

Diálogo, verdad y alteridad en Platón

Dialogue, Truth and the Other in Platon

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ

Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

El autor analiza, primero, el concepto de diálogo encerrado en los primeros diálogos de Platón, especialmente en *Critón*. Luego, se detiene en la dialéctica como método y arte de subida y bajada, de unión y de división. En el diálogo, como proceso reflexivo de la mente hacia el mejor *logos* verdadero, el otro (*Critón*) es una persona ideal que apenas insinúa una opinión para, más tarde, aceptar la opinión de Sócrates que resulta ser la mejor. En el método y arte dialéctico, el otro termina siendo un estorbo que más bien es preciso obviarlo y huir de él. En el diálogo no existe verdadero acuerdo con el otro, si no es a través de la verdad del mejor *logos*. En la dialéctica, método y arte, no hay acuerdo sino entre el *nous* y la verdad absoluta del ser esencial.

Palabras clave: Diálogo, verdad, alteridad, Platón.

ABSTRACT

The author first analyzes the concept of dialogue in the initial dialogues of Plato, especially in *Crito*. Then he focuses on the dialectic as the method and art of rising and falling, union and division. In the dialogue, as a reflective mental process in search of a better truer logic, the other (*Crito*) is an ideal person who only insinuates an opinion in order to later accept the opinion of Socrates which turns out to be better. In the method and art of the dialectic, the other is an obstacle to be avoided and escaped from. In dialogue there is no agreement with the other if it is not through the truth of a better logic. In the dialectic, both method and art, there is no agreement except between ourselves and the absolute truth of the essential being.

Key words: Dialogue, truth, the other, Plato.

I. INTRODUCCIÓN

Diálogo se contrapone a Monólogo. Monólogo o soliloquio es la palabra de uno, del solitario (μόνος). La cultura europea tiene una vieja tradición de solitarios y de monólogos. De hecho, el pensamiento occidental ha sido siempre el producto de pensadores solitarios. En el monólogo se da una sola persona que habla y una sola voz u opinión. “Diálogo”, al contrario, es palabra o mejor palabras de varios, al menos de dos. Por tanto, en el diálogo se deben dar una multiplicidad de voces y de opiniones y una multiplicidad de personas que hablan. Pero esa multiplicidad de voces y de personas no son independientes y autónomas en el diálogo; el diálogo es el lugar de encuentro de muchas personas que hablan y se escuchan. Escuchar es también la actitud indispensable de todas las personas que entablan un diálogo, para evitar que esas voces y opiniones sean voces paralelas sin posibilidad alguna de que se encuentren. El diálogo es un encuentro no tanto porque haya muchas personas que hablen sino porque hay muchas personas que escuchan a las demás. De no darse escucha, la multiplicidad de personas y de voces se convierte en una multiplicidad de monólogos paralelos sin encuentro posible entre ellos. La actitud de escuchar, más que la palabra y la voz, es lo más específico de todo diálogo. La disposición de escuchar que significa apertura al otro, se tiene, cuando uno posee la convicción de que no está en posesión de toda la verdad y de que el otro tiene algo de verdad que ofrecerme y de la que yo puedo aprender. La palabra sin la disposición de escuchar a los demás hablantes, es esencialmente un monólogo; sólo mi palabra unida a mi disposición de escuchar a los demás y a sus palabras, permite la construcción de un verdadero diálogo. Este doble papel de hablar y escuchar que debe darse en todo diálogo, se manifiesta en la simetría de esta doble acción en los interlocutores. Todos igualmente deben hablar u ofrecer su opinión y escuchar o estar abiertos a la opinión de los demás. Si uno solo es el que mayormente habla y los demás intervienen sólo para confirmar la opinión del que habla, no existe auténtico diálogo: existe un monólogo acompañado de un coro de voces que aceptan la opinión del que habla. En realidad, uno solamente habla mientras los demás solamente escuchan. El diálogo, en definitiva, puede definirse como el encuentro del yo con el otro encarnado en un tú o en un vosotros con el fin de alcanzar un acuerdo y producir una confluencia, un ámbito común de ideas o de sentimientos de las que los interlocutores participan. La alteridad del otro es indispensable que se manifieste para que un diálogo sea un auténtico diálogo. Esa alteridad del tú que entra y ayuda a construir el diálogo, debe también ayudar a constituir ese ámbito común, ese mundo nuevo que es el resultado de la confluencia del yo y del tú, es un mundo de ambos. Sin alteridad, sin otro que sea tú o vosotros que me presente u ofrezca su palabra y su voz para que yo la escuche y, viceversa, sin el otro que escuche la voz y la palabra que yo le ofrezco, no puede darse auténtico diálogo.

El diálogo platónico socrático que tanta influencia ha tenido en toda la tradición occidental, ¿responde a este modelo apenas pergeñado en el párrafo anterior? ¿Cómo entendieron Sócrates y Platón el diálogo? ¿Cumple el diálogo socrático platónico con los requisitos antes expuestos? ¿Entra el otro con su palabra y su opinión en el diálogo socrático-platónico? ¿Se dan en el diálogo socrático platónico multiplicidad real de personas interlocutoras? ¿Se dan multiplicidad de palabras y opiniones? ¿Qué función desempeñan tanto la multiplicidad de voces o palabras y la multiplicidad de opiniones, si las hay, en el diálogo platónico? ¿Se da confluencia de opiniones e ideas que constituyan un ámbito ideológico común del que todos los interlocutores participan?

Este trabajo tendrá como objetivo central conocer, a partir de sus mismos diálogos, cómo Platón entendía el diálogo y su derivado la dialéctica. Qué papel desempeñaba en su

pensamiento. Una vez conocido su concepción de diálogo y dialéctica, compararla con la concisa descripción de diálogo que nosotros acabamos de dar y ver sus semejanzas y diferencias¹.

II. EL DIÁLOGO Y LA DIALÉCTICA EN PLATÓN

2.1 El diálogo en el joven Platón: el Critón

Escudriñemos el concepto de diálogo en el joven Platón, en los años que corren desde la muerte de Sócrates en 399 a.C. al 390, con especial hincapié en el *Critón*. El *Critón* es uno de los primeros diálogos escritos por el joven Platón, poco tiempo después de la muerte de Sócrates en 399 a.C. Probablemente en 397 a. C. Es un texto fundamental para comprender la concepción de diálogo socrático: se plantea por primera vez y con detalle la naturaleza del diálogo. Entremezclada con la gran cuestión ética de si es justo que Sócrates, ayudado por sus amigos, escape de la cárcel para salvar su vida sin el consentimiento de los Atenienses, se presenta también la naturaleza del método dialógico que servirá de instrumento racional para resolver dicha cuestión.

Critón insiste ante Sócrates que debe escaparse, debido a que la mayoría no podría comprender que sus amigos, que disponen de dinero para corromper a los guardias de la cárcel, no lo ayuden a escaparse de Atenas a otra ciudad que puede ser Tesalia. Salvando su vida, afirma Critón, Sócrates no deja a sus hijos huérfanos y puede continuar cumpliendo con el deber fundamental de educarlos. Es el común pensar de la gente: ¿cómo no va a salvar su vida, escapando de la cárcel, si puede hacerlo? Incluso, parece injusta o inmoral la acción de Sócrates que se presenta como una traición a sí mismo, cuando, pudiendo salvarse, no lo hace(45c).

Ante la insistencia de Critón, Sócrates propone investigar, entre los dos, la justeza de la propuesta de Critón, que recoge la opinión de la mayoría. No podemos, dice Sócrates, aceptar todas las opiniones de los hombres sino sólo algunas y rechazar las otras, y no aceptar las opiniones de todos los hombres sino sólo las opiniones de algunos (47^a). Debemos aceptar sólo las opiniones buenas que son las de los sabios (φρονίμων) y no las malas que son las de los estúpidos (ἄφρόνων). La primera afirmación de Sócrates, compartida por Critón, se reduce a que no toda opinión es buena. Aplicando la lógica dual, dirá que unas opiniones son buenas, las de los sabios que dicen la verdad (ἀντὶ ἢ ἀλήθεια, 48^a) y otras malas o falsas, las de los estúpidos. Propone entonces saber, en unión con Critón, si la propuesta recogida de la mayoría de que Sócrates debe escapar de la cárcel y salvarse, es buena o mala, verdadera o falsa². Y propone un método heurístico cuya primera característica consiste en ser una investigación en común (σκοπῶμεν κοινῆ), en este caso entre dos: Critón y Sócrates. Sócrates insiste repetidas veces (46b, 46d, 48d) en la conveniencia de que

1 Para una más amplia comprensión de la noción de diálogo ver: Pérez-Estévez A., "Diálogo Intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Enero-Abril, 1999, No. 6, pp. 33-53.

2 La opinión de la mayoría va a ser sometida a investigación y rechazada por irreflexiva y falsa. La verdad es verdadera, dirá más tarde, porque es siempre la misma, la opinión de la mayoría es falsa porque cambia con facilidad (*Gorgias*, 481d-e). Tampoco le va a merecer a Sócrates (Platón) mayor consideración la opinión sobre la poesía que surge de la conversación que suelen mantener el vulgo y la gente del mercado, cuando se reúnen para comer y beber (*Protágoras*, 347c).

ambos investiguen o analicen la propuesta de Critón. Este método de investigación en común y la opinión que derive de ella, se contrapone a la opinión de la mayoría que proviene de una simple opinión sin investigación alguna, de una simple δόξα. Sometamos, dice Sócrates, la propuesta de Critón a una investigación racional en común, y sabremos si es una opinión buena y verdadera o más bien mala y falsa, es decir, una simple doxa sin fundamento racional. La gran diferencia entre una simple opinión, mala y falsa, y una opinión buena e investigada consiste en su racionalidad, que quedará patente luego de un proceso de investigación en común. Las opiniones son buenas o malas, verdaderas o falsas no por ser producidas por los sabios o por los estúpidos, sino que son buenas o malas en sí mismas, debido a su intrínseca racionalidad. Sabio es simplemente quien es capaz o tiene la disposición, por medio de la reflexión, de develar la opinión buena o verdadera; estúpido quien no es capaz de reflexionar y, en consecuencia, no adquiere la disposición que lo lleva a develar la opinión verdadera y se queda en el ámbito de la oscuridad falaz de las opiniones malas, da la pura δόξα. De hecho, la proposición que llegue a develarse como resultado de este proceso de reflexión en común, será la mejor de las opiniones (βέλτιστος λόγος).

Este parece ser el sentido del texto que leemos en el 46b: “es necesario investigar si debemos hacer esto o no, pues yo no sólo ahora sino siempre, en todo lo que me atañe, me dejo persuadir sólo por la opinión que, cuando reflexiono, se me aparece como la mejor”³. La opinión mejor se me aparece o me ilumina (φαίνεται) y me dejo persuadir por ella, cuando reflexiono (μοι λογίζομαι). El proceso de reflexionar cuando vamos a tomar una decisión, que especifica la forma más genérica de investigar en común, se nos presenta como el medio para develar la luminosidad de la opinión mejor (βέλτιστος λόγος φαίνεται). En toda reflexión sobre algo (λογίζομαι), hay en juego varias opiniones o argumentos, al menos dos, que se nos van presentando en el proceso discursivo: la opinión mejor que nos ilumina tras un proceso razonado y las demás, al menos una, que no son las mejores y que no poseen la luminosidad de la mejor. En este caso, se trata de dos opiniones: la opinión no razonable de la mayoría defendida por Critón y la razonable y que va a ser sometida a razonamiento, defendida por Sócrates. El texto platónico nos hace ver que las opiniones o argumentos –al menos la racional y producto de una investigación en común– preexiste y precede a todo nuestro razonar. Al inicio de nuestra investigación en común, tanto la opinión que resultará ser la mejor opinión o la opinión mejor argumentada como todas las demás, no se nos muestra con claridad (φαίνεται) sino con oscuridad y, por eso, no nos persuade o convence (πείσσει). Esto implica que en el diálogo se da un proceso de análisis y argumentación que consiste en que la opinión mejor se va esclareciendo, para los entendimientos de los interlocutores, hasta que nos alumbraba con su luminosidad y termina por persuadirnos o convencernos plenamente. La luminosidad de una proposición es la señal de su verdad, de su ἀλήθεια, que, como su nombre dice -α λαμβάνω- es lo que no se esconde y se muestra brillante.

