

INTRODUCCIÓN

CAMINOS PLATÓNICOS

*Der Weg jedoch, den noch die Griechen gingen,
der schwerere Weg also, wird vermieden: «durch das
Philosophieren selbst zur Philosophie zu kommen».*

Heidegger 1992, 155.

En un conocido pasaje del *Parménides* se recomienda a un jovencísimo Sócrates que es preciso recorrer todos los caminos para dar con la verdad (*Parm.* 136e). Recorrer todos los caminos. A cualquiera que se haya aventurado a hacer algún trecho largo andando –¡y qué hay más largo para cada cual que la travesía de su propia vida y de su pensamiento!– no se le descubre nada nuevo si se le dice que todo camino está lleno de posibilidades, algunas apenas incoadas y otras aparentemente clausuradas; que, en ocasiones, girar a la izquierda en vez de a la derecha implica tener que volver sobre los propios pasos e iniciar un nuevo comienzo. Que tal fuera el espíritu de los platónicos respecto de la indagación filosófica, queda bien apuntado por la indicación reiterativa que encontramos en los textos de Aristóteles, el más conocido discípulo de Platón: «intentemos un nuevo comienzo», «volvamos al inicio». Y no es únicamente que se busque un nuevo camino, sino que esa nueva pesquisa no cancela ni borra la anterior. La razón de este proceder quizá se encuentre en que, en ese primer camino, que parece que no ha llevado a la meta, también hay una ganancia conceptual que no conviene destruir y que posibilita los siguientes giros o desvíos. Es decir, que no se

trata de hacer *tabula rasa* cada vez, sino de cargar con la experiencia y con los aperos –con los trofeos conseguidos en lucha limpia, y también con las derrotas– para seguir por otra desviación. Al final parece como si la verdad no estuviera al final, sino en el mismo camino, en ese que se recorre una y otra vez, pero que en cada ocasión ayuda a descubrir cosas nuevas. Porque a fin de cuentas, lo que se pone en juego en la búsqueda de la verdad es *praxis* y, en cuanto su fin es inmanente, la *praxis* revierte sobre el mismo sujeto, no es una meta externa que deba ser alcanzada.

Platón inmortalizó ese volver a empezar como solo él podía hacerlo, con una metáfora soberbia: la de una *segunda navegación o segunda singladura* (*deuteros plous*) (*Fedón* 99c-d). Se trata de una expresión, tomada del arte de los marinos, para referirse a la necesidad de usar remos para llegar a puerto cuando no hay viento favorable. Alude a un viaje quizá menos perfecto, más lento y dificultoso, pero más seguro. La filosofía comienza propiamente cuando se adentra en una segunda navegación, al despertar de la ilusión del viento favorable, de los caminos fáciles y rectos.

Cada escrito platónico inaugura lo que ha querido ser siempre la filosofía: cuestionamiento sobre nosotros mismos y sobre lo que nos rodea, sin tomar atajos ni sucumbir ante las ilusiones cómodas que invitan al descanso del pensamiento. Una de las cuestiones que, a mi juicio, hace a Platón más cercano a la filosofía contemporánea es la preocupación por qué sea la filosofía, por sus posibilidades y por su destino. Esa inquietud se hace mucho más acuciante, aunque no exclusiva, en los llamados diálogos tardíos. Frente al descrédito que tenía la filosofía para sus contemporáneos –como para los nuestros, no nos llamemos a engaño– Platón se preocupa por su esencia y su destino. El *pathos* de la filosofía radica en buscar siempre su propio principio, su origen. Así comienza el proyecto moderno. Pero así también se inauguró el proyecto primigenio que hoy llamamos sin más filosofía. El mito moderno del nuevo comienzo simplificó –al menos fuera de los círculos especializados– las complejidades, los caminos, desviaciones, pasos errados, victorias y *detours* del pensamiento antiguo. Quizá por ello, por un afán de justificación histórica que late en quienes nos dedicamos a la historia de la filosofía, quisiera aquí contar otra historia. Según esta narrativa, confío en que nos descubramos, también nosotros ilustrados del siglo XXI, contemporáneos de Platón. Como ha visto Reale, Platón «ha madurado extraordinarios conceptos de avanzada, con intuiciones generales que

llevan en germen algunas verdades que solo maduraron (...) en el s. xx». (Reale 2001, 36).

