

Gutiérrez, Raúl (Ed.): *Los símiles de la República VI y VII de Platón*

Lima, Fondo Editorial PUCP, 2003.

Tengo el honor y el placet de presentar, en el marco de este XV Congreso Interamericano de Filosofía, que ha acogido el Coloquio de la Sociedad Platónica Internacional, el libro colectivo *Los símiles de la República VI y VII de Platón*, editado por el Dr. Raúl Gutiérrez en el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Aunque su asunto es, como dice María Isabel Santa Cruz, «uno de los temas más transitados y aún trillados de la obra platónica» (p. 169), sigue planteando los problemas más fecundos de esta obra, animadora en gran manera de la filosofía occidental en su conjunto. Una prueba de ello es el libro que hoy celebramos. Nacido del Coloquio Internacional celebrado bajo su mismo nombre del 8 al 21 de septiembre del año 2000, cuenta, entre sus autores, a algunos de los platonistas más conocidos de la actualidad y, en particular, a un grupo de platonistas latinoamericanos con grandes méritos en su haber. Imposible comentar cada una de las contribuciones que lo conforman: no lo permiten ni su admirable densidad, ni los pocos minutos que tengo a mi disposición. ¿Cómo obrar, pues, para hacer justicia a su riqueza? Sin duda, recomendando su estudio, que ha de sobreponerse a las dificultades que pueden ocasionar la penetración de sus análisis y el rigor de sus estilos. Solo a manera de incitación a ello, quisiera referirme, no a sus contenidos, sino a los problemas que abordan y dejan en cierto modo abiertos. ¿No es la filosofía y su historia mucho más fecunda como historia de problemas que como historia de respuestas? Para facilitar de algún modo mi presentación, dividiré los ensayos que conforman esta obra en tres grupos mayores: los que pueden considerarse como dilucidaciones de lo que A. S. Ferguson y N. R. Murray llaman «el Símil de la Luz», jalonado por las alegorías del Sol, la Línea

y la Caverna; los que desplazan su atención a otros *loci* de la *República*; los que vinculan los «símiles» con otros problemas mayores del pensamiento de Platón.

1

En el primer grupo incluyo los ensayos de Thomas M. Robinson, Miguel Lizano Ordovas, Elisabetta Cattanei y Raúl Gutiérrez. En su artículo intítulado «Linajes epistemológicos en la *República* de Platón» (pp. 15-24), T. M. Robinson reconstruye el linaje de varios términos clave para la intelección de la epistemología implícita en *Republica* VI-VII: εἰκασία, εἰκῶν y εἰκῶς, πίστις y δόξα, διάνοια, γνώσις, μάθημα y ἐπιστήμη. Luego se detiene en algunos de ellos, especialmente en los que Platón extrae, rechaza o transforma del poema de Parménides. Emblemático es el caso de νοεῖν, que es un verbo de proceso y no significa simplemente «conocer» en su estadio final, sino «llegar a conocer», «llegar a ser consciente». Sobre todo en este punto, Platón está en deuda con Parménides. En función de este significado particular de νοεῖν, en los símiles de la Línea y la Caverna, «cada estadio del ascenso, excepto quizás el primero, está marcado por un «proceso» que culmina en una conclusión epistémica» (p. 20). Acaso por esta razón, el primero de ellos, la εἰκασία, perdura de algún modo en cada uno de los demás. El problema que luego se plantea Robinson y deja de algún modo a nuestra investigación es el lugar de estos conceptos en la epistemología posterior de Platón y de sus seguidores.