Pero, ¿cuál debe ser el criterio racional por el que debeamos la mejor opinión o mejor argumento? El criterio que Sócrates propone es su identidad o mismidad en las distintas circunstancias (46b). El hecho de que una opinión argumentada se me aparezca siempre idéntica y la misma (ὅμοιοι φαίνονται μοι) es la prueba de que continúa siendo la mejor, a

3 σκοπεῖσθαι ὃν χρῆ ἡμᾶς, εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή, ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ δεῖ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.

pesar de las presiones de terror que conlleva la opinión de la mayoría (46c). La prueba de la verdad de una proposición es su permanencia. La verdad es siempre igual y siempre que razonemos correctamente, descubriremos siempre esa verdad siempre igual. Por el contrario la opinión de la mayoría no es verdadera porque no permanece siempre la misma, cambia de acuerdo a las circunstancias, tal como lo afirma en *Gorgias* (481e). La opinión cambiante que hoy afirma algo y mañana afirma otra cosa, como hace la opinión de la mayoría, es muestra de que responde más a los sentimientos del momento que a motivos racionales que son siempre duraderos (*Menón*, 89c). La filosofía trata de las cosas que son siempre las mismas, que no cambian, ἢ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, afirma taxativamente en *Gorgias* (482b) El mejor argumento u opinión pertenece a la esfera de lo inteligible, de lo que permanece siempre idéntico y no puede ser el producto de un proceso intersubjetivo en el que se confrontan mi personal manera de pensar con la particular manera de pensar del otro. No. El mejor argumento –que deja de ser pura opinión para convertirse en el lugar de la verdad- preexiste a los interlocutores y al diálogo o razonamiento en común. Los argumentos y opiniones múltiples –al menos la opinión mejor- existen ya de antemano y cada uno de los interlocutores las toma para analizarlas. El razonamiento dialógico consiste precisamente en que los interlocutores disponen o preparan su entendimiento y razón para distinguir y ver (σκοπέω) con claridad la mejor opinión que se nos muestra en toda su luminosidad. A través del razonamiento dialógico, se nos va develando la verdad de la opinión mejor. Razonar en común, argumentando, es la operación por la que los interlocutores disponen su entendimiento y su razón para ir descartando las otras opiniones y prestar atención a la claridad con que termina mostrándose la mejor opinión, que deja de ser una opinión (δόξα) para convertirse en el lugar de la verdad que será llamada δῖνοια. Esta opinión mejor y verdadera (βέλτιστος λόγος) acaba por convencer (πείθω) a los interlocutores y por lograr un acuerdo entre ellos, si están en disposición de hacerlo. En el diálogo se da un proceso, que pudiéramos llamar, en términos modernos, subjetivo por el que los interlocutores afinan su capacidad racional de divisar la verdad luminosa de la mejor opinión y dejarse convencer por ella.

La opinión mejor es la del sabio. Sabio es el hombre reflexivo y razonable, capaz de disponerse y dejarse convencer por la luminosidad de la mejor opinión. En la gimnasia, el especialista es el médico y el entrenador, y su opinión debe prevalecer sobre las demás (47b). En cuanto a lo justo y lo injusto, a lo feo y a lo bello, a lo bueno y a lo malo, el que sabe es quien presta atención a estas cosas y alcanza la verdad misma (ὀρεπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς, καὶ αὐτὴ ἢ ὀλήθεια(48a)). No seguir la opinión de los expertos en la gimnasia, daña al cuerpo; no seguir la verdad de quienes entienden de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, daña esa otra parte de nosotros que más tarde Platón llamará el alma (ψυχή).

Dialogar es pues el arte de, por medio de preguntas y respuestas, considerar distintas opiniones o logoi con el fin de descartar las malas o falsas y dejarse persuadir por la mejor, inteligible y verdadera. El diálogo, es sin duda, un proceso discursivo (λογίζομαι) que implica preparación para divisar y dejarse persuadir por la opinión o argumento mejor.

Detengámonos un momento en la estructura formal del diálogo. El diálogo es un proceso discursivo compuesto de preguntas y respuestas (ἑρωτάω-ἀποκρίνομαι) (48e5-49^a1). Pero es también un proceso en el que se dice y se puede contradecir (λέγειν - ἀντιλέγειν) (48d). ‘Decir’ tiene el sentido de ‘decir razonadamente’ y ‘contradecir’ el sentido de ‘decir razonadamente en contra de lo dicho’. El decir (λέγειν) tiene que ver con la pregunta (ἑρώτησις); el contradecir (ἀντιλέγειν) tiene que ver con la respuesta (ἀπόκρι-

σις). Pero, cuidado con la simple estructura formal de preguntas y respuestas, de decir y contradecir. También la heurística de los sofistas pretendía dialogar y utilizaba el método de las preguntas y las respuestas. Pero el diálogo de los sofistas, tal como demuestra en el *Eutidemo*, es un diálogo vacío, sin contenidos, un juego de palabras que tiene como objetivo demostrar cualquier cosa y vencer al contrario (278b). Es un pseudo-diálogo. El diálogo de la heurística no dice relación alguna con la verdad y por eso llega a sostener que no existe el decir falso y, en consecuencia, no existen ni la falsedad ni la ignorancia (286c-d). Y si no existe el decir falso, ni la falsedad, tampoco existe su correlato el decir verdadero y la verdad. Verdad y falsedad se identifican y ambos desaparecen en ese horizonte de la heurística de los sofistas que queda reducida a un simple juego de palabras sin relación alguna con las cosas en sí y la verdad. El diálogo de la heurística sofista es un pseudo diálogo que utiliza palabras sin ir más allá de las palabras mismas. Platón dirá en el *Cratilo* y repetirá en el *Eutidemo* que no todo uso de palabras es correcto. Desde luego ni la heurística de los sofistas en el *Eutidemo* ni la mera etimología presentada en el *Cratilo*, si se queda y muere en la materialidad de la palabra misma, son manifestaciones del buen uso de la palabra. De ahí que en el *Cratilo* (390c) el dialéctico va a ser definido como el que sabe hacer correctamente las preguntas y las respuestas y utilizar bien las palabras, es decir, el que no se deja atrapar en el reducido laberinto de la palabra misma y de sus letras, sino que alcanza a superarla, al darse cuenta que es un medio para descubrir *la forma del nombre* (389d) y hacer manifiesta la naturaleza, el ser de la cosa. La palabra, para el dialéctico, es un δῆλωμα, es decir, descubridora y manifestadora de los seres y de su naturaleza. Por eso, el diálogo socrático-platónico tiende siempre a la mejor de las opiniones en la que habita la verdad. Se pregunta y se responde, se dice y se contradice, *buscando siempre la verdad*, aunque, a veces, dé la impresión que no la descubre, como sucede en el *Laches*, en el *Cármides* e, incluso, en el *Eutidemo*. La verdad aunque no se alcance, es el objetivo último y, por eso, está siempre en el horizonte de todo diálogo socrático platónico.

La pregunta socrática suele solicitar la aceptación o no de la verdad de una proposición por parte del que responde. Suele afirmarse, preguntando. Sin embargo, la respuesta no suele ser una contradicción, aunque, en toda respuesta, tal posibilidad de contradecir siempre esté encerrada. La respuesta suele ser una aceptación del argumento del que pregunta. El afirmar preguntando de quien interroga, establece la dirección de este diálogo y Sócrates, en sus preguntas, prevalece, en consecuencia, sobre Critón que responde, aceptando o estando de acuerdo con las proposiciones socráticas. El proceso dialógico, como ya hemos apuntado, tiene como finalidad preparar la inteligencia de los interlocutores para divisar y dejarse persuadir o convencer por la luminosidad (φαίνηται) de la mejor opinión o del mejor argumento (βέλτιστος λόγος). Mejor opinión que, por serla, deja de ser opinión (δόξα) y se convierte en el lugar de la verdad (ἀντή ἡ ἀλήθεια) y también de la certeza. De hecho, Sócrates termina totalmente convencido de la verdad de su propuesta, a saber: que lo que importa no es vivir sino vivir bien, es decir, vivir según las leyes de la ciudad y aceptando la decisión del jurado, lo que supone que debe rechazar como injusta y falsa la propuesta de Critón de intentar escapar de la cárcel sobornando a los guardias. Tan convencido está que, extasiado como las coribantes de Cibeles, solo tiene oídos para el sonido de los argumentos de las leyes de la ciudad y no para el ruido de ningún otro argumento u opinión⁴.

4 ἐν ἐμοὶ ἀὔτη ἡ ἡχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν (54d).

Y en esta situación de total entrega a la verdad de la mejor opinión, o sea, a la opinión de que morir no significa más que el cumplimiento de las leyes de la ciudad, ya es inútil lo que Critón pueda decir en contra de esta opinión, que ya no es opinión sino dianoia, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. (54d).

Las leyes también entran en diálogo con Sócrates en la segunda parte del *Critón* (50ª-54c). Es un diálogo imaginario en el que Sócrates desempeña el papel de doble interlocutor: es, al mismo tiempo, Sócrates quién responde y las leyes quienes afirman preguntando. Las leyes dicen y Sócrates responde y tiene la posibilidad de contradecir. Paralelamente al primer diálogo entre Sócrates y Critón, las leyes, en su afirmar preguntando, dirigen el discurso y Sócrates, en sus respuestas, acepta la argumentación de las leyes. Las leyes preguntan, afirmando el valor de la ciudad y del estado por encima del valor del individuo y de su cuerpo mortal, por encima del valor de esta vida corpórea. La ciudad, en esta visión idealista, es más preciosa y más sagrada que los mismos padres (51b). Y si es impío intentar destruir a los propios padres, por mucho daño que nos hayan hecho, mucho más impío será intentar destruir la ciudad, con sus leyes. No importa vivir, sino bien vivir, es decir, vivir sin cometer jamás una injusticia, οὐδ' αὐμῶς δεῖ ἄδικεῖν (49b). Vivir, realizando el más elevado de nuestros elementos, la ψυχή. Y esto sólo puede hacerse en la ciudad, cuya esencia más profunda son precisamente sus leyes. Salvar la vida corpórea, huyendo de la cárcel, significaría un intento por destruir la ciudad y sus leyes –que suponen la obediencia a las decisiones de los jueces– y que es el lugar construido racionalmente por el hombre para realizarse como ser racional, como ψυχή. A la vez significaría el peligro de no ser recibido amablemente por las leyes hermanas del Hades (54c).

Falta un elemento por definir en este proceso dialógico: el acuerdo entre los interlocutores (ὁμολογία). Repetidas veces aparece en el diálogo la intención de Sócrates de actuar no por su propia cuenta sino con el apoyo y el acuerdo de Critón (48e). Se insiste, como ya dijimos, en la investigación conjunta de la opinión de Critón y se intenta llegar a un acuerdo en torno a la opinión final, que debe ser la mejor opinión en la que se encuentra la verdad. Todo el diálogo consiste, de hecho, en un proceso discursivo y razonado en el que partiendo de un principio aceptado por ambos, se van alcanzando acuerdos intermedios hasta llegar al acuerdo final en torno a la mejor opinión, que, por ser la mejor, ha dejado de ser opinión para ser el lugar de la verdad o δίανοια. El punto de partida de todo razonamiento, echa sus raíces en alguna verdad común, aceptada por los interlocutores (*Menón* 75b). De esa verdad primera se avanza, por medio de acuerdos intermedios, hasta la verdad final encerrada en la conclusión. Lo que es importante aclarar es que el acuerdo último y definitivo se produce, primero, entre el entendimiento de cada interlocutor y la mejor opinión verdadera que se impone y alcanza la persuasión y el convencimiento de los interlocutores. El acuerdo final de los interlocutores entre sí, aparece como un acuerdo derivado del anterior y secundario. Al final del *Critón* aparece el convencimiento y el acuerdo total de Sócrates con la opinión verdadera y cierta, sostenida por las leyes de que permanecer en la cárcel y morir bajo el mandato de la justicia ateniense, es la única acción justa que puede tomarse. Esta decisión significa el cumplimiento del principio de que “jamás ha de realizarse lo injusto o inmoral”, el cual, a su vez, es la aplicación del principio fundamental de que “lo que importa no es vivir, sino vivir bien”. La convicción absoluta de Sócrates es comparada a la que tienen las coribantes de Cibeles, que lo hace incapaz de escuchar cualquier otro argumento que no sea el de la leyes. No le importa ya lo que Critón pueda contradecir, pues ya no le prestaría atención ni se dejaría persuadir (54d). Critón termina, primero, aceptando la verdad de la opinión de las leyes y, como consecuencia derivada de este acuerdo previo con

la verdad, se produce el acuerdo entre los dos interlocutores, es decir, entre Sócrates y Critón. La mejor opinión que es el lugar de la verdad no es verdadera porque los interlocutores estén de acuerdo (ὁμολογοῦσι) sino que los interlocutores están de acuerdo porque previamente han dividido y se han dejado convencer y persuadir por la luminosidad de la mejor opinión en la que habita la verdad.