¿Por qué escribir sobre los diálogos de Platón hoy? Parto de la convicción de que el filósofo ateniense es un contemporáneo de todas las épocas, en la medida en que cada una de ellas lo lee desde sus preocupaciones y, así, entra en diálogo y discusión con él. Pero quizá lo sea de una manera más aguda de la nuestra. Muchas de las preocupaciones contemporáneas aparecen ya intuidas, esbozadas y discutidas en Platón: el lenguaje, la imagen, la copia y el original, la escritura, la relación entre el sujeto y su pensamiento, por mencionar solo algunas cuestiones de las que se tocan aquí. Es cierto que toda época proyecta sus preguntas en Platón. Y ese interés muestra la vitalidad de un pensamiento que está en capacidad de entrar en diálogo con todas las épocas. Si bien la afirmación de Whitehead de que toda la filosofía es una nota a pie de página de Platón se repite hasta la saciedad, eso no la hace banal. Por señalar solo algunos ejemplos, el Renacimiento hizo una lectura neoplatónica, sistemática de Platón. El Romanticismo encontró en la unidad de forma y contenido de los escritos platónicos algo de su propia sensibilidad. Después de la Segunda Guerra Mundial, ingleses y americanos, en un contexto neo-kantiano, se fijaron más en la filosofía como método o lenguaje común, haciendo énfasis en los rendimientos de leer a Platón desde los métodos y estrategias de la filosofía analítica. Gilbert Ryle (1960) llegó a afirmar que los intereses platónicos de los últimos diálogos coinciden con los de los padres fundadores de la filosofía analítica moderna. El final del siglo xx y el inicio de este han visto una vuelta a Platón desde una visión más holística, si se quiere, que recupera –a veces de forma inconsciente– el aliento que Schleiermacher infundiera a los estudios platónicos en el Romanticismo. Interesa ahora no solo Platón, el filósofo, sino también sus incursiones en temas políticos, artísticos, literarios, pedagógicos, etc.

Una de las dificultades que presenta cualquier trabajo sobre Platón es que el peso de la tradición hace que confiemos en conocer las preguntas y las respuestas. Tanto hemos escuchado hablar del pensamiento platónico, que nos fiamos de que lo dominamos o, al menos, lo reconocemos. Y, como ha experimentado cualquiera que se adentre en un diálogo platónico sin hacer caso de los prejuicios del platonismo, a la hora de leer a Platón no se pueden suponer las respuestas, pero ni aún siquiera las preguntas. Si en toda lectura filosófica es menester ejercer el pensamiento crítico e intentar

al menos hacer consciente los propios prejuicios, en el caso de los diálogos platónicos, acudir a ellos con preguntas y respuestas ensayadas de antemano los convierte en superfluos. Son precisamente los matices, la riqueza, la complejidad del diálogo, parte –y parte sustantiva– de su significación filosófica. Se cuenta que Platón le había dado a Aristóteles el sobre-nombre de «El lector» (*anagnōstēs*), quizá porque era un visitante asiduo de los textos escritos, incluidos los suyos. En efecto, en el corpus del Estagirita hay varias referencias a los diálogos de Platón, y resulta interesante ver cómo entra en discusión especialmente con esos textos escritos, y, por ejemplo, no reporta haber preguntado o debatido las cuestiones con el mismo Platón (Irwin 2019: 83; Düring 1957: 98), si bien en algún momento sí se refiera a las llamadas doctrinas no escritas.

En todo caso, el que los diálogos hayan sobrevivido completos responde al estudio asiduo que se dio a esas obras en la Antigüedad y al afán por preservarlos libre de corrupción. Esto es, al valor y a la notoriedad que tuvieron los diálogos platónicos, en cuanto textos literarios, desde el inicio. En efecto, dentro de los escritos de la antigüedad, los diálogos platónicos son casi una anomalía, al haber sobrevivido sin ser mutilados, a diferencia de casi todos los demás textos de la antigüedad filosófica. Quizá no se trate solo de una jugarreta del hado, sino que, desde siempre, se vio en la unidad dramática de los diálogos algo que vale la pena conservar y que no puede ser fragmentado. La tradición platónica –prácticamente continua desde las escuelas griegas hasta nuestros días– ha cristalizado en que los textos hayan llegado hasta nosotros de esa forma.

