “Lo que usualmente se llama aprendizaje es en realidad recuerdo del conocimiento adquirido por el alma en una existencia previa” (p. 150). Cómo suceda el conocimiento es algo que permanece inaccesible, puesto que los tres diálogos que tratan el tema (*Menón*, *Fedón* y *Fedro*) ofrecen distintas respuestas. Al carecer de algún criterio intratextual para favorecer una exposición, o algunos aspectos suyos, todas las presentaciones del tema se consideran como variaciones del mismo motivo. ¿Por qué no aparece entonces la reminiscencia en los libros centrales de la *República*? Porque en ellos el motivo central es la “visión cognitiva”, que se desarrolla en los tres similes, y que sirve para explicar tanto la educación del filósofo como su rol de “artesano” en la sociedad. Puesto que la idea del Bien es la fuente de todo conocimiento y valor, quienquiera actuar de manera inteligente necesita esa “visión”. La reminiscencia puede estar presente, no contradice las imágenes usadas por Platón, pero introduciría complicaciones innecesarias: “...es esencialmente por razones literarias o artísticas –porque su presencia confundiría las imágenes y le quitaría precisión a la alegoría– que la reminiscencia no tiene lugar aquí, y no por razones de consistencia filosófica” (p. 151). La diferencia entre *schemata* y estructura interna se revela como útil para corregir uno de los errores más difundidos en la interpretación de Platón: la consideración la *noesis* bajo el modelo de la observación física. Hay que diferenciar en cada caso el *tema* de la metáfora presentada. Platón “...evita una doctrina explícita que pueda ser fijada en una fórmula canónica” (p. 152). Y esto porque toda exposición sería siempre perspectivista, “encarnada”. La comprensión filosófica no se encuentra en ningún escrito, menos aun en una interpretación moderna. Así como, para Platón, la *noesis* o comprensión filosófica es distinta de una aproximación parcial, del *logos*

como definición concreta, Kahn considera que la comprensión misma del tema no puede reducirse a una exposición doctrinal, por ser ésta siempre parcial. Sin embargo, al no poder diferenciar una presentación respecto de otras, nos quedamos ante una pluralidad de variaciones, condenados a una oscuridad donde todos los gatos son pardos y todas las formulaciones de la reminiscencia, en principio, correctas.

Peter Simpson parece ir por esta línea en “Sócrates joven y anciano: del *Parménides* al *Fedón*”. Hace una lectura general de la obra platónica a partir de la biografía literaria de Sócrates. La diferencia entre ambos diálogos es de madurez. Comparando las diferentes actitudes que Sócrates va tomando, Simpson concluye que el Sócrates maduro formula la teoría de las ideas de manera que supere las objeciones hechas en la primera parte del *Parménides* (problemas como la posibilidad de comunicación entre las ideas, la unidad del conocimiento y cómo entender el ser de las ideas a diferencia del de las cosas). Toda esta exposición resulta bastante convincente y ocupa la mayor parte del trabajo. Sin embargo, hacia el final Simpson desea ir un poco más lejos. En el *Parménides*, Sócrates toma una actitud dogmática; en cambio, en la República las Ideas se introducen sólo como una hipótesis suficiente para que la discusión se realice: “Sócrates ha aprendido a ser cauteloso y no proponer, como los presocráticos, una teoría completa por su parte sin tomar en consideración el contexto dialéctico” (p. 117). Sócrates, en resumidas cuentas, se vuelve más abierto al diálogo. Por ello, la exposición de los símiles en la *República* implica que Sócrates no desea imponer su propia opinión, sino sólo ofrecer una teoría plausible: “El discurso mismo sobre el sol y sobre la hipótesis de la línea dividida es hipotético. Es un discurso hipotético sobre cuestiones hipotéticas” (p. 114). El hecho de que en los “diálogos tardíos” sean *Parménides* o el extranjero de Elea los principales expositores implicaría una cierta distancia entre sus teorías y las de Sócrates (Platón): “los eleáticos tienen por su parte una teoría definida que proponer. Sócrates, en cambio, no” (p. 118). La teoría de las ideas estaría encarnada en los contextos dialógicos de los cuales surge, y no puede independizarse de ellos. Hay una proximidad evidente con la hipótesis de Charles Kahn. Lo que no llega a convencer es esta separación más o menos tajante entre ambos métodos. Habría que revisar, en realidad, hasta dónde son o no dialécticas las discusiones de ciertos diálogos socráticos; por ejemplo, en el *Menón*, donde la última parte presenta cierto parecido con el método dialéctico tal como se expone en *Parménides* 135e-136a (no sólo debemos suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias, sino también suponer que esa misma cosa no es). Por otra parte, habría que ver en qué medida las tesis de *Parménides* en la segunda parte del diálogo afectan la hipótesis de las ideas. Si esto es así, la influencia que el método dialéctico tiene en la construcción de la teoría tendría que llevarla más allá

de las condiciones generales para el discurso, que es donde parece ubicarlas Simpson.