Reflexionemos ahora sobre algunos puntos importantes que han aparecido en el análisis del diálogo socrático-platónico. ¿Es necesaria la multiplicidad de interlocutores? ¿Es necesaria la multiplicidad de opiniones y de argumentos? Comencemos por la multiplicidad de interlocutores. En el *Critón* -que resulta encerrar un doble diálogo: el de Sócrates con Critón y el de las Leyes con Sócrates- aparentan entrar en diálogo dos personas, Critón y Sócrates. Se insiste además que el diálogo, con su trenzado de preguntas y respuestas, debe ser una investigación compartida o en común en la que partiendo de un principio, acordado entre los interlocutores, se alcanza un acuerdo último a través de acuerdos intermedios. Sin embargo, si reflexionamos con cierta detención, vemos que en realidad la multiplicidad real de los interlocutores en el diálogo platónico es tan solo ficticia. Es dudoso que tal diálogo entre Sócrates y Critón se haya producido; pero es totalmente cierto que, de haberse producido, no se produjo tal como aparece escrito por Platón años más tarde. Platón no estuvo presente y tuvo sólo una referencia, posiblemente directa de Critón. *Critón* es una narración de una narración. El *Critón* es una obra de Platón, elaborada como un diálogo imaginario entre Sócrates y Critón, que posiblemente pretendió rehacer el diálogo real que se produjo antes de la muerte de Sócrates, entre éste y Critón. Pero todo intento de rehacer un hecho histórico -la visita de Critón a Sócrates y su conversación lo fue- es solo posible, a partir de las personales disposiciones de quien lo rehace, que son indudablemente distintas de las disposiciones de quienes originalmente lo produjeron, como bien afirma Gadamer⁵. Rehacer, narrando un hecho histórico, no entraña una simple reproducción o copia sino una nueva producción. Es decir, a partir de las disposiciones personales de Platón. Se rehace el diálogo que se produjo entre Critón y Sócrates; pero indudablemente el nuevo diálogo, rehecho por Platón, es distinto del original, por haber sido hecho desde unas disposiciones personales distintas de las que condicionaron a los personajes originales. *Critón* es una obra de Platón, escrita bajo la influencia de la muerte cercana de su maestro Sócrates a quien pretende recordar con admiración y con quien probablemente comparte mucho del contenido y de la forma allí expresado. En esta obra están encerrados dos diálogos distintos, como ya hemos dicho: el diálogo principal entre Critón y Sócrates, y el diálogo, imaginario y secundario, que se produce entre las Leyes y Sócrates ante la presencia casi pasiva de Critón y formando parte del principal. En este segundo diálogo obviamente Sócrates es el único que, a nombre de las Leyes, afirma preguntando y el único que responde, aceptando la opinión argumentada de las Leyes, que no son otra persona que el mismo Sócrates. Y, en el fondo, tanto Sócrates como Critón son también *personajes idealizados, elaborados por el único autor, Platón*, a partir de su personal contacto con ambos personajes históricos. En consecuencia, en el diálogo socrático-platónico **no se da multiplicidad de interlocutores reales** sino sólo multiplicidad de personajes idealizados o ideales. **El otro**, distinto de Platón mismo, que se encarna en el personaje idealizado de Sócrates, es decir, Critón o

5 Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 452: Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario.

las Leyes, **se reduce a una ficción** o a un pretexto imaginario utilizado literariamente. Platón es quien construye *el nuevo diálogo* y quien, por tanto, afirma preguntando y responde aceptando la doctrina que él mismo propone. Que esa doctrina y esa forma en la que se envuelve tenga parecido con la que en la realidad enseñaba el Sócrates histórico, es altamente probable. El *Critón* es, en realidad, un monólogo de Platón elaborado como *un nuevo diálogo en el que entran personajes idealizados o ideales: Sócrates, Critón y las Leyes*. Sócrates y Platón son personajes idealizados que salieron de la pluma de Platón, pero, como dirían los medievales, se fundamentan en la realidad histórica. Las Leyes es un personaje totalmente ideal que expone la doctrina del Sócrates idealizado y del Platón real. Por otra parte, la multiplicidad de interlocutores carece de importancia en el diálogo socrático-platónico, si tenemos en cuenta la finalidad de este diálogo que consiste en preparar el entendimiento y la razón de cada interlocutor para develar la verdad encerrada en la mejor de las opiniones y dejarse convencer por ella. Y esa preparación se alcanza por medio de una reflexión argumentada, que bien puede ser en compañía de otra persona, como en este caso de Critón o en la soledad, como parece sucederle frecuentemente a Sócrates o Platón, *μοι λογιζομένω* (46B). En su edad madura, Platón (*Sofista 263E*) dirá sin tapujos que razonar y conversar son lo mismo, *διόνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν*, pues razonar no es más que un diálogo silencioso del alma consigo mismo. Diálogo silencioso del alma en el que ella misma se hace preguntas y se responde, en el que ella misma afirma y niega (Teeteto, 189e-190^a). La verdad platónica y la mejor opinión que la encierra, se encuentra fuera y por encima del mundo sensible en el que nos movemos y para ascender a él usamos como instrumento el reflexionar argumentando. El razonamiento exigido por el diálogo platónico –y que puede producirse en la soledad o en compañía– no sirve sino para disponer el entendimiento y capacitarlo para ser iluminado y persuadido por la verdad de la mejor opinión; elevarlo sobre el mundo sensible de los motivos particulares que atenazan la falsa opinión de la mayoría –del amor por los hijos, del sentimiento de amistad que ha de preferirse al dinero, del temor a la muerte corpórea– y hacerlo capaz de divisar el mundo inteligible en el que habita la verdad envuelta en la mejor de las opiniones. En conclusión, la multiplicidad de interlocutores es algo totalmente ornamental o accidental en los diálogos platónicos. Los diálogos platónicos no son más que la dramatización literaria del pensamiento solitario del autor, que intenta responder a las preguntas que él mismo se hace.

¿Se dan en el diálogo socrático-platónico, al menos, una multiplicidad de opiniones? Eso parece exigir repetidas veces el texto del Critón. Se habla de *λόγοι*, de opiniones en plural las que son objeto de argumentación en el diálogo. Es hacia la mejor opinión en la que reside la verdad misma, o *βέλτιστος λόγος*, hacia la que tiende el diálogo, dejando descartadas, a través del proceso discursivo, la o las otras que no son la mejor opinión sino que son opiniones malas en las que se esconde la falsedad. En el diálogo concreto del *Critón* se confrontan la opinión de Critón, basada en el criterio de la mayoría y que se fundamenta en motivos sensibles como el cuidado de los hijos, en el sentimiento de amistad que los une y que le obliga a intentar salvarlo exponiendo para ello su dinero, y la opinión de Sócrates que pretende salir de la investigación compartida racional y que va a resultar siendo la contraria, a saber, que es impío atentar en contra de las leyes de la ciudad y que, por tanto, debe permanecer en la cárcel y aceptar la muerte, tal como habían decidido los jueces. **Se dan, en consecuencia, multiplicidad de opiniones en el Critón. Pero no se dan en las mismas condiciones.** La opinión de la mayoría es presentada por Critón pero es apenas defendida y analizada. El gran cuerpo del trabajo va a consistir en la defensa y el desarrollo de la mejor de las opiniones que coincide con la que sostienen las Leyes y Sócrates. Los distin-

tos pasos del diálogo -no todas las opiniones son igualmente buenas, jamás debe cometerse una injusticia, no importa vivir sino vivir bien, la ciudad o lugar racional en el que el ser humano puede vivir bien debe prevalecer sobre el individuo, el cumplimiento de las leyes que supone el cumplimiento de las decisiones de los jueces están por encima de la vida corpórea de los ciudadanos- fundamentan y conducen a la mejor opinión que es la de Sócrates y, en definitiva, la de Platón que es el único autor del diálogo. De hecho, la opinión de la mayoría presentada por Critón sirve de pretexto para, enfrentándose a ella, elaborar cuidadosamente la doctrina idealista de Platón, puesta en boca de las Leyes y de Sócrates. Como ya afirmamos anteriormente, Platón es el único autor del *Critón* y el total responsable del pensamiento que en él se elabora por boca de Sócrates. Es, por tanto, la doctrina platónica la que es presentada y expuesta con todo lujo de detalles y envuelta en el mejor de los ropajes argumentales y literarios de que Platón es capaz. Las demás, como suele repetirse en el curso del pensamiento humano con muchos pensadores, son presentadas simplemente como pretexto u ocasión para el desarrollo de la propia filosofía. Que su doctrina haya nacido bajo la influencia de la de su maestro Sócrates, muerto apenas unos años antes, es lo natural y lo más probable.

Si miramos atrás y revisamos el diálogo, nos daremos cuenta de que la pregunta que Sócrates propone tiene como objetivo final el *conocer cómo actuar*. El conocimiento del que se trata, es un conocimiento práctico que ha de llevar a Sócrates a tomar la decisión correcta de escapar de la cárcel y salvarse de morir o, por el contrario, quedarse y afrontar la muerte decidida por el jurado. Pero Sócrates, en todo lo que le atañe, trata de dejarse persuadir por la mejor de las opiniones y de actuar en consecuencia(46b). El *Critón* es una marcha reflexiva en la que se van investigando las distintas opiniones sobre la mesa, se descartan las que son malas o falsas y se deja persuadir por la mejor opinión, en la que habita la verdad. Por tanto, el *Critón* tiene como objetivos inmediatos: 1) *conocer cuál es la mejor de las opiniones* en torno a la cuestión concreta de escaparse de la cárcel y de salvar la vida; 2) conocer el camino correcto para llegar a esa mejor opinión, es decir, *conocer cómo conocer* la mejor opinión. El *Critón* pretende aclararnos en última instancia *cómo hemos de actuar*; y, antes, para que nuestra acción sea justa, hemos de develar *cuál es la mejor opinión, y el proceso epistemológico que nos conduce a ella*. Resumiendo, diremos que el *Critón* pretende mostrarnos, de una manera práctica y concreta, el *camino de, en una situación concreta, cómo actuar bien y cómo conocer correctamente*. La cuestión socrática de que la sabiduría incluye tanto el correcto conocer como el actuar bien o con justicia, subyace todo el diálogo.

El conocimiento del común de los mortales, es, para Sócrates (Platón) un pseudo conocimiento, una pura opinión o doxa irreflexiva que, a su vez, conduce a un hacer irreflexivo o a un mal hacer. El darse cuenta de que uno se encuentra encerrado en ese falso conocimiento, en ese saber irreflexivo que, en realidad, es un no saber, supone el comienzo de una nueva actitud que a través de la reflexión dialógica –solitaria o en conversación con otro- convertirá al ser humano en sabio capaz de dejarse persuadir por la luz de la mejor de las opiniones, por la verdadera. En este proceso reflexivo, el otro distinto de Sócrates (Platón) no viene a ser más que un pretexto literario que ayuda al protagonista a salir de la original posición irreflexiva.