Si la escritura de los diálogos fue una decisión consciente –y qué duda cabe– tuvo que ser una opción meditada, porque ya la filosofía tenía para el siglo V otros formatos para ser expresada: además de los poemas, los tratados *Sobre la naturaleza* de los presocráticos (o *Sobre la verdad*, como en el caso del sofista Protágoras o *Sobre los nombres* como en Antístenes, por citar dos ejemplos). En dichos tratados, cada pensador, como sucede hoy en día, quiso exponer, de la manera que consideró más clara, su visión de las cosas: cuál es el *archē* de todo lo que hay, cómo ha llegado a ser el actual estado de cosas, si Parménides tiene razón, qué es la verdad, si los nombres responden a la naturaleza de las cosas, etc. Por fragmentarios que sean los escritos que tenemos de los pensadores anteriores a Platón, puede verse en ellos la intención –la misma que nos anima hoy al escribir filosofía– de exponer una

teoría y, con las herramientas disponibles, persuadir argumentando a favor o en contra de una tesis.

Ahora bien, tal no parece ser –al menos directamente– el principal objetivo que persigue Platón al escribir diálogos. Como ya viera Gadamer, en su texto germinal sobre el *Filebo* de 1931, una contradicción dialéctica no es la contraposición de una opinión con otra contraria. La dialéctica se constituye precisamente cuando la misma razón ha de otorgar validez tanto a una opinión como a su contraria: cuando la cosa muestra internamente su contradicción (Gadamer 2000, 33). A esa estructura de la racionalidad es a la que quieren responder los diálogos que, por ello, no son el despliegue de un pensamiento ya formado, que se expone para ser validado o refutado según la lógica de nuestras discusiones filosóficas.

Cabe preguntarse si es casualidad que la lectura de Platón haya oscilado tradicionalmente entre paradigmas contrarios, siguiendo un movimiento pendular (Gill 2006; Press 1996 y 2018). La más antigua quizá sea la contraposición entre un Platón dogmático y un Platón escéptico. Si bien la interpretación predominante de Platón a lo largo de la historia ha sido dogmática –es decir, aquella que afirma que su filosofía es un cuerpo sistemático de doctrinas– siempre ha habido espacio para una lectura escéptica. No sería una interpretación descabellada, porque ya la misma deriva escéptica del platonismo antiguo sugiere que preocupaciones de ese orden están presentes en los escritos de Platón. En efecto, las lecturas escépticas de Platón enfatizan el final aporético de muchos diálogos, incluido el *Teeteto*, un diálogo tardío, escrito después de los grandes diálogos «dogmáticos» del período medio. ¿Es posible un tercer camino entre el Platón dogmático y el Platón escéptico? Considero, sin embargo, que la disyuntiva entre el Platón dogmático y el Platón escéptico es ilegítima. El escepticismo gira en torno al concepto de dogma, en cuanto que se define esencialmente como una posición anti-dogmática (Press 1996, 508). Por ello, no hay que optar entre el Platón dogmático y el Platón escéptico. Hay una tercera vía, y es el Platón filósofo, en el que el escepticismo se toma en serio y se vence desde dentro. Como han visto Llano e Inciarte para nuestro tiempo, «es necesario hacerse cargo de las razones del escepticismo y procurar incorporarlo... no se trata de vencerlo sino de sobreponerse a él» (Inciarte y Llano 2007, 17). Ese desafío también lo tuvieron que sortear los clásicos, y más en concreto Platón, en relación con la postura pragmática de los sofistas, que si bien aún no habían

desarrollado el escepticismo de escuela, ya lo habían abrazado vitalmente. Una de las ideas que quiero defender a lo largo de este libro es que esa contienda con el escepticismo no es epocal, sino que responde a la estructura interna de la metafísica, al tejido del pensamiento mismo.

En cuanto a los paradigmas interpretativos, es referencia obligada hablar también del antagonismo entre la visión sistemática y la lectura evolutiva del pensamiento platónico. Buena parte del esfuerzo académico por décadas se concentró en la búsqueda de la cronología y secuencia de los diálogos; ya fuera en el orden de composición, en el orden dramático y/o el orden de lectura previsto por Platón. Detrás de dichas preocupaciones latía el interés por defender alguna de estas dos posturas contrapuestas: si debía hablarse de un pensamiento sistemático en Platón –consistente y unitario a lo largo del tiempo– o, si más bien, debía proponerse una visión desarrollista de su pensamiento.

La dificultad a la que intentan responder ambos modelos es palmaria: hay en el corpus platónico evidentes inconsistencias y posturas distintas –e incluso aparentemente contrarias– respecto de los mismos temas. A partir del siglo XIX, se desarrollaron fundamentalmente dos modelos hermenéuticos para intentar dar cuenta de dichas discordancias. Por un lado, puede hablarse de un primer modelo unitario u holístico –también llamado contextualista– inicialmente propuesto por Schleiermacher (1804-1828), que hace énfasis en la consideración del contexto de cada diálogo y también en su relación con la totalidad del corpus. Se trata de un enfoque orgánico, al que podría aplicarse el llamado principio analógico propio de los estudios exegéticos bíblicos. La posición unitaria o contextualista fue considerada durante algún tiempo obsoleta (por su filiación continental, al menos en la tradición analítica), sin embargo, volvió a ganar terreno a partir de los años noventa (Kahn 1996). El enfoque contextual busca tomarse en serio la forma dialógica: no es conveniente ni deseable separar los argumentos de un diálogo, sino leer las conversaciones en su contexto.

