

## Sobre una publicación reciente de estudios platónicos

Rubén Peretó Rivas  
Universidad Nacional de Cuyo

*New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good.* REALE, Giovanni –SCOLNICOV, Samuel (eds.), Academia Verlag, Sankt Agustin, 2002; 444 págs.

Se trata, sin duda, de una de las contribuciones más importantes acerca de la reflexión sobre la obra de Platón de los últimos años. La obra reúne las ponencias presentadas en el Coloquio Internacional de Gaflei (Liechtenstein) de septiembre de 2000, en el cual intervinieron veintisiete estudiosos nucleados en torno a las escuelas más importantes de la hermenéutica platónica a fin de dialogar sobre la idea de Bien en Platón.

De ese modo, el libro se estructura en torno a nueve “diálogos”: (1) La Escuela de interpretación de Milán – Tübingen; (2) las visiones tradicionales y aporéticas de Platón; (3) Ética entre hermenéutica y filosofía analítica; (4) Los deconstructivistas y los contextualistas; (5) El Bien y la virtud: diálogo entre la ética analítica y la ética clásica; (6) Platón Dialéctico: ¿idealista o realista?; (7) El Bien como medida o como negación de alguna medida; (8) El Bien como paradigma; (9) El conocimiento del Bien absoluto o la metafísica como un ídolo<sup>1</sup>.

Esta multiplicidad de escuelas interpretativas muestra que, en el mundo académico actual, existe una gran variedad de imágenes de Platón, muchas de ellas incompatibles entre sí. El hecho de hacer evidente esta profusión hermenéutica no deja de ser positivo y contribuye no sólo a profundizar nuestro conocimiento de aquellas posiciones opuestas a las propias sino a conocer éstas más acabadamente.

En la Introducción, S. Scolnicov, uno de los editores, plantea una serie de cuestionamientos acerca de Platón y su recepción en el mundo contemporáneo los cuales construyen un prólogo adecuado a las diversas contribuciones. La primera pregunta que surge es qué es filosofía y quién es el filósofo y, por ello, ¿puede Platón ser considerado un filósofo para nosotros, cuando nos separan de él no sólo el tiempo sino también, y fundamentalmente, el lenguaje? Quizás sea el caso de que hemos cargado a Platón con nuestros preconceptos y con nuestro propio *Zeitgeist*. Mientras que para algunos los problemas filosóficos de Platón pueden ser los resabios más o menos incomprensibles de una época remota y agotada, para otros pueden ser el punto de partida para la resolución de nuestros propios problemas filosóficos contemporáneos.

Scolnicov continua repasando cuestionamientos al estudio de la obra de Platón que podrán obtener un principio de solución a partir de las contribuciones presentadas en este volumen. Por ejemplo, ¿la oralidad es siempre preferible a la palabra escrita? ¿Hay cosas que pueden ser dichas pero no pueden ser escritas? El lenguaje, sea oral o escrito, es siempre incompleto, y depende en última instancia de su contexto. En el caso del Sócrates platónico, el sentido de las

palabras con las que habla es nuevo, él lo inventa y la explicación del mismo viene, también, a través de las palabras. ¿Pueden hablarse entonces de la superioridad de los *ágrapha dógmata* de Platón? ¿Las enseñanzas *tá timiótera* son realmente tales? Aún admitiendo de que los diálogos se apoyan en un punto externo de referencia, ¿no es esto trasladar el problema, puesto que lo extra-dialógico se reducirá nuevamente a expresiones verbales?

Con respecto al Bien, ¿se hace referencia a un bien o a un Bien? ¿Es ético o metafísico? ¿Es inmanente o trascendente? Si bien Platón presenta a su Bien como trascendente, ¿hasta qué punto puede ser tomado con seriedad semejante afirmación? Aún si aceptamos su constitución metafísica, ¿qué relación tiene con la vida humana? ¿Es posible de alcanzar? ¿Es un *desideratum*? ¿Es sólo un postulado?

En torno de estos cuestionamientos, y de otros más, giraran las intervenciones recogidas en este volumen. Por nuestra parte, daremos cuenta brevemente de algunas de ellas tendientes a otorgar al lector una visión que, aunque fragmentaria, sea indicativa de la riqueza de la totalidad.

Enrico BERTI, *L' Idea del bene in relazione alla dialettica*, pp. 307-316.