2.2. *La Dialéctica de la unión y de la división*

A partir de los diálogos medios y, especialmente, en los últimos diálogos aparece la capacidad mental de dividir la esencia de las cosas y de unir las cosas particulares bajo una sola idea como una característica del dialéctico. En *El Fedro* (265d- 266b), por ejemplo, se

nos presenta al dialéctico como el que tiene el arte de utilizar dos habilidades como ayudas del decir y del pensar (ὁὸς τε ὠ λέγειν τε καὶ φρονεῖν (266b)): la primera (365d) por la que reúne a muchas cosas (συναγωγῆ) que se encuentran dispersas con lo que torna clara la definición de las cosas que trata de explicar, y la segunda (265e) por la que divide los conceptos de las cosas (διαιρέσις) siguiendo su naturaleza y no de una manera arbitraria como si fuera un mal escultor. Añade Sócrates (266b) que cuando descubre a un hombre con la habilidad de unir en uno y de dividir en muchos, hay que seguirlo como a un dios, pues se trata, nada menos, que del dialéctico, διαλεκτικὸς.

También en el *Parménides* se nos presenta la acción unificadora del proceso dialógico como la que conducirá a descubrir que toda cosa posee un género o una clase y una esencia absoluta (365^a). Sin esa tarea unificadora inteligible por la que subsumimos lo múltiple sensible bajo la unidad esencial de las ideas, quedaríamos relegados al caos infinito de las sensaciones y de lo particular, sin poder organizar ni nuestro pensamiento ni mantener un diálogo. Por eso quien decide “negar la existencia de las ideas de las cosas y no aceptar una idea común bajo la cual cada cosa particular es subsumida, se encontrará perdido en un caos pues negaría que la idea de cada cosa sea siempre la misma y, de esa forma, destruiría del todo el poder de dialogar” (365b-c). Sin la comunidad de ideas y de conceptos universales que se mantienen siempre iguales, sería imposible un pensamiento coherente e imposible entendernos en una conversación.

La habilidad de que nos habla el *Fedro* de dividir la unidad de las esencias o conceptos y de unificar la multiplicidad de las cosas bajo géneros y esencias va a ser aplicada de una manera sistemática en los diálogos tardíos del *Político* y del *Sofista*. El esfuerzo por unir bajo géneros comunes y de dividir los elementos comunes en las cosas múltiples va, a ser el método repetitivo de ambos diálogos. Y entre ambas acciones de unión y de división existe una íntima relación. Así, en el *Político* (285b) la acción unificadora por la que descubrimos lo común de muchas cosas (τὴν τῶν πολλῶν... κοινῶν) va indisolublemente unida y es correlativa de la acción por la que descubrimos sus diferencias (τὰς διαφορὰς), tal como existen en las ideas; viceversa, cuando percibimos toda suerte de diferencias dispersas en numerosas cosas, no hemos de cejar hasta reunir esas cosas, relacionadas unas con otras, en un círculo de semejanza e incluirlas bajo una idea en razón de sus esencias. Semejante al camino de subida y de bajada, la acción unificadora de nuestro entendimiento nos conduce al mundo de las ideas sin perder de vista que en esa idea se encuentran encerradas las múltiples diferencias de las cosas particulares y, viceversa, al percibir las diferencias de muchas cosas, debemos esforzarnos en descubrir lo que en ellas existe de común y que jamás las abandona en razón de que constituye su esencia.

La doble acción de unir y de dividir, propia de la dialéctica, se mantiene también en el mundo ideal de las formas y los géneros (253d). Los géneros e ideas, afirma en el *Sofista* (253b-c) pueden o no entremezclarse unas con otras. Por eso, es conveniente conocer cuál idea armoniza con cuál y cuál rechaza a cuál. Descubrir las ideas que se extienden abarcando una multiplicidad de otras ideas y las mantiene unidas haciendo que puedan mezclarse entre sí; y viceversa, ser capaces de dividir una idea genérica para descubrir las ideas múltiples que están encerradas en aquélla y determinar cuáles ideas son las causas de esa división. En fin, la dialéctica consiste en la habilidad mental de encontrar en muchos individuos lo que tienen de común para subsumirlos bajo un género y ver si los individuos -sensibles o ideales- pueden asociarse unos con otros para constituir una clase o un género. Una idea se extiende completa a muchos individuos y, a su vez, esa idea puede, asociada a otras, encontrarse participando de otra idea más comprensiva y universal que las unifica. El proceso

unificador termina, de acuerdo a *La República*, en la idea de Bien; por el contrario, el proceso de dividir y buscar lo múltiple, se completa en el mundo de las cosas sensibles y de los reflejos o sombras. Es en ese doble proceso unificador y de dispersión en el que se encuentra el verdadero conocimiento dialéctico. Quien se queda atrapado por la multiplicidad infinita y variable de lo sensible “*se aleja a la oscuridad del no-ser, abriendo su camino por medio de la práctica de los sentidos*”; es el camino de los sofistas (254^a). Quien, en cambio, es capaz de descubrir lo que de común encierran la multiplicidad de las cosas sensibles y se eleva al mundo de lo común y de lo universal, al mundo de las ideas y, siguiendo su poder de unión, descubre lo que de común encierran muchas ideas y termina alcanzando el uno absoluto o la idea de Bien, ese tal es el verdadero filósofo o dialéctico, el que sigue el camino de la razón y se ve deslumbrado por la luminosidad de la esencia del ser mismo.

Pero hemos de tener cuidado de no pasar inmediatamente y de un solo salto del uno absoluto a lo múltiple infinito ni de lo infinito múltiple al uno, tal como hacen los hombres de ciencia de hoy con su método discursivo (*Filebo* 16d-17^a). De la unidad total hemos de pasar al dos y luego al tres y así por los números determinados posibles antes de bajar a la infinitud múltiple de los singulares sensibles. No debemos despreciar las realidades intermedias entre el uno y lo infinito, es decir, no debemos despreciar ese mundo a la vez múltiple y unificador de las ideas o formas. Ese paso lento, paso a paso, de lo uno a lo infinito múltiple y de lo infinito múltiple a lo uno, es la característica del método dialéctico (*Filebo*, 18^a). El paso lento por el que del uno pasamos al dos, del dos al tres y así sucesivamente hasta alcanzar el infinito múltiple del mundo sensible. En ese paso lento por el mundo de las ideas antes de alcanzar la infinitud de lo múltiple sensible, tenemos que detenernos a ver cuál género se mezcla con otro y cuál no, cuáles se mezclan con unos pocos y cuáles se mezclan con muchos, e, incluso, ver cuál o cuáles se mezclan universalmente con todos los demás (*Sofista*, 254b-c). Viceversa, el proceso unificador implica el paso de lo infinito a lo múltiple finito de número limitado, de un número a otro, del tres al dos y finalmente del dos al uno, descubriendo que en todo ser se encierra simultáneamente lo uno y lo múltiple, como ya dijimos. La dos acciones de división (διάρρησις) y de unión (συναγωγή) son complementarias y necesarias dentro del proceso dialéctico del verdadero conocer. Lo uno encierra lo múltiple y lo múltiple al uno. Todas las cosas provienen de lo uno y de lo múltiple y encierran en sí mismas la unidad y la alteridad; de ahí que en cada cosa debemos descubrir su elemento unificador, idea o género, y su elemento diferenciador que la separa de lo uno y la arroja en la infinitud de lo múltiple.

La religación de lo múltiple a lo uno se produce no sólo por medio de un proceso cognoscitivo o epistemológico sino también por un proceso ontológico. En efecto, en el *Fedón* (100c), se nos dice que una cosa es bella, además de la belleza misma, no por otra razón sino porque participa de la belleza en sí (διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). Y añade unas líneas más tarde (100d): “nada hace a algo bello sino la presencia (παρουσία) o la comunión (κοινωνία) con la belleza misma”. La unificación de lo múltiple sensible en lo uno universal y genérico no se produce sólo por el conocimiento o por la acción epistemológica del cognoscente sino porque en esa multiplicidad de cosas está presente y en comunión con ellas la unidad de la idea de la que participa. El conjunto de cosas particulares que integran un género, participan, es decir, toman parte o comulgan ontológicamente de la idea que las unifica. Conocer la verdad de una cosa, para Platón, es develar, detrás de la infinitud múltiple de la diferencia, la unidad ontológica por la que una cosa es tal cosa y pertenece y participa o comulga con un género o una idea, la cual, a su vez, participa y comulga del Bien o del Uno. Conocer de verdad el ser de una cosa es descubrir su religación ontológica al mun-

do de las ideas y finalmente al Uno que es el Bien. Y viceversa, conocer de verdad, es a la vez, develar que en el Uno, y participando de él, está encerrada la multiplicidad definida de las ideas y la multiplicidad infinita del mundo sensible.

La dialéctica, presentada en su forma dramatizada de diálogo, expresa en estos diálogos solo el arte, la habilidad mental de diaíresis y de sinagogé, de unificar los particulares bajo un género, una clase o idea y de dividir el uno en su multiplicidad que tenderá en definitiva a lo infinito particular del mundo sensible. En todos estos diálogos existe, en la práctica, una sola voz y una sola opinión que se expresa por esa voz: la voz de Platón que se encarna en Sócrates o el Extranjero para, a través de un proceso discursivo de unificación de lo múltiple y de división del uno, vaya exponiendo su opinión que es la sola verdadera. Los demás apenas tienen voz para seguir y aceptar lo que el protagonista va exponiendo. A veces, como en el *Filebo*, se lanza como una posibilidad la opinión hedonista de que el bien pueda ser el placer; opinión que jamás será defendida y razonada sino que será rechazada y servirá de ocasión y motivo para la exposición amplia y razonada de la verdadera opinión, la platónica. No se dan en estos diálogos platónicos ni verdadera multiplicidad de voces que simétricamente construyen el diálogo, ni verdadera multiplicidad de opiniones. Da la impresión que uno solo habla y ofrece su opinión y que los demás escuchan; de hecho, hablan sólo para aceptar la opinión del que habla que es Platón. La posibilidad de contradecir, de exponer lo contrario de una manera razonada que esta encerrada en toda respuesta, tal como se vio en el *Critón*, no existe en la marcha de estos diálogos. Desde el principio, la dirección esta trazada y la opinión verdadera se encuentra siempre en el protagonista del diálogo. Los demás forman parte de la comparsa que va aceptando la doctrina que se va exponiendo.

2.3 La dialéctica de la subida y la bajada: La República y La Carta VII

Platón habla, a partir de los diálogos medios, de subida o ascensión y de bajada o descenso dentro del proceso dialéctico que conduce al verdadero conocimiento. En el *Simpósio*, por boca de Diótima, se describe el discurso que puede seguir el hombre, conducido por un guía, desde el amor a este cuerpo bello por el que se siente atraído hasta el amor por la belleza misma o lo bello por naturaleza (210^a-211 d). De este cuerpo bello pasará a percibir la belleza encerrada en todos los cuerpos bellos; pasará después a descubrir la belleza del alma y la belleza del deber y de las leyes, y comenzará a darse cuenta de que la belleza del cuerpo es un asunto de poca importancia; finalmente, alcanzará las ramas del conocimiento en las que saltará del conocimiento de lo bello particular al océano de lo bello por naturaleza, que es eterno, que ni deviene ni perece, que ni crece ni decrece, que no es en parte bello y en parte feo o bello en un momento y feo en otro, que ni es bello bajo un aspecto y feo bajo otro, que ni es bello para unos y feo para otros (211^a). Lo bello, por esencia o naturaleza, existe siempre en singularidad de forma, independiente en sí misma, y las demás cosas bellas participan (μετέχειν) de lo bello (211 b). Y añade: “cuando alguien a partir de estas cosas, ascendiendo por el correcto amar a los niños comienza a contemplar lo bello, entonces casi alcanza del todo el final”⁶. En este texto se nos presenta el camino de subida desde una cosa sensible particular, un cuerpo bello, hasta una idea o esencia aislada, lo bello en sí mismo o en su naturaleza. Este ascenso no se hace de un salto o por medio de un vuelo repenti-

6 διὰ τὸ ὁρθῶς παιδεραστεῖν ἐπαινῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ὄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπιτοιο τοῦ τέλους (211b).

no sino por pasos, como subiendo los peldaños de una escalera, ὡς περ ἐπαναβαθοῖς χρόμενον: de un cuerpo bello a dos, de dos a todos los cuerpos bellos, de los cuerpos bellos a las costumbres bellas y de las costumbres bellas al aprendizaje de lo bello. Aprendizaje que tiene que ver sólo con lo bello que finaliza con el conocimiento del ser de lo bello, ὄρεσσι καλόν (211d). Una vez en la cima del conocimiento de lo bello, disfrutando de la fortuna de contemplar la belleza misma, separada, limpia y sin mezcla alguna (ἀπὸ τοῦ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον), se desprecia el conocimiento y el deseo de lo particular, de los objetos de oro y de los cuerpos bellos y no se quiere estar infectado de la carne de los humanos ni de los colores ni de toda la demás charlatanería de los mortales (211e). En el *Simposio* no se habla del descenso o camino de bajada. Camino de bajada que aparecerá en *La República*.