En el contexto de las relaciones entre los diálogos, Raúl Gutiérrez propone entender la estructura del símil de la línea como clave hermenéutica para el *Parménides* (“La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros”). Así, podría explicarse de manera concreta la unidad de forma y contenido en este caso, permitiendo una comprensión del texto más allá de la aporía con que termina. Para poder determinar mejor los alcances de este tipo de aproximación, recurre primero a un análisis del pasaje autobiográfico del *Fedón* y luego a la puesta en escena de la *República*, sobre la base de los estudios de Dorter y Szlezák. Ambos textos permiten encontrar características básicas del razonamiento dianoético y su relación con la *noesis*. Por un lado, la *dianoia* actúa formulando hipótesis (es decir, recurriendo a los *logoi* para salvarse de las aporías provocadas por la observación de la naturaleza, según el *Fedón*) y examinando la coherencia de las consecuencias que se siguen de ellas. El autor sugiere que esto puede caracterizar también la discusión entre Sócrates y Parménides durante toda la primera parte del diálogo. El nivel dianoético de la discusión se corrobora también por las críticas de Parménides, que muestran la falta de una fundamentación suficiente de la hipótesis misma: “...el error fundamental del joven Sócrates consiste, por consiguiente, en la cosificación de las Ideas o, puesto en términos platónicos, en confundir a la imagen con el original” (p. 129). La segunda parte del diálogo, entonces, correspondería a un esbozo de cómo dar cuenta de la hipótesis de las ideas, con lo cual tendría que alcanzarse un principio suficiente (según lo exige el *Fedón*), para que esto tenga éxito. El ejercicio dialéctico de la segunda parte se estudia a partir de un paralelo con la estructura de la investigación de la *República*, donde primero se realiza un ascenso hasta el principio del Bien, y luego un descenso que expone formas de polis y de alma cada vez más alejadas del principio. De manera semejante, las cuatro primeras hipótesis conducen a una adecuada comprensión de los principios (uno-multiplicidad ilimitada, uno y los otros que lo uno), para luego revisar en las siguientes una progresiva disminución de la realidad a medida que se niega la unidad. Este paralelo permite hacer una lectura positiva de la segunda parte: las aporías son producto de la incapacidad del interlocutor (el joven Aristóteles) para distinguir los diversos sentidos de la unidad. Resulta particularmente interesante el tratamiento de la primera hipótesis: a diferencia de interpretaciones neoplatonizantes, el uno se entiende aquí como uno parmenídeo, examinándose las consecuencias que se siguen en la propia escuela eleática (Meliso) y las que desprende la recepción sofista (Gorgias): “...Platón no procede, como los neoplatónicos, ἐξ ἀρχῆς, sino, como más tarde Aristóteles, ἐξ ἐνδοξῶν a partir de

opiniones recibidas” (p. 132). En el examen de las hipótesis, aparece un procedimiento dianoético (entendido ahora, a partir del mismo texto, como un proceso de separación, *Parménides*, 143a), que progresivamente va dando paso a una comprensión sinóptica de los resultados obtenidos, ejemplificada por el resumen de Parménides en la cuarta hipótesis.

El examen de cada una de las hipótesis es bastante detallado. Se trata, en primer lugar, de la imposibilidad de dar cuenta de la realidad a partir de un principio único, lo uno, aislado en sí mismo (primera hipótesis). No se puede explicar así la realidad, porque no se explica la multiplicidad ilimitada que es inherente a todo lo que es. Por ello, se requiere de otro principio, de los “otros que lo uno”. Estos otros que lo uno equivaldrían a la necesidad en *Fedón* 99b, junto a la causa, de “algo sin lo cual la causa no es causa”. A partir de la quinta hipótesis, se produce una progresiva negación de la unidad, que deja en claro cómo sin el uno como principio no puede haber nada. Los otros que lo uno no pueden, por su parte, ser, porque carecen de unidad. La lectura es muy sugerente y establece relaciones interesantes, sobre todo con la *República*. La puesta en escena del *Parménides* es entendida como el contexto que ubica la discusión inicial en un nivel dianoético. Sin embargo, lo que no queda claro es por qué, si en la *República* se habla de un solo principio, puede darse legítimamente un salto a dos co-principios en el *Parménides*. Aquí está operando una comprensión de la filosofía platónica que se apoya en las doctrinas no escritas. Este tema lo tocará directamente Thomas Szlezák.