Miguel Lizano Ordovas intenta destacar las «Paradojas y aporías en el símil de la Caverna» (pp. 37-51). Le preocupa, ante todo, el *status* epistemológico de πίστις. Crec que los prisioneros de la caverna, por ser «semejantes a nosotros», parecen gozar de πίστις y concluye de ello que este estado y εἰκασία no son dos estadios, como lo da a entender el símil de la Línea, sino dos elementos constitutivos del mismo estadio. Ello determina que los prisioneros gocen de cierta sabiduría, que consiste en la capacidad de conjeturar o predecir el porvenir, infiriendo sombras futuras de sombras pasadas (cf. 516c10-d2). En realidad, todo predecir es de sombras, pues no logra determinar si lo predicho resultará bien o mal. Esto significa que la εἰκασία no es exclusiva del primer estadio, sino que se extiende a todos ellos. Yendo más allá, ello indica que no hay estadios puros. Que, como sostiene Robinson, todos ellos se implican de alguna manera, en un conocimiento que es fundamentalmente

proceso. Así se explica que Lizano Ordovas identifique el cuarto estadio, la νόησις, con el retorno a la caverna. Y así sería «perfectamente coherente que este estadio cognitivo acabe con la muerte del ex-prisionero en manos de sus antiguos compañeros» (p. 50).

Elisabetta Cattanei analiza con admirable nitidez «La matemática en los libros centrales de la *República*» (pp. 53-72). Antes de abordar τὸ μέγιστον μάθημα (503^a1), el más alto objeto de estudio, propio del filósofo, los candidatos a serlo deben ejercitarse en μαθήμασι πολλοῖς (503e3), en varios tipos de objetos de estudios, sometidos a una especie de prueba de resistencia. Entre estos últimos están los μαθήματα matemáticos, abordados en el currículum del aspirante a filósofo-político. La gran pregunta que la autora se plantea es la siguiente: ¿cómo es posible que justamente la persistencia en el estudio de los μαθήματα matemáticos pruebe la capacidad de ascender a los μέγιστα μαθήματα, a los más altos objetos de estudio? ¿Por qué tienen el poder de hacer girar el alma «desde el devenir, hasta que sea capaz de alcanzar el ser y lo que del ser es más luminoso, e. d., el bien? A partir de éstas, se agolpan otras preguntas. Por ejemplo la que sigue: ¿a qué matemáticas alude Platón? Es una pregunta tanto más necesaria cuanto que Platón ha hecho una severa crítica de las matemáticas de su tiempo. Para responderla, es mejor remitir al lector a los diáfanos análisis de esta joven y ya conocida autora, tan a gusto en la matemática como en la filosofía de Platón.

Raúl Gutiérrez ha tenido la brillante idea de enfocar «La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica» (pp. 119-143) para el estudio de los diálogos. En un trabajo anterior ha sostenido ya que la analogía entre el *Parménides* y los símiles de la Línea y de la Caverna «es tal que la estructura misma del *Parménides* corresponde exactamente a la estructura del símil» (p. 120). Ahora bien, si éste se asume como clave hermenéutica, debe poder aplicarse a otros diálogos. K. Dörter lo ha aplicado a la «autobiografía intelectual» de Sócrates en el *Fedón*. Th. Szlezak la ha aplicado a la puesta en escena de la *República*. Estimulado por estos intentos, Gutiérrez vuelve al *Parménides*, que él aborda como un «juego» dialéctico. En este «juego», el presente del diálogo, tal como tuvo lugar entre Parménides, Sócrates y Zenón, es ubicado en la segunda parte de la Línea. La observación de Parménides sobre el "bello y divino impulso hacia los λόγοι" presente en el joven Sócrates sitúa a éste en el nivel de la

διάνοια. Dentro de él, el ejercicio dialéctico comporta dos movimientos: la *anábasis* (ascenso) hacia los primeros principios a través de las cuatro primeras hipótesis acerca de lo Uno (τὸ ἓν), y la *katábasis* (descenso) desde los primeros principios: una vez establecido lo Uno en sí y la Multiplicidad como los principios últimos de la realidad, se intenta verificar, por el absurdo, la visión de la realidad que resulta de la negación relativa (Hipótesis V) y absoluta (Hipótesis VI, VII y VIII) de lo Uno. Se le podría preguntar a Gutiérrez qué ocurre con la primera sección de la Línea: aunque alude a πίστις, que se haría presente gracias a la intervención de Zenón, se puede decir que, en su interpretación, no hay rastros de εἰκασία.