El Autor parte planteando la pregunta sobre cómo se configura el camino que conduce a conocer la idea del Bien. Se han dado varias respuestas a esta cuestión las cuales son indicadas por el autor quien se detiene, particularmente, en Krämer (“Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C”, en *Philologus* 110 (1966), pp. 35-70) quien, a partir del pasaje de la *República VII, 534 B-C*, concluye que se trata de un proceso de abstracción, a partir del término *áfelon*, y lo hace coincidir con el método doble, con el cual, en las doctrinas no escritas, se reducían todas las cosas a los principios: el método generalizante y el método elementarizante. La verdadera definición de la Idea de Bien es, según Krämer, la que parece en las *ágrapha dógmata*, donde se identifica este principio con la medida más exacta de todas las cosas, es decir, con el Uno. Si bien Berti concuerda con esta conclusión, no comparte la interpretación que Krämer provee de la dialéctica, la cual descuidaría el doble acento que se le otorga a la refutación. Y, para probar su afirmación, analizará sendos pasajes en la *República* y el *Parménides*.

En la *República*, Platón claramente identifica la idea de Bien con la de dialéctica, y establece que en este procedimiento, primero se quita la hipótesis hasta el principio mismo, puesto que las hipótesis son consideradas no como principios sino como hipótesis reales, en modo tal que construyen gradas para alcanzar el “anhipotético”, es decir, el principio del todo. Y concluye Platón este punto afirmando que el dialéctico es quien obtiene razón de ser de cada una de las cosas.

En un segundo momento se pasa a la aplicación de esta explicación de la dialéctica a la Idea de bien. No puede conocerse ningún bien si no se es capaz de “definirlo con razones”, es decir, de justificar la definición con argumentaciones las cuales no pueden ser otras que aquellas

que “quitan las hipótesis”. De este modo, las hipótesis sucumbirán a la confutación mientras que el principio anhipotético resistirá toda tentativa de refutación.

Esta es, justamente, la “hipótesis” que sostiene Berti, la cual prueba con un minucioso análisis filológico del *kai* griego que sigue al pasaje citado. La función de la dialéctica nunca se podrá considerar agotada, y en este sentido una definición de bien que sea verdaderamente definitiva, es decir, última, absoluta, perfecta, no se alcanzará nunca. Este sería el sentido, según el autor, de las repetidas declaraciones de Platón, según las cuales nunca es posible de tener un conocimiento adecuado del Bien, sino que se debe continuamente recurrir a metáforas y analogías. Una dialéctica verdaderamente exhaustiva es, para Platón, una idea límite, nunca completamente realizada (p. 311).

Según Berti entonces, en la *República* Platón postula que la Idea de bien se alcanza luego de un procedimiento discursivo, dialéctico, y no de una simple intuición intelectual. Y se trata, además, de la dialéctica socrática que consiste en el arte de pedir y dar razones por medio de la refutación.

En un segundo punto se analiza la dialéctica en el *Parménides*. También en este diálogo se la define como la “capacidad de discutir” (135 C 1-2). Pero, continúa, no debe limitarse a tratar de refutar una hipótesis, deduciendo consecuencias absurdas, sino que debe someter también a posibles confutaciones a la hipótesis opuesta a fin de ver cuál de las dos resiste. Es decir que, frente a cada problema, se deben formular dos hipótesis opuestas por contradicción, tales que una niegue lo que la otra afirma. Luego, se debe dividir cada una de las dos hipótesis, mediante dos sucesivas dicotomías, en cuatro “sub-hipótesis”, obteniendo de ese modo ocho “sub-hipótesis”, de las cuales se deben deducir las consecuencias para concluir cuáles son aceptables y cuáles no lo son y arribar de ese modo al *uno*, el principio anhipotético. (p. 313).

Concluye Berti su artículo afirmando que para explicar la dialéctica de la *República*, antes que recurrir a las doctrinas no escritas, es necesario confrontar el *Parménides*.

La autoridad indiscutible de Enrico Berti en el área de la filosofía helénica acentúa la importancia de su artículo que presenta una alternativa, válida para un caso específico pero referencial también para el resto de su obra, en la discusión sobre los *ágrapha dógmata* platónicos.

Evanghélou MOUTSOPOULOS, *Platon, idéaliste ou réaliste?*, pp. 318-330.