El texto de Szlezák, “La idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón”, aborda la tan discutida incongruencia entre la tesis de la *República* y los informes de las doctrinas no escritas de Platón. Tras establecer las distintas posibilidades para superar este *impasse* (asumir un enfoque evolucionista del pensamiento platónico, apelar a una mayor autenticidad del testimonio escrito o de las referencias indirectas), propone considerar que no hay una oposición real entre ambas teorías (p. 92). La aparente disparidad de los testimonios se resuelve cuando examinamos la *República* como un drama. El personaje Sócrates encarna la figura del dialéctico, quien tiene un conocimiento superior al de sus interlocutores, que no son propiamente filósofos. La acción del drama se entiende como una “prueba de fuerza”, donde los interlocutores obligan a Sócrates a manifestar su opinión. Al principio, éste parece ceder, pero finalmente se resiste a dar a conocer su opinión sobre los temas fundamentales. Esto se debe a que la discusión misma se encuentra “dentro de la caverna”: “Sócrates se comporta ya aquí en el diálogo con Glaucón y Adimanto de un modo conforme con lo que él mismo postula para la praxis filosófica del futuro Estado ideal... se resiste a darle mayor información sobre la empresa de la dialéctica... y, en consecuencia,

tampoco discute con él aquello adonde conduce el ‘camino más largo’ de la dialéctica, la esencia de la idea del Bien” (p. 102). Si no se encuentra ninguna contradicción real entre ambas informaciones, no hay motivos para rechazar alguna de ellas. Si bien en la *República* el tema es el bien, no se señala que él sea la única causa; en el libro II se diferencia al Bien como causa de lo bello, recto y justo: “Esta búsqueda de la causa del mal simplemente no se lleva a cabo en la *República*” (p. 95).

La segunda línea de interpretación presenta una mayor diversidad de temas. Elisabetta Cattanei (“Las matemáticas en los libros centrales de la *República* de Platón”) intenta explicar por qué las matemáticas tienen el rol privilegiado de conducir hacia el conocimiento del Bien. La *dianoia* se muestra como la facultad que permite acceder al planteamiento de las relaciones entre unidad y multiplicidad sin caer en una concepción fisicalista de ambos. Por otra parte, las contradicciones que se manifiestan en la *dianoia* sirven de impulso al *noûs*, que cumple una función separadora (p. 67, la *noesis* ve lo grande y lo pequeño uno diferenciado del otro). Así se intenta determinar mejor qué se entiende por comprensión noética. Algunos textos entienden la *noesis* como “comprensión del propio no saber”, como señala Miguel Lizano (“Paradoja y aporía en el símil de la caverna”): “respecto del bien *toda alma...* se encuentra en la *aporía*: la tarea es conocer suficientemente aquello cuya esencia es el no conocerse suficientemente” (p. 44). La negatividad del saber dialéctico estaría expresada para él en la muerte de quien retorna a la caverna. La dialéctica, así entendida, no tiene lugar (p. 51). Sin embargo, este autor no toma en cuenta que hay un segundo retorno a la caverna, que provee a sus habitantes de imágenes correspondientes a la visión noética. Reduce, por tanto, la función del filósofo a la explicitación de la aporía en el diálogo. La aporía consiste en que no hay definición del bien que pueda abarcarlo. Francisco Lisi, en cambio, parece plantear el problema desde otra perspectiva. Para él, en “Bien, intelecto y demiurgo en Platón”, “lo importante en el proceso dialéctico es la intelección inmediata del bien que no su definición” (p. 165). Así, se explica que el Bien actúe, más que como una suerte de principio negativo, como causa eficiente, formal y final tanto del mundo inteligible como del sensible. El texto de Lisi intenta hacer comprensible, a partir de estas distintas funciones otorgadas al Bien, la relación especial que existe entre el Bien y el *noûs*. Otros textos intentan comprender la *noesis* a partir de las relaciones que pueden encontrarse entre Platón y Plotino. Así lo hace por ejemplo María Isabel Santa Cruz. La diferencia que se da en el símil de la línea en el ámbito de lo inteligible es una diferencia entre el matemático y el dialéctico. Este último utiliza un razonamiento de tipo discursivo, *dianoético*, para alcanzar la aprehensión del principio: “la filosofía es para Plotino –como para Platón– esencialmente dialéctica, esto es, un modo de saber discursivo o dianoético que

consiste en discernir y recorrer la compleja estructura del mundo inteligible para poder finalmente acceder a la aprehensión del principio último” (p. 181). De esta manera, se considera como válido para Platón lo que vale para Plotino, a saber, que no hay *logos* acerca de lo uno. En ese sentido, este texto niega afirmaciones que, por ejemplo, considera Szlezák fundamentales para su propia interpretación.

La división que hemos presentado para poder abordar el texto se revela ahora como ficticia. La posición de Cattanei está en estrecha relación con las conclusiones de los textos de Gutiérrez y Szlezák. Esto es una muestra de cómo en la interpretación de Platón la multiplicidad de perspectivas terminan complementándose y poniéndose en debate entre sí, y, desde este punto de vista, el texto que hemos reseñado parece mostrar muy bien esa pluralidad de problemas que se relacionan entre sí para constituir la filosofía platónica en su conjunto.

Gabriel García
Pontificia Universidad Católica del Perú