Otra alternativa hermenéutica es el modelo histórico evolutivo, que puede retrotraerse hasta K. F. Hermann (1839), y que adopta una lectura orientada a la evolución biográfica intelectual en las obras. El punto de partida para establecer las coordenadas de dicha evolución es la distinción en las obras platónicas del Sócrates histórico y del Sócrates literario de Platón. En función de la cercanía o lejanía de los diálogos respecto de las supuestas

posiciones del Sócrates histórico, sería posible trazar una cronología y así se resolverían las inconsistencias. Tal aproximación fue vinculante durante muchos años y ha dejado su impronta en la imagen de Platón que transmitimos en las universidades, si bien hoy en día no es la predominante. Parece que la esperanza de poder establecer una cronología de las obras de Platón que permitiera comprender su desarrollo intelectual –bien para superar las inconsistencias aparentes, ubicándolas en momentos distintos de la evolución de su pensamiento, bien para mostrar cómo las doctrinales principales se mantenían, según el esfuerzo unitario– se topa con dificultades casi insalvables.

Ya hace décadas, H. Thesleff (1982) hizo notar cómo Platón reescribió sus diálogos hasta el final. La misma historia de los estudios platónicos muestra que en casi ningún caso es posible determinar la cronología absoluta de los diálogos. El gran problema que enfrenta el enfoque evolucionista está en que no parece posible una datación cronológica absoluta de los diálogos, condición *sine qua non* para defender con éxito la interpretación evolutiva. Así, solo queda la posibilidad –en algunos casos– de establecer una cronología relativa, como ocurre en los diálogos que consideraremos aquí, adscritos tradicionalmente al período tardío según la concepción evolutiva. Considero que el paradigma de evolución intelectual –que con la imagen del *enfant terrible* explica el progresivo y lineal alejamiento de las posturas del discípulo respecto del maestro– no funciona con Aristóteles respecto de Platón, como tampoco funciona con Platón respecto de Sócrates. La vida filosófica de los socráticos estuvo marcada por el debate intenso y por la apertura a pensar las cuestiones una y otra vez, sin dar por zanjada ninguna discusión. Sin embargo, a pesar de que la visión evolutiva no es acriticamente sostenible ya, sí ha dejado como huella una mayor conciencia del carácter histórico del pensamiento platónico.

En todo caso, esta larga discusión ha dejado de manifiesto que los textos de Platón no pueden tratarse como exposiciones sistemáticas del pensamiento platónico. De ahí que no parece factible adscribir las opiniones de los interlocutores de los diálogos a Platón y, por tanto, se hace difícil hablar de un desarrollo evolutivo de su pensamiento para justificar la diversidad de posturas (Frede 1992). Y tampoco puede darse por supuesto que Sócrates sea, sin más, un vocero de las opiniones de Platón (Corlett 2005; Regali 2005). Por lo demás, este punto de vista resulta consistente con un rasgo

reiterado en los diálogos: que Platón no aparezca nunca en escena y así evite que se le adscriban las opiniones expuestas a él.

También tiene resonancia en los estudios platónicos la brecha entre analíticos y continentales; en concreto, en la tercera contraposición que quería mencionar: entre el Platón filósofo y el Platón literario. Como un cierto apéndice al modelo unitario, el método y las herramientas de la filosofía analítica han contribuido al desarrollo de los estudios platónicos en el siglo xx. Sin embargo, sin demeritar dicha empresa, esta ha traído como consecuencia una visión unilateral de los diálogos, en la que la atención se centra en los argumentos (preferentemente formalizables) de los diálogos. A este estado de cosas han contribuido también los planteamientos neo-kantianos en los estudios platónicos, que privilegian los diálogos socráticos o de juventud, en los que no aparece con fuerza la trascendencia extra-mundana típica de los diálogos de madurez. Si bien la atención a la estructura y validez lógica de la argumentación es importante en la lectura de Platón –como en la de cualquier filósofo–, no es la única aproximación valiosa y, desasistida de otras estrategias y de otros horizontes, puede resultar al final simplista, como se ha denunciado desde el mismo ámbito analítico, por ejemplo por Vlastos (1971). Los diálogos platónicos son maestros en complejidad: en presentar otros factores –que deben ser considerados también filosóficos– más allá de las cuestiones lógicas y argumentativas.