2

Entre los ensayos que desplazan la atención de los símiles a otros *loci* de la *República* están los de Raquel Gazolla, Nicole Ooms y Thomas Szlezak. Raquel Gazolla hace algunas «Consideraciones sobre la Ψυχή en *República* VII» y estudia, en particular, «el λογιστικόν del dialéctico». Su hipótesis inicial es que el alma tiene movimientos para conocer en función de los seres y sus diferencias. Quiere concentrar su atención en uno de esos movimientos, el λογιστικόν del dialéctico. Aunque no dilucida suficientemente el término 'λογιστικόν', parece que es el término que abarca διάνοια y νόησις. Su pregunta central es entonces la siguiente: «¿por qué el alma (...), en el uso del λογιστικόν (...), puede dispensar el λόγος como διάνοια, es decir, como decir-pensar-argumentar, y alcanzar, al final de la Línea, el θεωρεῖν sin λόγος?». En su intento de respuesta, que sería más promisorio si despejara los presupuestos de su problema, es interesante la vinculación del dialéctico con el φρόνιμος, es decir, con el sabio en el actuar. Habría que preguntar, sin embargo, si esta acepción de φρόνιμος, indudable en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, se halla ya presente en *República* VII.

En su ensayo «El Bien y la Explicación: Republica 465a ss» (pp. 73-85), Nicole Ooms intenta aplicar a la Forma del Bien un modelo de explicación presente en el *Fedón* y que ella ha analizado, sin duda, en su obra *Plato's Metaphysics of Explanation* (London, 1999). Según este modelo, *explanans* y *explanandum* (1) han de ser diferentes, sin ser opuestos; (2) tienen entre sí algún tipo de similitud; (3) constituyen un par ordenado. Después de analizar sus

características, Ooms se propone mostrar que en los libros centrales de la *República* reaparece el tipo de explicación propuesto por el *Fedón*, a la vez que es modificado de manera significativa. Se refiere para ello a la primera aparición del Bien a finales del libro V, y a la segunda, en el símil del Sol. En esta segunda aparición, el Bien aparece ante todo como una Forma más (repetiéndose entonces el esquema del *Fedón*), y luego como un poder explicativo del mundo eidético. La autora explicita este nuevo poder con ayuda de las categorías de jerarquía y estructura. El Bien explica: (1) el predicado «bueno» a nivel sensible; (2) la utilidad y el valor de grupos sensibles; (3) las propiedades de las Formas en tanto Formas. La Forma del Bien aparece de este modo como un *explanans* a nivel sensible e inteligible, mientras que las demás Formas lo son tan sólo a nivel de la sensibilidad. Y ello origina un nuevo grupo de problemas, fundamentales para la teoría de la explicación que Ooms propone: ¿por qué esta la ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, más allá de la esencia? Precisamente porque es menester que explique el ser de las Formas. Pero, nuevo problema: ¿explica *todo* la Forma del Bien? La respuesta es negativa. En términos de esta teoría, «ser omnिएxplicativo parece ser una mala noticia para un *explanans*. En efecto, explicarlo todo parece equivaler a no explicar nada» (p. 83). En esta llamativa teoría de la explicación, uno esperaría alguna atención al concepto de αἰτία, fundamental en el *Fedón* y que, sin embargo, parece pasar desapercibido en el ensayo de Nicole Ooms.

No así en el que Th. A. Szlezak analiza, con luminosa profundidad, «La Idea del Bien como ἀρχή en la *República* de Platón» (pp. 87-105). Szlezak empieza con estas tres afirmaciones de los libros centrales de la *República* sobre «el punto supremo del conocimiento»: (1) hay, para el género humano, un μέγιστον μάθημα; (2) tal es la Idea del Bien; (3) semejante a ella en el ámbito de nuestra experiencia es el Sol. Se puede objetar, en contra de ellas, que no constituyen una «teoría del principio», pues: (a) se exponen sólo como opinión de Sócrates; (b) no están fundamentadas; (c) están lejos de reflejar por completo la opinión de Sócrates. La respuesta de Szlezak es que lo que hace a una teoría no es nada de esto, sino «la conexión interna de sus proposiciones en relación con el mismo objeto» y que sean «expuestas con el propósito de explicar ese objeto en uno o varios de sus aspectos» (p. 89). En *República* VI-VII estas condiciones se cumplen a cabalidad. Podemos, pues, hablar, con respecto a