En *La República* (533c) la dialéctica aparece como un método, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, un camino con subida y bajada, formando parte del más elevado de los conocimientos, el de nóesis. Se lo explica Sócrates a Glaucón (510-511), intentando diferenciarlo del otro conocimiento inteligible, del de diánoia o conocimiento matemático y científico. Comienza describiendo ambos conocimientos inteligibles como divididos en dos secciones y dice: “*la sección en que el alma, utilizando como imágenes las cosas sensibles siente la necesidad de investigar a partir de hipótesis, no avanzando hacia el principio, sino hacia una conclusión, la otra partiendo de hipótesis se eleva hasta el principio y hace el camino solo con ideas y a través de ideas, sin imagen alguna*” (510b). La diánoia o conocimiento científico-matemático parte de hipótesis, no se remonta hasta el principio mismo sino que alcanza una conclusión y utiliza como imágenes las cosas sensibles; la nóesis también parte de hipótesis, pero se eleva hasta el principio mismo y no utiliza imagen alguna sino que avanza en su camino con solo ideas y a través de ideas. La diánoia, aún siendo un conocimiento inteligible, no se desprende de la realidad sensible sino que la utiliza como imagen para ayudarse en su proceso racional que parte de hipótesis y termina en una conclusión, sin alcanzar el principio mismo. El principio mismo, tal como ha venido diciendo, es la idea de bien o el bien mismo, que es el origen de toda verdad y de todo conocimiento, de toda existencia y de toda esencia, pero que se encuentra más allá de la verdad y del conocimiento, de la existencia y de la esencia. La verdad y el conocimiento son boniformes, es decir, tienen forma de bien pero no son el bien. El bien está más allá de todo conocimiento y de toda verdad, aunque sea la causa de todo conocimiento y de toda verdad.

La diánoia abarca el conocimiento matemático geométrico o deductivo. Parte de hipótesis tales como el número par e impar, las figuras geométricas como el cuadrado o el triángulo, tres tipos de ángulos y otras semejantes de acuerdo a cada ciencia y las considera como absolutamente evidentes (ὡς παντὶ φανερόν) y, por eso, no hace esfuerzo alguno para darles algún fundamento adicional (510c). Avanza racionalmente, por deducción, hasta alcanzar una conclusión y utiliza, como imágenes, formas sensibles, las pinta, habla y argumenta sobre ellas, aunque el objeto de su investigación sean realidades inteligibles tales como el cuadrado mismo, la diagonal misma y otros (510d). La diánoia es un conocimiento inteligible que se alcanza a partir de hipótesis o supuestos, es decir, sin que posean un fundamento absoluto ya que no son capaces de liberarse de esos supuestos y por medio de un proceso racional deductivo en el que utilizan, como imágenes, cosas sensibles. Es el conocimiento deductivo de las matemáticas, de la geometría y el de otras ciencias semejantes.

La nóesis, por otro lado, es el conocimiento que se fundamenta en la fuerza del diálogo, τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, considera a las hipótesis no como primeros principios sino simplemente como supuestos o hipótesis, como punto de apoyo o impulso para elevar-

se al principio absoluto de todo, o idea de bien, y, agarrándose a él, regresar a aquellas hipótesis y avanzar de nuevo hasta descender a la conclusión, sin echar mano en absoluto de nada sensible sino sólo de ideas, avanzando a través de ideas y finalizando en ideas (511b). Este conocimiento de nóesis, fundado en el principio absoluto de la idea de bien, es más verdadero y evidente (σφαιότερον) que el conocimiento de la diánoia o conocimiento científico matemático, basado sólo en hipótesis o supuestos sin fundamento absoluto alguno. En (533c) señalará que los geómetras o científicos sólo alcanzan a soñar sobre el ser, *ὄνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν*, pero son incapaces de verlo (*ἰδεῖν*), debido a que mantienen inmutables las hipótesis sin ser capaces de dar razón alguna de ellas. Quien no se dé cuenta de que las hipótesis de todo sistema deductivo matemático son solo eso, supuestos o condiciones, y crean que son primeros principios, confundirán este conocimiento relativo y limitado con el conocimiento absoluto y se negarán a superarlo, se quedarán en el sueño del ser, sin lograr contemplarlo. El fundamento no absoluto de las hipótesis en la geometría o en otras ciencias parecidas, es la causa de que el conocimiento de diánoia sea una especie de sueño del ser, sin que alcance la visión directa del ser de las ideas o auténtico conocimiento de nóesis. El único método que deshace o elimina las hipótesis, *ὑποθέσεις ἀναρροῦσα*, y logra superarlas, alcanzando el principio mismo sin supuestos para fundamentarse en él, es el método dialéctico (533c-d). Y esta necesaria eliminación de hipótesis que permita alcanzar el bien, parece lograrse en una batalla racional en la que se esfuerza por refutar (*ἐλέγχειν*) todas las hipótesis probándolas por medio de un razonamiento seguro (534b). Refutar todas las hipótesis, supone demostrar la debilidad y limitación intrínseca que todo sistema deductivo matemático encierra: es un conocimiento esencialmente arbitrario y condicionado por los supuestos o hipótesis que lo sustentan. Con el solo conocimiento matemático deductivo no se puede alcanzar el principio incondicionado, la idea de Bien, que se sitúa más allá de toda condición o supuesto. Solo después de refutar toda hipótesis y de superar, de esa manera, todo sistema deductivo, estaremos abiertos a la posibilidad de alcanzar el principio no condicionado de la idea de Bien. Y, a partir de la visión de la idea de Bien, podemos conocer y dar razón de la verdadera esencia de cada cosa (534b), debido a que la conoceremos en su causa o fundamento último. Alcanzada la idea de Bien, nos habremos alejado definitivamente del mundo sensible y podremos avanzar por medio de ideas y concluir en ideas. Desligadas de la idea de Bien, las ideas y las cosas pierden su última razón de ser y el conocimiento que, a partir de las ideas o cosas aisladas, pueda obtenerse será un conocimiento arbitrario y relativo. Su verdad no será jamás una verdad absoluta. Será un conocimiento de cómo una cosa es, (*τὸ ποιόν τι*) y no un conocimiento de la esencia misma de la cosa, (*τὸ τί ἐστί*).

Todo el mundo de Platón, tanto el eidético como el sensible, mantiene una intrínseca y esencial relación con su fundamento último que es la idea de Bien. Por eso, no es posible dar una verdadera explicación de la esencia de nada sin el conocimiento de su fundamento último. El intento socrático de buscar la esencia o naturaleza de una idea aislada, producirá sólo un conocimiento racional, parcial, limitado y arbitrario.

Este ascenso desde lo sensible particular a lo más elevado del mundo inteligible, será también descrito en el *Fedro* a través del mito de los aurigas que conducen sus carros tirados por dos caballos, uno noble y de buena raza pero el otro de raza y nobleza opuesta al primero (246b), y tratan de seguir a los dioses que recorren el cielo. Los dioses cuando van a una fiesta o banquete, debido a que sus caballos están bien emparejados y obedecen al látigo, ascienden rápidos hasta la cima de la cúpula y sus carros avanzan sin dificultad (247b-c). Pasan incluso a la parte de afuera y se colocan en la superficie exterior del cielo;

contemplan las realidades de fuera del cielo girando en derredor. En ese viaje circular, observan la justicia en sí misma, la templanza misma y el conocimiento, no de lo que tiene un comienzo y cambia asociado a las cosas que nosotros consideramos como reales, sino el conocimiento de lo que está en lo que verdaderamente es (247d-e). Descienden luego los dioses a sus mansiones en donde hacen que los aurigas alimenten los caballos con ambrosía y le dan de beber néctar.

Entre las almas, las pocas capaces de seguir a los dioses y asemejarse a ellos, levantan la cabeza del cochero y la sacan a la región exterior de la cúpula del cielo y giran en derredor, obstaculizados por los caballos no bien emparejados y no obedientes al látigo, contemplan apenas las realidades celestes. Las demás almas ni siquiera son capaces de asomarse al exterior de la cúpula y dan vueltas por debajo de la misma con gran confusión. Las almas que lograron seguir a los dioses y contemplaron, aunque difícilmente, las realidades celestes desde afuera, darán más tarde nacimiento a los filósofos o a los amantes de la belleza o a alguien de naturaleza musical o amorosa (248d). Los filósofos aspiran a ascender de nuevo por medio del método dialógico al mundo inteligible de las ideas y revivir con el recuerdo la experiencias descritas por estos textos míticos del *Fedro*.

La debilidad intrínseca del método deductivo que ya encontramos en *La República* (534b) para alcanzar la esencia última de las cosas y su relación con el Bien, va a ser extendida en la *Carta VII* a toda expresión verbal, a todo lenguaje oral o escrito. En efecto, en (341c) afirma Platón que ni ahora ni nunca escribirá algo sobre la naturaleza de las cosas, “*debido a que (este saber) no puede en absoluto ser expresado en palabras tal como sucede con otras ciencias*”. La ciencia que descubre no solo las propiedades de los seres, τὸ ποῖον τι, sino y, sobre todo, la naturaleza profunda, el ser de cada cosa, τὸ ὄν ἑκάστου, que implica el conocimiento de la idea de Bien, es absolutamente inexpresable en palabras, (ῥητον γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν). Líneas más tarde, pasa a dar la razón de esa total imposibilidad de que esta ciencia de las esencias de las cosas sea expresable en palabras habladas o escritas. “*En relación a cada ser, hay tres cosas que son medios necesarios para alcanzar el conocimiento, y este conocimiento debe añadirse como un cuarto medio: el primero es el nombre, el segundo la definición, el tercero la imagen y el cuarto el conocimiento. A estos deberíamos añadir una quinta cosa, el ser que es conocido y que es el verdadero ser*”. Cuatro son los medios que tenemos para llegar al conocimiento de algo, a saber, el nombre, la definición, la imagen y el conocimiento, además de la cosa misma o el ser mismo de la cosa que deseamos conocer. Y pasa luego a refutar la bondad de estos medios para alcanzar la cosa misma o el ser mismo de la cosa. La cosa a la que se refiere es la esencia misma de la cosa o su idea, la idea de círculo o de lo recto, de lo esférico o del color, de lo bueno y de lo justo, la idea de todas las cosas naturales o culturales (342d). E irá refutando uno a uno los cuatro medios dichos como incapaces de conducirnos al ser mismo de la cosa. El nombre (ὄνομα), sustantivo y adjetivo, es descartado como medio apropiado debido a que es una realidad arbitraria producida por el hombre y que puede ser cambiada a su voluntad pues nada prohíbe que la forma llamada hoy “redonda” pueda mañana ser dicha “recta” o viceversa (343b). El lenguaje, ya lo vimos en el *Cratilo*, es un producto humano, arbitrario y cambiante, que no puede ser la expresión precisa de las formas de las cosas, esas sí, inmutables, necesarias y eternas. De igual manera, la definición (λόγος) también será refutada como medio de expresión del ser, por ser un compuesto o conjunto de nombres y verbos y, en consecuencia, inestable y cambiante. La debilidad del lenguaje, τῶν λόγων ἄσθενές, le impide expresar correctamente la esencia inmutable de las formas o ideas. La imagen o tercer medio de conocimiento,

es refutado porque encierra lo opuesto al ser de la cosa o quinto elemento v.g. la imagen del círculo dibujado o hecho en cuero o en hierro encierra lo opuesto, a saber, lo recto, haciendo referencia a como un círculo no se distingue de un polígono de cien o más lados(343a). Es decir, toda imagen sensible de una forma es esencialmente incapaz de expresar la perfección absoluta de la forma misma. Ninguna realidad sensible existente, en sí misma limitada e imperfecta, puede ser la imagen perfecta de su idea inteligible. Del conocimiento en su triple manifestación de ciencia (ἐπιστήμη), inteligencia (νοῦς) y verdadera opinión (ἀληθής τε δόξα), dirá que se encuentra equidistante tanto de los tres medios antes citados como del quinto elemento o el ser mismo de la cosa(342c). Se distingue de los tres primeros medios de conocer en que no es sensible sino que reside en el alma; se distingue del ser mismo de la cosa en que éste habita en el mundo inmutable y eterno de las formas o ideas. De los tres tipos de conocer⁷, la inteligencia (νοῦς) es la que más se aproxima en elevación y semejanza al quinto elemento, es decir, al ser mismo de la cosa. La inteligencia, νοῦς, que parece equivaler a la nóesis de *La República* es el tipo de conocimiento que más se aproxima al ser mismo de la cosa. Los otros dos citados, la episteme y la opinión verdadera, son presentados como más imperfectos y alejados del ser mismo de la cosa.