La confrontación entre los enfoques dogmáticos y escépticos, unitarios y evolutivos, o literarios y filosóficos, ha resultado en discusiones en ocasiones estériles, como suele ocurrir cuando la filosofía se presenta como un debate entre posturas claramente delimitadas. Los estudios platónicos siguen dando cuenta de esta diversidad de enfoques, que aún siguen vigentes, si bien estas contraposiciones no son ya dominantes. Lo que sí muestra esta corta (y por ello acaso injusta) presentación es que interpretar a Platón es interpretar el sentido y el método de la filosofía.

Ciertamente en los últimos años, la atención se ha desplazado hacia los aspectos más literarios de los diálogos, así como a la conexión entre dichos aspectos y la argumentación filosófica. Si la segunda mitad del siglo xx había estado marcada por una atención preferente a los aspectos ontológicos del pensamiento de Platón –presente sobre todo en los llamados diálogos tardíos, tanto en el ámbito alemán, bajo la influencia de la lectura heideg-

geriana, como en el ámbito analítico anglosajón–, desde la última década del siglo pasado, dichas lecturas han dado paso a una interpretación más literaria y dramática de Platón. Interesan ahora asuntos que tienen que ver precisamente con esas características dramáticas y literarias, que parecen cuestionar que Platón hubiera querido comunicar doctrinas ya establecidas. En esa medida, también ha sido abandonado el empeño de determinar la secuencia de composición de los diálogos. Los elementos fundamentales de esta nueva aproximación son el intento por interpretar los diálogos en atención al contexto, así como buscar una concepción de la filosofía platónica que no caiga en la disyuntiva de lo dogmático *versus* lo escéptico. Este «nuevo platonismo» lee los diálogos dialógicamente, reconociendo que los aspectos literarios y dramáticos son constitutivos de la filosofía platónica. Si bien los estudios en esta línea han crecido exponencialmente en los últimos años, no sucede así decididamente en la literatura en español. De acuerdo con ello, uno de los objetivos que me propongo aquí es sacar a la luz el rendimiento filosófico argumentativo de algunos aspectos literarios en los diálogos y contribuir a esta conversación.

Es inevitable recordar que el tópico de la condena de los poetas de la *República* ha tenido una fuerza inusitada en la imagen de Platón. Más allá de la paradoja de que dicha condena ocurra precisamente en una obra dramática, persiste la idea de que Platón es enemigo de los poetas, y que en los diálogos tardíos prácticamente abandona la forma dramática, de modo que estos podrían ser traducidos a tratados o ensayos. Ahora bien, la lectura atenta de esos diálogos confirma que tal opción no es posible. Las cualidades dramáticas de los últimos diálogos son fascinantes. La tensión entre filosofía y poesía –testimoniada por el mismo Platón como un rumor sobre una antigua disputa (*Rep.* 607b-c)– recorre todos sus escritos.

Cabe siempre el peligro de enfatizar el aspecto artístico de los diálogos hasta el punto de terminar convirtiendo el platonismo en un filosofar vacío o en mera literatura, como ya temiera Tigerstedt (1977). Sin embargo, considero que la alternativa no es abandonar la consideración de los aspectos dramáticos. Como puede ya verse, mi hipótesis es que, en la forma artística de los diálogos –en la misma ficción que son–, se presenta ya una concepción de la filosofía. Platón, el gran crítico de la escritura, sabía lo que sería de sus diálogos. Y aún así, escribió. Por eso, ellos mismos son reflejo, imagen, sombra, de su proceder. No es que considere, en línea con la escuela de Tubinga,

que haya en los diálogos llaves y puertas escondidas a las doctrinas secretas que estarían en otra parte y podrían conceptualizarse y expresarse de otra manera, como tendré ocasión de mostrar. Si bien Aristóteles habla de doctrinas no escritas platónicas, dejo a otros la labor detectivesca de rastrearlas en los platónicos de tiempos posteriores.