República VI-VII, de «la teoría de los principios». Una vez establecida, Szlezak la pone en contraste con «la teoría de los principios en la tradición indirecta» (pp. 89 ss). Imposible ni siquiera resumir en los límites de esta presentación una enseñanza en la que Szlezak es uno de los más ilustres maestros. Es claro, eso sí, que esta teoría no es idéntica con la del Principio de *República* VI-VII. Pero también es claro que están mutuamente emparentadas. La gran pregunta que se plantea no puede ser sino ésta: «¿cómo se relacionan ambas teorías entre sí?» (pp. 90 ss); ¿es una de ellas apta para corregir a la otra?; ¿o hay que abandonar una de ellas como no-platónica? Szlezak sostiene que, incluso si fueran incompatibles, aún no se podría desechar una de ellas. Quedan, pues, dos opciones: (1) si se acepta un desarrollo del pensamiento de Platón -no hacerlo sería dogmatismo- la teoría «monista» (de *República* VI-VII) sería la temprana, mientras que la «dualista» de los ἄγραφα δόγματα, la tardía; (2) si no se acepta aquél -y se acepta en cambio la incompatibilidad en cuestión- habría que elegir una de las dos. La tesis de Szlezak es que «no hay contradicción entre las dos teorías». Llama la atención, sin embargo, que, para defender esta no-contradicción, Szlezak no aluda siquiera a la ontología de los principios del *Viloso*, que es, a mi modo de ver, una teoría netamente «dualista» de los principios.

3

En el tercer grupo de ensayos de la antología que estoy presentando -el de los que vinculan los «símbolos» con otros problemas mayores del pensamiento de Platón- están los de Peter Simpson («Sócrates joven y anciano: del *Parménides* al *Vedón*», pp. 107-118), Charles Kahn, Francisco Lisi («Bien, intelecto y demiurgo en Platón», pp. 155-168) y María Isabel Santa Cruz. Por límites de tiempo, me referiré únicamente a los de Kahn y Santa Cruz, aunque no he dejado de analizar los de Simpson y Lisi. Charles Kahn se pregunta «¿Por qué la doctrina de la Reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?» (pp. 145-154). Creo que una pregunta análoga, aunque en sentido inverso, se podría hacer con respecto al *Menón*: ¿Por qué falta en este diálogo la teoría de las Formas? A la pregunta de Kahn responde la «explicación progresiva» que, al escribir la *República*, Platón ha abandonado ya la concepción del conocimiento innato, adquirido en una vida anterior, y adoptado la de la intuición noética, accesible mediante la dialéctica. Pero Kahn no acepta la

«concepción genética». Según él, la concepción noética del conocimiento se da ya antes de la *República*, en el *Vedón* y en el *Banquete*, y la teoría de la Reminiscencia no ha sido abandonada al momento de redactar la *República*. Lo que hay, entre estos diálogos, no es tránsito de una epistemología a otra, sino «un pluralismo de puntos de vista» (p. 147), cada uno de los cuales es utilizado con distintos propósitos, dentro de contextos específicos. Lo que Platón quiere salvar a toda costa no es ni siquiera la teoría de las Formas, sino una visión de la realidad como eterna e inmutable, es decir, «una visión parmenídea del ser» (p. 147). La tarea del intérprete es entender cómo un contexto particular determina la opción de Platón, sea para marginar la intuición de las Formas en el *Vedón*, sea para excluir la teoría de la Reminiscencia de *República* VI-VII. En suma, «necesitamos repensar el *status* de las doctrinas filosóficas en el trabajo de Platón» (p. 147). Kahn señala las condiciones para ello. Muestra luego que no hay incompatibilidad lógica entre conocimiento como visión y conocimiento como reminiscencia. Y establece esta regla hermenéutica, cara a los partidarios de la unidad del pensamiento de Platón: mientras que la interpretación *literaria* estudia lo diverso en su diversidad, la *filosófica* busca la unidad de conjunto. El filósofo debe saber, con Heráclito, que la unidad de fondo no suprime las diferencias de superficie. ¿Por qué, pues, no hay ninguna mención de la reminiscencia en los libros centrales de la *República*? Kahn cree que es más fácil decir por qué aquella no tendría cabida dentro de éstos. La presencia de la TR en *República* VI-VII «sólo podría distraer de la armoniosa metáfora de la visión que unifica este gran texto central» (p. 151). Su ausencia se debe, pues, a razones literarias o artísticas, de ninguna manera a razones de carácter filosófico.