Ante esta limitación de los cuatro medios para alcanzar el ser mismo o la esencia de las cosas que pareciera conducir a un escepticismo total con respecto a la posibilidad de alcanzar el ser mismo, Platón añade que *“a menos que alguien use los cuatro (modos de conocer) de una cierta manera, jamás participará del objetivo de la ciencia, a saber, del quinto, es decir, de la esencia misma del ser”*(342e). Y en otro texto semejante, una vez admitida la deficiencia esencial de la naturaleza de los cuatro medios dichos, afirmará que *“con el paso a través de todos cuatro, subiendo y bajando de uno a otro, se alcanza con dificultad la ciencia, siempre que se compagine la buena naturaleza (del hombre) con la buena naturaleza (de la esencia misma)”*(343d-e). Antes había dicho, después de afirmar la imposibilidad de expresar esta ciencia con palabras, que *“sólo después de una continuada convivencia con el asunto mismo y de una unión repentina, semejante a la luz repentina de un fuego palpitante, se origina en el alma y en ella se alimenta”*(341c-d). De estos textos podemos deducir que:

1. Los cuatro medios que tenemos para alcanzar la esencia misma de las cosas, uno a uno o todos justos, no son en sí mismos suficientes.
2. Sin embargo, todos ellos juntos, usados de una cierta manera, como subiendo y bajando de uno a otro por todos cuatro, son un medio necesario para alcanzar la esencia misma del ser.
3. Es necesaria también la continuada convivencia con el asunto y la buena naturaleza del sujeto que sea afín a la buena naturaleza de la esencia.

Sólo en esas condiciones, con dificultad (μόγις) y de repente (ἐξαφθὲν), se engendra la ciencia del ser mismo.

Preguntémosnos ahora por la importancia que tienen en esos diálogos tanto la multiplicidad de los interlocutores como de las opiniones en estos diálogos medios que fueron

7 Sigo la lectura y traducción que González F. (1998, 249) hace del texto griego (342d), haciendo que τοῦτων δὲ ἐγγύτατα se refiere a las tres especies de conocimiento (verdadera opinión, inteligencia y ciencia) y no a los 3 primeros medios del conocimiento (nombre, definición e imagen), porque me parece más razonable y con mayor sentido.

escritos entre los años 380 y 370 a.C. El objetivo central de todos ellos continúa siendo la aprehensión del ser mismo en su esencia. El diálogo, con sus interlocutores y sus opiniones diversas, no son más que instrumentos que están en función de que el alma alcance la verdadera ciencia que consiste en la aprehensión de la idea de Bien. El protagonista continúa siendo Sócrates, pero un Sócrates lejano, diluido en el tiempo y, por tanto, más influido por la imaginación de Platón que por la realidad borrosa. El *Simposio*, por ejemplo, escrito hacia el 380 narra un banquete que debió haber tenido lugar en 416 a. C., es decir, unos cuarenta años antes. Es además la narración platónica de una narración de Glaucón -probable hermano de Platón- a quien Aristodemo había narrado en el 400 lo que había pasado diez y seis años antes. La realidad del banquete, si se dio alguna vez, fue rehecha 3 veces: primero por Aristodemo 16 años después, luego por Glaucón y finalmente, 40 años más tarde, por Platón. En consecuencia, lo narrado por Platón debe tener mucho del propio Platón y muy poco de lo que realmente sucedió. La posición existencial de Platón, ya en sus cincuenta años de edad y, por tanto, en su madurez humana, con un pensamiento propio, es muy distinta de la que debieron haber tenido los interlocutores en el supuesto banquete celebrado 40 años atrás. El Sócrates del *Simposio*, además, presenta su pensamiento sobre el amor a través de su interlocutora Diótima, cuyo nombre nos remite a una persona honrada por Zeus (Διός τιμῶν) probablemente una sacerdotisa o profetisa. El pensamiento presentado por Sócrates viene a ser como una suerte de opinión inspirada por los dioses, con el peso de una verdad superior -la mejor opinión, βέλτιστος λόγος, de que hablaba en el Critón- a las otras opiniones expuestas por otros interlocutores como fueron, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón. La Diótima del *Simposio* manifiesta, más y con mayor precisión, el pensamiento de Platón en la plenitud de su vida y con la convicción de que había alcanzado la verdad absoluta en su mundo de Ideas que el pensamiento de Sócrates, muerto hacía ya veinte años atrás y supuesto protagonista de un banquete llevado a cabo hacía ya cuarenta años. Sócrates y los demás interlocutores son personas, borrosas ya en la lejanía del tiempo, pero idealizadas por la imaginación poética de Platón que las presenta de una forma dramatizada con el fin de exponer su propio pensamiento. Estos diálogos medios son más un monólogo presentado en forma dramatizada que un diálogo.

Lo mismo habría que decir de *La República* y de sus protagonistas, entre los que se encuentra Sócrates como el gran expositor de la doctrina sobre el Estado ideal y sobre los gobernantes filósofos de ese Estado. Su personalidad real, perdida ya en las brumas del tiempo, renace idealizado por obra de la pluma de Platón como el gran maestro de la ciencia política en la que desempeñan papel fundamental los filósofos gobernantes de alma musical. El drama de *La República* es una suerte de fábula o cuento de hadas sobre la justicia, tal como lo considera el mismo Platón. Ninguna importancia tienen los interlocutores en el proceso dialéctico de *La República*; son un pretexto para que de labios de Sócrates, Platón vaya dejando caer sus ideas en torno al Estado ideal en el que todos han de sentirse realizados, de acuerdo a su naturaleza. Especialmente aquellos que dotados de una naturaleza superior y educados de una manera esmerada en el método dialéctico, sean capaces de ascender al mundo de las formas, unificado en torno a la idea de Bien y, luego, con la nueva visión de lo bueno, descender hasta el mundo de las ideas el cual adquirirá ahora una dimensión distinta y más profunda de esas realidades perfectas. El camino del descenso, estará marcado por la verdad absoluta cuyo origen igual que el de toda esencia, se encuentra encerrado en la idea de Bien.

En la *Carta VII*, escrita en 353 a. C., con 74 años de edad, cuando ya su cuerpo ancho y alto se inclinaba hacia la tierra, no aparece expresamente el diálogo ni la dialéctica como

método para el ascenso al mundo ideal de las formas regidas por el Bien en el que se contempla no las propiedades del ser (τὸ ποιόν τι) sino la esencia misma del ser (τὸ τί ἐστί). Se citan, eso sí, los cuatro medios que tenemos para conocer el ser mismo, como son los nombres, la definición, las imágenes y el conocimiento mismo. Pero todos cuatro poseen una esencial debilidad que los incapacita para, solos, alcanzar el ser mismo (τὸ τί ἐστί). Ellos sólo no pasan de captar las propiedades del ser, τὸ ποιόν τι, por mucho que nos esforcemos en rechazar y refutar estos cuatro medios (δυναμένων δὲ τὰ τέτταρα διαρρίπτειν τε καὶ ἐλέγχειν (343d)) en nuestro intento por superarlos. Sin embargo, el uso de todos cuatro de una cierta manera, la subida y bajada de uno a otro, unido a la dedicación cotidiana a este asunto serio y a una naturaleza afín a esa esencia misma del ser, hace que con dificultad y de repente, como una luz repentina, pueda el alma alcanzar la esencia del ser mismo, τὸ τί ἐστί. El uso correcto de esos cuatro medios, a saber, nombre, definición, imagen sensible y conocimiento es descrito como ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγὴ, como un paso a través de los cuatro, subiendo y bajando por cada uno de ellos (343d-e). El diálogo y el método dialéctico se cambia, al final de sus días, en el tránsito, de una forma especial, por los cuatro medios o instrumentos de que el ser humano dispone para alcanzar la esencia misma del ser. En la carta ya no existen interlocutores, ni dramatismo narrativo. Es un monólogo, un pensamiento solitario, el de Platón, el que se manifiesta a lo largo de toda esta carta.

2.4 Dialéctica y Verdad

Para concluir, quiero señalar la relación esencial existente entre el método dialéctico de Platón y la verdad del conocimiento producido por ese método. Si la verdad consiste en la adecuación del conocer con el ser, obviamente sólo la dialéctica alcanza a descubrir la totalidad del ser en toda su profundidad. Se conoce verdaderamente cuando se conoce lo que es o el ser, y se opina, sin alcanzar el conocimiento verdadero, sobre el devenir que es una mezcla de ser y no-ser. Y el conocimiento es tanto más verdadero cuanto más plenamente se conoce el ser (*República*, 505^a-511e). Reducir el conocimiento al conocimiento del mundo sensible, es decir, a la opinión (δόξα), es quedarse en el incierto conocimiento de la parte más imperfecta de la realidad, la realidad inestable y transitoria que es y no es, que deviene, que es generable y corruptible, que es ahora para dejar de ser más tarde (*Filebo*, 59^a) (τὰ γινόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγονότα), es conocer sólo las sombras o copias sin alcanzar su causas y los originales ideales. Quedarse definitivamente en la opinión, es quedarse en un conocimiento imperfecto sin posibilidad de alcanzar la verdad epistémica del ser. Se entra, incluso, en el reino oscuro y tenebroso del error, si pensamos que el mundo cambiante, generable y corruptible de la opinión es el único existente e identificamos y, por tanto, confundimos el devenir con el auténtico ser. El conocimiento dialéctico o frónesis, en cambio, nos lleva a conocer a plenitud la totalidad del ser, del auténtico ser que se esconde en el mundo esencial, eterno e inmutable de las ideas (τὰ ὄντα ἄεί) cuyo origen y causa, a su vez, se encuentra en la unidad absoluta de la idea de Bien. A la infinitud del mundo sensible, con sus reflejos y sombras, la conocemos por la dialéctica sólo como una derivación imperfecta, como algo secundario e inferior (τὰ δευτέρᾳ τε καὶ ὑστερα), como sombra o copia del ser verdadero (*Filebo*, 59c). Por eso, dirá en el *Filebo* (58^a) que para cualquier inteligencia “el conocimiento que tiene que ver con el ser, con lo real, y con aquello que por naturaleza es eternamente lo mismo es el más verdadero de los conocimientos”, ἀληθεστάτην γνῶσιν. Y dirá más

tarde (58c) que este arte o ciencia de la dialéctica (τις τέχνη ἢ τις ἐπιστήμη), quizás de poca utilidad, es el más claro, el más preciso y el más verdadero.

Es el conocimiento que tienen los dioses, tal como lo describe el *Fedro*(247b-c) cuando, en su viaje al empíreo, alcanzan la parte exterior de la bóveda celeste y se dejan arrastrar por la revolución de las esferas para contemplar lo que está fuera del cielo, a saber, la esencia del ser (ἡ οὐσία ὄντως) incolora, informe e intangible, visible sólo a la inteligencia y objeto propio del conocimiento verdadero o epistémico. De las almas de los hombres (248^a-b), sólo algunas, las que después se encarnarán en los filósofos, en los artistas y en algunos de naturaleza musical y amorosa, serán capaces apenas de asomarse a esa parte posterior de la cúpula celeste y con dificultad contemplar por un momento los seres (μόγις καθορώσα τᾶόντα). Las demás se alejan de esta bóveda celeste y se alimentan sólo de la opinión, o sea, del conocimiento de lo que pasa y perece.