Comienza este artículo con el siguiente subtítulo: *De trois faux truismes* (Tres falsos “ismos”) y es que, justamente, el Autor intentará mostrar en su trabajo algunos falsos “ismos” que se han impuesto a lo largo de la historia de la filosofía, particularmente la moderna.

Marx opone dos actitudes filosóficas: idealismo y materialismo, lo cual, según Moutsopoulos, sería equivalente a una distinción de género entre “vivípero” y “reptil” (los reptiles son una subdivisión de la clase de los ovíparos) en tanto que el idealismo no se opone al materialismo sino al realismo del cual el materialismo es una simple especie. En esta misma

inexactitud incurren aquellos que afirman de Platón que fue idealista en razón de su postulación de la teoría de las ideas cuando estas, en realidad, son seres por excelencia (*ontos onta*). Sería, por otro lado, anacrónico clasificar a Platón de idealista, término introducido en el siglo XVIII al lenguaje filosófico.

Otro malentendido sería afirmar igualmente que Hegel fue idealista. Moutsopoulos prefiere ubicarlo dentro del romanticismo alemán y adjudicarle, además, un cierto realismo. Afirma que Hegel es idealista según algunos porque sostiene la actitud cosmológica que se funda sobre el principio de identidad y, según la cual el mundo forma, de alguna manera, una prolongación y un reflejo de la conciencia, por lo que quedaría fuera de su alcance en razón de su naturaleza distinta de la conciencia. El realismo, en cambio, es la actitud cosmológica según la cual el mundo existe independientemente de la conciencia y se funda en el principio de causalidad. (p. 319)

Según Hegel la idea no es ni puede ser ni el yo ni la conciencia sino que la idea existe en sí, fuera de la conciencia y del yo: la realidad está fuera de la conciencia. Entonces, el idealismo de Hegel es del todo particular, lo que llevaría a pensar en la atribución de otro falso “ismo”.

En una segunda parte de su artículo, el autor recurre a la disputa medieval de los universales para recordar que, en ese momento, los partidarios del realismo no dudaban en calificarse de platónicos puesto que, para Platón, las ideas son más reales que los seres individuales tal como nosotros los conocemos a través de los sentidos. Y vuelve Moutsopoulos a insistir sobre el dudoso, en su opinión, idealismo de Hegel. Mientras que el ser platónico sería un principio que se mueve en razón del conocimiento, con todas las dificultades que esto implica, la idea hegeliana se mueve ella misma, independientemente de todo proceso de conocimiento, porque ella es una ser absoluto. Ideas platónicas e ideas hegelianas tienen en común que son, tanto unas como las otras, realidades. Y así, Hegel puede ser considerado un “realista”.

Concluye el autor, luego de una sintética tercera parte dedicada a desarrollar el aspecto paradigmático de las ideas platónicas en tanto que modelos de los objetos sensibles, que el platonismo bien puede ser considerado un *réalisme modéré* (p. 325) en cuanto que la inmanencia de las ideas no afecta de ningún modo su trascendencia ontológica y, por ello, es posible refutar el falso “ismo” relativo al idealismo platónico.

En este artículo, Moutsopoulos, al responder a la cuestión de si Platón fue idealista o realista y al desbaratar, según su opinión, los falsos “ismos”, encuentra una ocasión para repensar sintética y magistralmente los puntos culminantes de la historia de la filosofía occidental y resolver desde su interior las tensiones establecidas entre las distintas doctrinas. Consideramos que es este su mayor logro alcanzado en esta contribución.

John DUDLEY, *God as the foundation of Plato's and of Aristotle's Ethics*, pp. 395-406.

La tesis que el autor desea demostrar en este trabajo es que Aristóteles defiende un ideal ético semejante al platónico sustituyendo la contemplación de la Idea de Bien por la de la contemplación del Motor Inmóvil como fuente de la felicidad suprema. En realidad se trata, como

el mismo Dudley lo aclara, de refutar la tesis propuesta hace ya más de un siglo por John Burnet cuando afirmó que la ética aristotélica carecía de fundamentos metafísicos y era sólo una reflexión atada al sentido popular de una época (*The Ethics of Aristotle*, London, 1900, p. xvii).