Ciertamente, la filosofía no siempre se escribió en las formas que conocemos hoy, como tratados y disertaciones expositivas. En su origen, tomó la forma de la poesía filosófica –como atestiguan los poemas de Jenófanes, Parménides o Empédocles– o la forma oracular de Heráclito. En los filósofos presocráticos coexisten el uso de formas métricas (en particular, del hexámetro dactílico) con las imágenes que recuerdan los relatos mitológicos. No se trata simplemente de una cuestión de estilo: la forma no es extrínseca al contenido, a las ideas filosóficas. En Platón, esa cercanía y disputa inicial entre poesía y filosofía se hace crítica: cita poetas, elabora mitos, habla de posesión divina, de entusiasmo, de *mimēsis*... pero también arremete sin piedad contra los poetas cuando estos sucumben a la ilusión. La filosofía no es en Platón un abandono del lenguaje poético ni del lenguaje ordinario –como tampoco lo será para su discípulo Aristóteles– sino un nuevo modo de usar el lenguaje que permita elevarse a lo trascendente, despertando al alma del sueño en el que nace, como queda magistralmente reflejado en la alegoría de la caverna.

Por otro lado, es el mismo filósofo el que nos previene en varios lugares de su obra de la ingenuidad de confiarnos a lo escrito –como una manera de transmitir o recibir conocimiento o sabiduría–, esto es, de tomarnos lo escrito demasiado en serio (*Fedón* 278a). Como dice el autor de la *Carta VII*, la filosofía «no puede verterse en palabras como otros saberes» (341c). Por eso los diálogos solo pueden ser lo que son: invitaciones a seguir pensando y a seguir dialogando, a recorrer la propia singladura filosófica. En cuanto es *praxis*, el conocimiento no se asimila, no se recibe pasivamente, sino que se ejerce. Y, en esa medida, exige el compromiso de entrar en brega, con el cansancio y sudor que ello exige de nosotros los mortales. En cierta medida, detrás de todo conocimiento hay una conquista, precedida de una lucha aguerrida, aunque sea muchas veces (y sobre todo) con los fantasmas y ensoñaciones del propio pensamiento. Dicho de otro modo, los diálogos platónicos exigen de parte nuestra no ser espectadores neutrales, sino entrar de lleno en ellos y dejarse envolver por el drama que se está ejecutando. Es

nuestro mismo filósofo ateniense quien describe la filosofía como lucha con la realidad: como *gigantomaquia peri tēs ousia* (Sof. 246a).

Platón es un maestro hasta las últimas consecuencias y sigue siéndolo en sus escritos: no abandona a sus lectores. Al leerle, se tiene la impresión de que no puede revelar conocimientos no por secretismos ni por juegos de poder, sino para no quitar al lector la propia búsqueda de la verdad. Esto supone que hay guiños a la verdad, que no se termina de revelar, porque requiere el compromiso del lector para que el texto hable. En ese sentido, puede decirse que la hermenéutica es deudora de la *paideia* platónica. No es gratuito que dos de las figuras egregias de la hermenéutica, F. Schleiermacher y H. G. Gadamer, hubieran bebido de la fuente de Platón. En todo caso, y en la facticidad de la historia de la filosofía, lo que tenemos directamente de la boca de Platón son sus diálogos. La forma dialógica es inseparable del filósofo ateniense, del Platón histórico y filosófico, de su *Wirkungsgeschichte* y de sus doctrinas filosóficas.

En esa línea, como ya se ha sugerido, la pregunta que guiará las siguientes páginas es cuál es la imagen de la filosofía que se desprende de la consideración dramática de algunos diálogos tardíos. ¿Qué papel juegan las imágenes, las puestas en escena, los personajes y otras estrategias literarias en la elaboración de las teorías y argumentos platónicos? ¿Qué significación tiene todo ello para la discusión filosófica? Si bien los diálogos socráticos y los llamados diálogos medios son más ricos aparentemente en elementos dramáticos, me he centrado en tres diálogos «tardíos» (*Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*), en los que son más punzantes los envites del escepticismo y la pregunta por qué tipo de conocimiento pueda sobreponerse a él. En definitiva, qué es y qué posibilidades tiene eso que Platón llamaba dialéctica o filosofía. Si bien hay quien ha considerado dichos diálogos desprovistos de elementos dramáticos, quiero mostrar cómo los relativamente pocos que sí aparecen tienen una significación especialmente relevante para la argumentación platónica. En todo caso, los artificios literarios de las puestas en escena del *Parménides* o del *Teeteto* son especialmente significativos para la reflexión sobre el alcance del lenguaje y de la escritura, y las llamadas definiciones del sofista en el diálogo homónimo pueden verse también como bosquejos a mano alzada, como imágenes, y no solo como definiciones obtenidas por *diairesis*.