Por medio del proceso dialéctico nos remontamos por pasos de lo infinito múltiple sensible a lo finito múltiple de las ideas hasta alcanzar la unidad absoluta de la idea de Bien. Y sólo al conocer la idea de Bien descubrimos el Ser y el conocer en su causa originaria, es decir, al contemplar el Bien lo conocemos como la causa última y el principio del ser y de la esencia y también de la ciencia y de la verdad en cuanto conocida, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ (*República*, 508d-509b). Sólo a través del poder de la dialéctica, que se remonta hasta la idea originaria de Bien, logramos conocer todo el ser y, en consecuencia, toda la verdad. Sin la religación del universo sensible e inteligible a la Idea de Bien, el ser y la verdad del conocer serán sólo incompletos, parciales y derivados, debido a que no alcanzamos a divisar el origen y el principio último del que dependen y cuelgan en su ser esencial y en su verdadero conocimiento esos universos. El fin de la dialéctica es el conocimiento de la totalidad del ser desde su origen del Bien hasta la última derivación de los reflejos y de las sombras y con ello la verdad absoluta en la que no cabe el menor resquicio de error o de duda.

III. CONCLUSIÓN

Habría que comenzar por decir que los diálogos de Platón no son conversaciones sino escritos. Como escritos de Platón, una persona que vivió en la Atenas del siglo V y fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, son obras exclusivamente suyas, de una sola persona. Sin embargo, se han considerado como diálogos modélicos en la tradición occidental porque intentan reproducir, recrear, imitando, las conversaciones argumentativas que Sócrates había realizado con tanta maestría, paseando por el Ágora ateniense. Cada diálogo platónico parece reproducir y recrear una hipotética conversación entre dos o más personas. Ya hemos visto, que el *Critón*, por ejemplo, es la reproducción platónica de una reproducción previsiblemente hecha por el mismo Critón de una conversación que pudo haber tenido lugar dos o tres años antes cuando la muerte de Sócrates; el *Simposio* es, al menos, la reproducción platónica de una reproducción de Glaucón de una reproducción de Aristodemo de un banquete que quizás tuvo lugar 40 años antes. Como reproducciones son recreaciones de Platón de una posible conversación que se produjo antes en un tiempo más o menos lejano. Reproducir es recrear un hecho a partir del nuevo horizonte humano al que se abre quien lo recuerda para reproducirlo. Como obra de una persona distinta a los interlocutores que, además, se abre a un horizonte vivencial muy distinto al de quienes intervinieron en el diálogo originario, los diálogos de Platón tienen que ser muy distintos de aquellos a los que intenta recrear. En realidad, los diálogos de Platón son monólogos, muestran las palabras de Platón en su intento de recordar y recrear lo que fue dicho años antes por boca

de distintas personas. Aún suponiendo que los diálogos platónicos intenten ser una reproducción recordada de una conversación existente anteriormente, se da una diferencia abismal entre la vivida y el recuerdo escrito de esa conversación. La conversación vivida es un encuentro social en el que el instrumento de comunicación mutuo es el lenguaje hablado y corpóreo de los interlocutores, al menos dos, que confluyen en un tiempo y un lugar concretos. En la conversación, el lenguaje surge y se hace en el momento mismo en que se habla como resultado espontáneo de la intercomunicación de ideas y sentimientos. En el recuerdo escrito de una conversación, todo está dicho y terminado. Nada surge espontáneo sino que todo está realizado y organizado de antemano por el escritor autor. Eso no obsta que el recuerdo escrito de una conversación se esfuerce en imitar sus formalismos y requisitos: que simule producirse entre dos o más interlocutores en un lugar y tiempo concretos, que simule realizarse por medio de preguntas y respuestas, que las ideas u opiniones que van saltando dejen de ser opiniones abstractas y parezcan convertirse en opiniones e ideas de personas concretas. De hecho, con frecuencia la ideas de Platón (Sócrates) nacen en confrontación con las ideas y opiniones de otros autores como Gorgias, Protágoras, Lisias, etc...

Los diálogos de Platón son, por tanto, monólogos escritos en una forma dramatizada o, dicho de otra forma, en estos diálogos es la voz de Platón la única que habla pero enmascarada bajo la figura imaginaria de Critón, de Alcibíades, de Protágoras, de Gorgias, o del Sofista pero sobre todo bajo la figura, idealizada por el recuerdo y el tiempo, de su maestro Sócrates. Sócrates con su forma de diálogo argumentativo que había practicado en sus diarios paseos por el Ágora ateniense y que lo habían hecho un hombre público profusamente conocido, admirado por unos y odiado por otros, se convierte, después de su muerte, en tema de numerosos escritos. Los *λογοι Σοκρατικοι* o pensamientos y conversaciones socráticos pasan a ser una suerte de forma literaria cultivada por un buen número de escritores, discípulos o admiradores del pensador ateniense⁸. Antístenes, Fedón, Euclides, Aristipo, Esquines y Jenofonte son algunos de los nombres que han llegado hasta nosotros como cultivadores de esa forma literaria, muchas veces expresada en diálogos, que intentaba recrear las palabras y los pensamientos del mítico maestro y considerada, por estudios recientes, como de naturaleza imaginaria y esencialmente ficticia⁹.

Negada la característica de diálogo o conversación a los escritos de Platón, vamos entonces a analizar la concepción que del diálogo y de la dialéctica se va sembrando en los distintos textos que nosotros hemos estudiado a lo largo de este trabajo y que ya hemos distinguido en tres, de acuerdo a los distintos momentos y obras de Platón en que los escribió: 1) el concepto de diálogo que se esconde en los primeros escritos de Platón, especialmente en el *Critón*; 2) el concepto de dialéctica como habilidad o técnica de dividir y unir conceptos que desarrolla en sus escritos de madurez; 3) el concepto de dialéctica como método o proceso cognoscitivo de subida y bajada.

En el *Critón*, en efecto, se diseña un modelo de diálogo con finalidad práctica que nos conduzca a actuar bien y que puede ser descrito de la siguiente manera: análisis razonado

8 Giannantoni, G., *Socratis et Socratorum Reiquae*, 4 volúmenes, Nápoles, 1990-91. En esta obra monumental se recoge todo el material escrito que se considera heredero de Sócrates.

9 Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge Univ. Press, 1996, p.2: "At least one feature of the genre can be of decisive importance for an interpretation of Plato's thought. This is the imaginative and essentially fictional nature of Socratic literature".

en común, de dos o más personas, que nos permita tomar una decisión acertada y actuar bien en una situación concreta. El análisis razonado supone un proceso argumentativo realizado por medio de preguntas y respuestas, de decir y contradecir, con el fin de alcanzar, de común acuerdo, la mejor de las opiniones posibles en la que se encierra la verdad y que va a servirnos de fundamento de nuestra acción moralmente buena. En este modelo de diálogo aparecen como requisitos: multiplicidad de personas y de voces que preguntan y responden, multiplicidad de opiniones, proceso argumentativo de las distintas opiniones, acuerdo en torno a la opinión verdadera. Es preciso aclarar que la verdad de esta o aquel juicio u opinión no se encuentra, para Platón, en posesión de ninguno de los interlocutores sino que es una realidad brillante e inteligible que existe previamente a cualquier análisis o a cualquier razonamiento. El diálogo, en consecuencia, no produce verdades sino simplemente ayuda a que los interlocutores las devalen a través del proceso razonado. El diálogo, en su proceso razonador, prepara y despierta la capacidad racional e inteligible de los interlocutores para que sean capaces de dejarse iluminar y convencer por el brillo de la verdad. Preguntar y responder, decir y contradecir son momentos de ese proceso de preparación de la mente -*voûς*- en su capacidad cognoscitiva para dejarse iluminar y persuadir por la verdad de la mejor opinión. El otro, en este diálogo, es una simple ayuda o instrumento en ese proceso de despertar y afinar la capacidad mental de dejarse iluminar y convencer por la verdad absoluta. Verdad absoluta e inmutable que se encierra sólo en la mejor de las opiniones. Las demás opiniones, no razonadas ni racionales, que cambian de acuerdo a los distintos momentos y a los distintos sentimientos de quien las defiende, son el depósito exclusivo de la falsedad y el error. El diálogo termina en un acuerdo de los dialogantes en torno a la verdad encerrada en la mejor opinión. Pero, cuidado, la verdad no es el resultado o el producto de ese acuerdo entre los interlocutores, sino la consecuencia del acuerdo previo entre cada uno de los dialogantes con la verdad de la mejor opinión¹⁰. El acuerdo de los dialogantes es sólo un acuerdo derivado y secundario, consecuencia del acuerdo previo entre cada uno con la verdad de la mejor opinión. Este acuerdo de cada uno con la verdad racional que lo ilumina y lo convence, lo conduce a actuar correctamente y a bien vivir, es decir, a llevar una vida moral o racional.

El objetivo único del diálogo socrático-platónico consiste en el develamiento de la verdad absoluta e inmutable encerrada en el mejor logos, que es siempre razonado y racional, verdad absoluta que será el fundamento de su actuar moral. Los demás elementos de este diálogo—multiplicidad de interlocutores que preguntan y responden, multiplicidad de opiniones, proceso argumentativo, acuerdo con los otros- son medios o consecuencias del develamiento de la verdad. De estos medios o instrumentos, el proceso discursivo o argumentativo es el más esencial, ya que tiene como finalidad inmediata la preparación de la mente que la capacite para el develamiento de la verdad. Este proceso argumentativo puede llevarse a cabo ya sea en la soledad, en una suerte de diálogo silencioso, ya sea en compañía de otro u otros. Esta doble posibilidad parece estar expresada en el texto del *Critón* 46b¹¹:

10 Teniendo en cuenta este texto, debemos comprender el texto del *Gorgias* 486e y siguientes. El acuerdo con otro debe ir siempre precedido del acuerdo de uno mismo con la verdad, lo que supone el develamiento y la aceptación de la verdad inteligible y la consiguiente conducta racional. (Ver sobre el texto del *Gorgias*: Calvo Martínez, Tomás, "Diálogo y racionalidad: el modelo socrático", *En torno a Aristóteles*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 335-354.

11 También en *Gorgias* 505d-506a : en *Fedón* 100d-e: en *Filebo* 38e-39b.

por un lado Sócrates invita a Critón a examinar la cuestión entre los dos, en plural, σκοπεῖσθαι οὖν χρῆ ἡμᾶς; por otro, afirma que él, cuando reflexiona (en soledad), acostumbra a actuar de acuerdo al mejor logos que se le muestra, ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος (λόγος) φαίνεται. Los otros, especialmente la multiplicidad de interlocutores que preguntan y responden, parecen medios secundarios o accidentales que pueden ser obviados si la preparación racional de la mente no los necesita. De hecho, Platón llega a recomendar, en algunas situaciones, la conveniencia del diálogo solitario, del preguntarse y responderse uno mismo, para, de esa forma, develar fácilmente la verdad¹². En concreto, en *Leyes* (X, 893^a), ante el posible aturdimiento de Clinias en razón de la lluvia de preguntas que le hace el Extranjero ateniense, éste piensa que “*sería mejor que yo me hiciera las preguntas y respondiera yo mismo, mientras tú escuchas seguro; de esa forma, puedo continuar el argumento hasta completar la prueba...*”. Es decir, el otro puede, incluso, resultar un obstáculo en ese proceso preparatorio por el que agudizamos nuestra mente racional y la disponemos para develar la verdad oculta en el mejor logos. En la media que avanza en años, Platón parece inclinarse más por el pensar solitario que por el pensar compartido en la conversación dialógica. En *Teeteto* (189e-190^a) el proceso de pensar en solitario es considerado como un auténtico diálogo, “*una conversación del alma consigo misma, preguntándose y respondiéndose, afirmando y negando*” para terminar en un acuerdo al que llamamos opinión, opinión que definimos como palabra o conversación sostenida no “*con alguien distinto y en voz alta, sino en silencio y con uno mismo*”¹³. Esta identificación del pensar con el hablar va a terminar por la preferencia o prioridad, al menos temporal, del pensamiento sobre la palabra. La palabra será reducida a la expresión oral de una conversación producida previamente en los repliegues del alma. En *Sofista* (263e), dirá sin tapujos que “*el pensamiento y la palabra son lo mismo; al diálogo de un alma consigo misma que se produce sin sonido, lo llamamos razonamiento*”; “*palabra, al flujo que sale del alma a través de la boca convertido en sonido*”¹⁴. Si pensar es lo mismo que el hablar silencioso del alma, y llamamos “*palabra, al flujo que sale del alma a través de la boca*, la palabra no es sino el pensamiento del alma expresado en sonido oral y verbal, el pensamiento precede al hablar en el tiempo y en dignidad. Podrá darse pensamiento o lenguaje silencioso del alma sin su expresión verbal, pero será imposible que exista lenguaje oral sin pensamiento previo. El lenguaje oral se convierte, de esta forma, en un accidente del pensamiento o lenguaje silencioso del alma. El diálogo verbal de preguntas y respuestas, de decir y contradecir, puede perfectamente ser sustituido por el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. Lo importante de todo diálogo, para Platón, es que alcance a afinar la mente para que pueda dejarse alumbrar la verdad inteligible e inmutable que se esconde en el mundo esencial de las ideas y, más allá todavía, en la unidad absoluta del Bien.