El último ensayo de este tercer grupo y de la obra que nos ocupa en su conjunto es el de María Isabel Santa Cruz: «Dialéctica y Dianoia en la *República*. Lecturas plotinianas de Platón» (pp. 169-187). Pocos como ella están en capacidad de obsequiarnos con estas «lecturas plotinianas». Se propone hacer ciertas «consideraciones en torno a la caracterización» que hace Platón, tanto en el símil de la Línea como en el de la Caverna, «de la dialéctica y de sus relaciones con el proceso dianoético», y lo hará apoyándose en *Enéadas* I, 3-5, que puede leerse como «una exégesis integradora de la caracterización de la dialéctica (...) en la *República* y en el *Sofista*» (p. 169). Quiere mostrar que en esta doble caracterización hay «una suerte de tensión», bien advertida por Plotino.

Empieza, pues, señalando las imprecisiones terminológicas de Platón en cuanto al uso de 'διάνοια'. Luego recuerda que Platón no define en qué difieren los objetos de διάνοια y de νόησις, sino que atiende únicamente a sus diferencias de procedimiento. Después de ello, Santa Cruz pasa a la «exégesis plotiniana de la concepción platónica de la dialéctica» (p. 171), no sin antes señalar: (1) el modo en que Plotino enfrenta a sus predecesores, particularmente a Platón; (2) cómo los lee; (3) la naturaleza del método filosófico que les aplica. Sobre todo este tercer punto muestra que la originalidad de Plotino se manifiesta principalmente «a través de las interpretaciones de los textos sobre los que se basa». Ante estas reflexiones, no se sabe qué admirar más, en el ensayo de Santa Cruz: si su envidiable familiaridad con el pensamiento platónico, o la manera en que maneja los textos del mayor de sus intérpretes antiguos. Lo mejor es dejar la decisión a sus lectores, como hay que hacerlo también ante las otras contribuciones de esta obra en su conjunto, que, por varios de sus autores, puede considerarse como una verdadera antología de la exégesis de Platón.

Como miembro de la Sociedad platónica Internacional y de la recién fundada Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA), celebro la aparición de esta hermosa obra en un país de nuestra América. Si la situamos a continuación de los resultados del Primer *Symposium Platonicum*, que se celebró en la ciudad de México y fue el origen de la Sociedad platónica Internacional, y de los que trajo consigo el Coloquio *Gorgias-Menón*, celebrado en Guadalajara del 26 al 29 de noviembre del 2003, podemos reclamar, para los estudios platónicos en América Latina, la «mayoría de edad» que Francisco Romero reclamaba, hacia 1942, para la filosofía que se hace en nuestro sub-continente. Mi deseo es que el Coloquio Platónico que estamos celebrando en la ciudad de Lima sea un nuevo peldaño en la escala ascendente hacia el saber de qué es y cuáles son los alcances de la filosofía de Platón. Por lo pronto, es de buen presagio que varios platonistas latinoamericanos hayan alternado con evidente dignidad con sabios consagrados como Thomas M. Robinson, Thomas A. Szlezak y Charles Kahn.

Francisco Bravo
Universidad Central de Venezuela