Ocuparme tanto de los elementos dramáticos como de los argumentos lógicos en detalle habría significado hacer un comentario de cada uno de

los diálogos a los que aludo y no era ese el objetivo de esta investigación, ni tampoco podría hacerse en los límites de un libro. Sirva entonces este texto como una especie de introducción dramática a las cuestiones filosóficas centrales de los textos, a las que en todo caso aludiré, pero sin entrar en su desarrollo argumentativo. Platón ha logrado, como ningún otro filósofo, una simetría entre forma y contenido, que se pone de manifiesto, sobre todo, en cómo la misma acción imitada en el diálogo representa y pone de manifiesto lo que se busca explicar en el mismo discurso.

Me permito subrayar que la intuición que guía mi investigación es, por tanto, que en la misma exposición dramática presente en sus diálogos comparece un modo de entender el quehacer filosófico. Así, la forma dialógica, los aspectos y estrategias dramáticas y narrativas presentes en los diálogos hacen parte de la misma reflexión filosófica. A lo largo de los capítulos de este libro se irá mostrando para qué le sirven a Platón estas estrategias dramáticas. ¿Por qué esas inconsistencias, vacilaciones, dudas, vueltas a empezar que pueblan los diálogos? ¿Son solo juegos de un hombre cultivado para la política, forzado interiormente por el destino de su maestro Sócrates a hacer filosofía, pero que en el fondo se sintió siempre un artista incomprendido? ¿Cómo comparece el hombre Platón, a la vez político, educador, artista y dialéctico, en los diálogos?

Algunos autores, como Gordon (1999) han prestado atención a esas estrategias dramáticas (extra-lógicas o extra-filosóficas si se entiende por filosofía solo el argumento) como factores valiosos desde el punto de vista humano, desde la capacidad de convertir (educar) al alma hacia la filosofía. Sin embargo, mi apuesta es distinta. Considero que esos elementos supuestamente extra-filosóficos son realmente indicativos de planteamientos filosóficos, esto es, metafísicos, no solo antropológicos, políticos o pedagógicos, por muy importantes que estos sean. De esta forma, me propongo como objetivo mostrar algunos rasgos del quehacer filosófico que se ponen de manifiesto en los diálogos y, a la vez, los mismos diálogos como imagen del quehacer filosófico. En esa línea, modestamente quiero proponer al lector la aventura –peligrosa y a la vez gratificante– de acompañarme a re-aprender a leer a Platón.

Como he dicho, la investigación que se recoge en este libro se apoya en la lectura de tres de los llamados diálogos tardíos de Platón, de acuerdo con las conclusiones casi universalmente aceptadas del método estilométrico,

que hoy sabemos que hay que tomar con precaución. Se trata de diálogos en los que Platón se muestra metodológicamente consciente de su quehacer, en los que hay reflexión explícita sobre los límites del lenguaje y de las imágenes para hacer filosofía. Esto es, mientras desde el punto de vista temático estos diálogos abordan las cuestiones que hoy llamaríamos ontológicas –esto es, las referentes a la estructura última de lo real–, a la vez e inseparablemente, comparece en ellos una reflexión consciente sobre los límites del conocimiento y del lenguaje para asir esa realidad en constante movimiento: esto es, cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo real.

El objetivo de mi investigación es contribuir a la reflexión sobre el papel de la escritura y de la imagen –de la representación– en la comprensión del quehacer filosófico en Platón. Se trata de términos que se entrecruzan en la consideración platónica, porque los discursos y los escritos son para el filósofo ateniense un tipo de imagen, como lo dice explícitamente en el *Fedón* (99e-100a). La razón para ocuparme de algunos elementos de la estructura literaria de los diálogos estriba precisamente en que, en cuanto diálogos, son precisamente representaciones, imágenes y no las conversaciones actuales. Es importante tener en cuenta, quién dice qué, cómo lo dice, cuándo: esto es, toda la parafernalia dramática que acompaña al diálogo.

Comenzaré la exposición del primer capítulo con una consideración introductoria del carácter literario de los diálogos. Una pregunta, repetida hasta la saciedad a lo largo de la historia, es por qué Platón escribió diálogos y solo diálogos. ¿Es solo una opción expositiva entre otras o hay razones de fondo para optar por ella? Más allá de las motivaciones personales de Platón, la cuestión que me convoca en este primer capítulo es si puede equipararse la filosofía con la exposición filosófica.