Según Aristóteles, la actividad que, para el hombre, es fuente de la perfecta felicidad es la misma que para Dios: la contemplación (*theoría*). Sin embargo, hay una diferencia: el hombre no se contempla a sí mismo, como ocurre en el caso de Dios. ¿Qué contempla entonces el hombre? Las opiniones aquí difieren y el autor se inclina por considerar que, a través de una cuidada exégesis de las obras aristotélicas, será posible conocer lo que el Estagirita entendía por vida contemplativa.

Desde un punto de vista horizontal, *theoría* implica poner en acción el conocimiento (*episteme*) que ya se posee. Al contemplar se conoce, y al conocer se poseen objetos para contemplar. En un plano vertical, en cambio, la contemplación es el acto metafísico o la actualización de la filosofía, entendiendo por metafísica la teología o filosofía primera. Por ello, en definitiva, la máxima felicidad del hombre consiste en un acto metafísico.

El Autor da aún un paso adelante y afirma que el último objeto de la contemplación en la *Ética* de Aristóteles es el Bien o el Motor Inmóvil, y dedica un largo párrafo a probar esta aseveración a través de textos de la *Ética a Eudemo* y de la *Ética a Nicómaco*: La felicidad del hombre radica en la contemplación de Dios.

La contemplación que es propia de la vida perfecta implica no sólo la sabiduría sino el conocer y la búsqueda de la sabiduría. El filósofo no puede contemplar a Dios inmediatamente sino que necesita descubrir a Dios por medio del estudio, aproximarse a Dios desde los varios ángulos posibles: ética, cosmología, física y metafísica (p. 399). Entonces, la *theoria* consiste en el estudio de todas las ramas de las ciencias pero siempre con la intención de unir el intelecto a Dios. Por ello, el hombre sabio se asemeja a la condición de Dios. Según esto, la actividad de Dios y su suprema felicidad son modelos para el hombre. Y, además, que la suprema felicidad del hombre no es sólo la contemplación en general sino un tipo específico de contemplación: la contemplación que aspira a Dios.

Podría objetarse que, si esta fuera la postura de Aristóteles, habría dedicado más obras a tratar el tema metafísico, cuando, de hecho, son muy pocas las que lo hacen. Sin embargo, es notable que las obras dedicadas a la biología y a la lógica contienen continuas referencias a Dios como lo demuestra Dudley, quien desarrolla, además, algunos argumentos que prueban que, incluso el placer divino debe convertirse en modelo del placer del hombre (p. 401).

En conclusión, el autor demuestra que el fin de la *Ética* de Aristóteles y la fuente de la suprema felicidad es convertirse en tan semejantes a Dios como sea posible esto para el hombre. En relación a la doctrina de Platón, convertirse en semejante a Dios es convertirse en semejante al Demiurgo, en tanto éste ordena el universo luego de contemplar las Ideas. Esto implica que, sin bien para Platón la felicidad reside en la contemplación, también supone una actividad ordenadora, sea del Estado, sea de uno mismo.

Para Aristóteles, Dios no es Demiurgo sino el Motor Inmóvil. El hombre ideal de la ética aristotélica no tiene la obligación de retornar a la caverna y ordenar el Estado. Para su perfecta felicidad sólo necesita asemejarse al Motor Inmóvil.

El artículo de Dudley posee interés sobre todo en la detallada exégesis que realiza de los textos aristotélicos y en las conclusiones a las cuales arriba. Sin embargo, en la conclusión, cuando podría esperarse también un análisis de la postura platónica con respecto a la contemplación y a la felicidad, sólo aparece una breve y –nos parece- insuficiente referencia a la misma.

Más allá de este hecho, el trabajo contiene el invaluable aporte de mostrar una vez más y desde otro ángulo, las grandes zonas doctrinales que comparten Platón y Aristóteles.

---

<sup>1</sup> Los académicos intervinientes en cada uno de los diálogos son: (1) Giovanni Reale, Thomas Szlezák, Hayden Ausland; (2) Luc Brisson, Michael Erler, Maurizio Migliori, Roberto Radice, Elisabetta Cattanei, Raffaella Santi; (3) Rafael Ferber, Peter McCormick, Christopher Gill; (4) Mario Vegetti, Gerald A. Press; (5) Christopher J. Rowe, Franco Ferrari, Czeslaw Porębski, Franco Trabattoni; (6) Enrico Berti, Evaghélos Moutsopoulos; (7) Jean-Marc Narbonne, John F. Crosby; (8) Gerasimos Santas, Lloyd Gerson; (9) John J. Dudley, Josef Seifert.