Los siguientes capítulos examinan los tres diálogos mencionados. Con la cautela que ya se mencionó, se acepta casi unánimemente que se trata de diálogos que pertenecen a la época tardía, escritos probablemente al regreso de sus últimos viajes a Siracusa. De su fracaso en la aventura de hacer política, de que la filosofía, el objeto de sus desvelos y amores, sirviera realmente para algo. En ellos, como es de sobra mencionado, se produce un giro notable en el pensamiento de Platón. El filósofo ateniense pone en tela de juicio su propia doctrina, al menos lo que tradicionalmente se ha considerado la piedra angular del platonismo. Esto es, se examina la llamada teoría de las ideas, su alcance y sus posibilidades. El segundo capítulo busca, en el

prólogo y en la primera parte del *Parménides*, los elementos dramáticos que enmarcan y guían dicha crítica.

Los capítulos tercero y cuarto se centran en el *Teeteto*. En el primero de ellos, se examina la puesta en escena, así como algunas herramientas dialécticas que comparecen dramáticamente en los compases iniciales del diálogo, y que preparan el terreno –tanto en el orden de la argumentación como en el anímico– para la acometida de los desarrollos temáticos del texto. Me interesa, por una parte, considerar el carácter representativo de la escritura –y, más en general, de la cultura–, que queda puesto de manifiesto a mi juicio en el *Teeteto*, así como el papel, en ocasiones inconsciente, que juegan la memoria y la tradición –lo que escuchamos y leemos– en esa mediación. En línea con lo anterior, en segundo lugar, pretendo mostrar la dependencia que tiene el pensamiento sensualista y pragmático de la postura de Protágoras (*via* Teeteto) con la tradición presocrática. Aunque a veces tendamos a olvidarlo o a negarlo, toda postura ética y política tiene un marco ontológico detrás de sí.

Los últimos capítulos acometen la relación entre apariencia, imagen y filosofía en el *Sofista*. En el capítulo quinto, se presentan las distintas «definiciones» del sofista que, a modo de caleidoscopio, muestran el carácter elusivo y fantasmal de este personaje, la némesis del filósofo para Platón. En el capítulo sexto, se muestra la estrategia platónica para romper el hechizo del sofista, mediante el reconocimiento del papel de la representación en el quehacer filosófico. Como es sabido, el extranjero dice que el sofista embruja a los jóvenes, cuando afirma saber todo sobre todo. Sin embargo, el hechizo que hay que conjurar no es solo sofístico, sino que hunde sus raíces en el modo humano de habérselas con el mundo.

Queda una cosa por anotar. Las traducciones, comentarios, monografías y artículos sobre el pensamiento platónico constituyen un material ingente que se multiplica exponencialmente mes a mes, hasta el punto de que puede parecer una temeridad escribir un libro sobre Platón como este, que pretenda ser distinto de un argumento puntual para un artículo o, a lo sumo, una traducción o un comentario. La valentía, que es señal de la vocación filosófica según se afirma en la *República*, puede confundirse también con la temeridad y la locura. En este trabajo, hay un poco de las tres. El aparato crítico se limita, en la medida de lo posible, a las referencias dentro del texto y a notas a pie de página cortas. En todo caso, he querido centrar mi exposi-

ción en los mismos textos platónicos, que cada uno debe intentar leer por su cuenta. He utilizado las traducciones castellanas más habituales, que se señalan en la bibliografía, si bien en algunos momentos he variado el texto de acuerdo con mi propia traducción, con el fin de resaltar algún aspecto que la traducción, a mi juicio, no dejaba ver con claridad. He decidido transliterar los textos griegos, para facilitar su lectura también a quienes no conocen la lengua del filósofo ateniense.

No hay mejor camino que el que se hace en compañía de amigos. Por ello, quiero agradecer a Alejandro Llano y a Lourdes Flamarique, por su amistad e inspiración. Durante un semestre sabático en 2019 escucharon apartes de este texto cada semana y lo enriquecieron con sus observaciones. A los colegas asistentes a los inolvidables seminarios de Ribadesella, en donde surgieron algunas de las ideas que aquí se exponen, en medio de aquellas interesantes discusiones, con el murmullo del mar de fondo. A Lourdes también por haber leído y comentado el manuscrito con infinita paciencia. A quienes evaluaron el texto para esta colección, cuya identidad me es desconocida, pero cuyos comentarios fueron de gran ayuda. A la Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea por su apoyo en la edición de este libro. Y a mis estudiantes de la Universidad de La Sabana, quienes –año y tras año y seminario tras seminario– me ayudaron a leer el texto de Platón con ojos siempre nuevos.

Si como afirma Descombes, «por una especie de reminiscencia platónica, el texto del que nos *enamoramos* es aquel del que no dejamos de aprender lo que ya sabíamos» (1979, 14), desde el punto de vista biográfico, esta es la historia de un enamoramiento.