Por eso, en la edad madura y en la vejez de Platón, se habla de la dialéctica como un método y un arte (μέθοδος, τέχνη) mental por medio del que aprendemos a conocer, uniendo y a separando, subiendo y bajando. Unimos lo múltiple sensible bajo la unidad de las ideas o géneros y éstas, a su vez, bajo la unidad transcendente del Bien y, viceversa, bajamos de la unidad

12 *Filebo* 38e y *Leyes* X, 893a.

13 λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ.....λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ. ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν.

14 διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτων. πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸδ...

transcendente del Bien a los géneros de las ideas y de éstas a la multiplicidad infinita de lo sensible. Subimos de hipótesis no absolutas al principio absoluto del Bien y, partiendo de la contemplación del Bien como causa ontológica y epistemológica de todos los demás seres, descendemos, primero, al mundo ideal y, luego, al mundo de los seres sensible y de las sombras. La dialéctica significará el método o proceso para llegar al auténtico conocimiento de la total realidad esencial (τὸ τί ἔστί) al alcanzar la idea de Bien y, desde allí, bajar, primero, al mundo de las ideas, eternas e inmutables, y después al mundo sensible y perecedero que es, por tanto, un conjunto de realidades secundarias y derivadas del mundo ideal.

Sin el método dialéctico, nuestro conocimiento se reducirá al conocimiento de los objetos sensibles, perecederos y transitorios, que son y no-son, que devienen, pero será incapaz de alcanzar el ser, la realidad esencial (τὸ τί ἔστί), que ni nace ni perece, que siempre es la misma. Nuestro conocimiento, en términos platónicos, será un conocimiento de copias y de sombras, un pseudo conocimiento. Cuando mucho, sin el método dialéctico, nuestro conocimiento, partiendo de hipótesis ideales, podrá moverse y concluir en el mundo ideal de los objetos científicos y matemáticos, pero sin llegar a la meta del principio absoluto de la idea de Bien que se encuentra más allá de toda hipótesis, de toda esencia y de toda verdad. La contemplación de la verdad absoluta del Bien, que es, a la vez, realidad absoluta de la que derivan todas las demás verdades y realidades sólo pueden obtenerla unos pocos, con dificultad y de repente, por medio del método o arte mental dialéctico.

La forma dialógica, el encuentro ficticio de varias personas con el fin de preguntar y responder sobre un asunto, de decir y contradecir razonadamente y llegar a un acuerdo en torno al mejor logos en el que habita la verdad, termina, al final de sus días, por ser dejada de lado. Las Cartas, *La Carta VII*, es ya formalmente un monólogo, no está enmascarada y puesta en boca de ningún personaje. Sócrates, Gorgias, Protágoras, Alcibiades, Eutifrón y todos los demás personajes imaginarios que deambularon por los diálogos, han abandonado definitivamente la escena y queda Platón, sólo en compañía de sus pensamientos expresados en la bella epifanía de la palabra, ahora escrita. Y nos dejará, como legado, sus últimos pensamientos sobre la estructural carencia que poseen los medios de que disponemos para conocer la esencia última o el ser profundo, a saber, la estructural y esencial carencia del nombre, de la definición, de la imagen y del conocimiento para, a través de ellos, contemplar la cosa misma (τὸ τί ἔστί) que es lo verdadero. Estos cuatro medios son por naturaleza ineptos y defectuosos, πεφυκκυία φάυλος. Existe una radical endebles del lenguaje, de todo el lenguaje, para poder expresar la realidad esencial del ser. Esto significa que ni con la expresión oral de la palabra hablada y escrita, ni con la imagen ni con el conocimiento o lenguaje interior, podemos acercarnos y captar la realidad esencial. Sin embargo, el buen uso de todos estos medios, subiendo y bajando por ellos, será un requisito necesario para, unido a un trato frecuente con el asunto y una naturaleza buena que compagine con la esencia misma del ser, pueda engendrarse, con dificultad y de repente, la ciencia del ser mismo, es decir, su contemplación. Esta ciencia suprema del ser mismo consiste en una visión inteligible o acción cercana a la más alta de nuestras facultades, el νοῦς. Los múltiples términos griegos, usados por Platón, expresan todos algún tipo de visión o contemplación visual: σκοπέω, ὀράω, καθ-οράω, ὄνομα, ὄψις, κατοπτρίζομαι, θεωρέω. La misma palabra **idea** (εἶδος) proviene del verbo εἶδω, que, en su voz activa, significa mirar u observar¹⁵. La

15 Platón, influido sin duda por la cultura griega, otorga preeminencia a la vista sobre los demás sentidos. En la *República* (507c), declara que, entre los sentidos, la más preciosa facultad es la de ver y ser vistos, y unas li-

más elevada acción del ser humano, la ciencia de la realidad esencial del ser, inexpressable en lenguaje alguno, va a ser, sin embargo, descrita por una especie de contemplación inteligible, sublime y trascendente.

Resumiendo, diremos que en el diálogo platónico no se exige ni importa la disposición de escucha por medio de la que el otro, con su voz y su opinión, entra y construye el diálogo. Tampoco puede, por la carencia de la disposición de escucha, lograrse un acuerdo en torno a un ámbito de confluencia producido a partir de las ideas y los sentimientos de los interlocutores. El acuerdo se produce sólo a través de la visión y es con la verdad, encerrada en el ser esencial; el acuerdo con el otro es secundario y derivado y sólo si el otro, a su vez, lo ha alcanzado con la verdad. La verdad del ser, que es el único objetivo del diálogo platónico, ni se origina ni puede ser producida por los dialogantes; se encuentra por encima de ellos, en el plano inteligible de las ideas que termina en el principio absoluto de la idea de Bien. El otro, con su multiplicidad de voces y personas, aparece sólo como una ficción imaginaria que aparenta servir de medio o de instrumento para que el yo pensante alcance la ciencia suprema o la contemplación de la verdad absoluta o realidad esencial del ser. Un medio o instrumento, que es accidental o circunstancial, ya que puede ser y terminará siendo obviado. Lo importante para el diálogo platónico es lograr la contemplación de la Verdad absoluta que habita en la unidad trascendente de la Idea de Bien. El otro, con su voz, y su opinión entra en el diálogo platónico sólo como ayuda ocasional y circunstancial para que el yo se prepare a la contemplación del ser esencial. Con frecuencia, más bien es un estorbo a evitar, debido a que la mente o νοῦς, en su elevación hacia la contemplación de la Verdad que es la identidad misma, ha de huir de lo múltiple en donde se oculta la diferencia y la otredad.

También Agustín de Hipona, siguiendo las huellas del último Platón, interpretará la búsqueda de la ciencia y de la Verdad como una huida de lo múltiple, de la diferencia y del otro. “Nolli foras ire, in te ipsum redi; in interiore hominis habitat veritas”, no quieras ir afuera sino vuélvete a ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad, afirmará en *De Vera Religione*, (XXXIX, 72). La Verdad no se encuentra perdida en el mundo sensible de lo múltiple, de la diferencia y de la otredad. La Verdad del ser alumbraba en lo más profundo de la mismidad del yo, en la razón interior más allá de todo sentido interior o exterior y purificada de toda contaminación corpórea y sensible. Verdad absoluta del ser, que se caracteriza, como en Platón, por su absoluta necesidad, inmutabilidad e identidad que la imposibilita para todo cambio. Y la divinizará, identificándola con el Dios cristiano, “*ipsa veritas Deus est*” (*De Libero Arbitrio*, II, XV, 39)¹⁶. Divinizar la Verdad absoluta del Ser, entraña divinizar la verdad lógico metafísica, a la que han de quedar subordinados todas las personas con sus pensamientos, querer y acciones. Divinizar la Verdad supone dotarla de absoluta autonomía, hipostasiarla o consustanciarla y, por tanto, sacarla del ámbito cultural, relativo y humano en el que toda verdad se origina –en este caso, sacarla del pensamiento platónico agustiniano- y otorgarle la suprema consistencia ontológica posible, a la que

neas después afirma que la visión es, de los órganos, de los sentidos, el más semejante al sol, lo que implica la valoración suprema. También en *Fedro* (250d) considera a la vista como al más claro y el más agudo de todos nuestros sentidos.

16 Ya Platón había intentado divinizar la verdad. En *Cratilo* (421b), con el fin de explicar la etimología de algunas palabras y saber si están bien o mal construidas, recurre, en el caso de **verdad**, a las palabras griegas θεῖα ὄλη, o marcha o caminata divina, quizás aludiendo al mito del *Fedro* (247 y ss.). En Agustín, la identidad de la Verdad con Dios se repite con frecuencia: *De beata Vita*, 14, 34; *Soliloquios*, I, 1, 3.

han de subordinarse todos los demás seres, especialmente el ser humano. Desde ese momento, la verdad occidental, europea, dejó de ser, como las demás verdades, una propiedad o característica del conocimiento humano expresado en proposiciones, para adquirir el estatus ontológico que la identifica con el ser absoluto de la Divinidad, al que debemos no sólo estar subordinados sino también adorar. En consecuencia, a la verdad metafísica hemos de acatarla, adorarla y estar dispuestos a morir o a matar por ella. Esta valoración de la Verdad va a hacer de la cultura occidental una cultura de verdades absolutas, bajo las que es preciso cobijarse para darle sentido a la vida e, incluso, para funcionar en una sociedad que se fundamenta en verdades. Es curioso que el Cristianismo o la religión paradigmática de Occidente sea una religión de verdades dogmáticas que supone una ortodoxia o conjunto de creencias correctas o verdaderas. El Mahometismo, el Hinduismo, el Budismo, por otra parte, se basan o bien en preceptos jurídicos o bien en actitudes ante la vida que suponen más bien una ortopraxis o correcta manera de actuar¹⁷. El Medioevo descubrió verdades religiosas y las impuso por la fuerza de las armas, tal como sucedió en todas las guerras de religión: en la Reconquista, en las Cruzadas, en la Conquista de América por los españoles. La Modernidad descubrió verdades sociopolíticas, como el progreso, la revolución, la democracia, el fascismo y, en aras de esas verdades, millones de hombres se han matado a todo lo largo de este siglo que acaba de fenecer. Hoy funcionamos, en nuestro mundo tecnológico, agarrados de la mano de la verdad científica, objetiva y mensurable.

La Verdad de Occidente, desde Platón y Agustín, se ubica por encima de los hombres y se identifica con la Divinidad. No es, por tanto, en la horizontalidad de los otros humanos donde puedo yo descubrirla. El otro, en su alteridad particular y sensible, no puede esconder ninguna verdad absoluta, universal e inteligible. Es en un plano superior, por medio de la racionalidad pura y desincorporada, en donde encontramos la Verdad hecha Dios. Verdad a la que contemplamos desde el bajo perfil de nuestra humanidad y a la que hemos de estar subordinados. En Occidente, como consecuencia de esta Verdad divinizada de Platón y Agustín, la Verdad no es para los hombres sino los hombres han de ser para la Verdad.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Patrología Latina de Migne*, tomo XXXIX, 72.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1963): *Obras de San Agustín, De libero Arbitrio*, III, BAC, Madrid.
- ARIETI, James (1991): *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1998): "Diálogo y racionalidad: el modelo socrático", *En torno a Aristóteles*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 335-354.
- GOLDSCHMIDT, Victor (1941): *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GIANNANTONI, G. (1990-91): *Socratis et Socratorum Reliquiae*, 4 volúmenes, Nápoles.
- GONZÁLEZ, Francisco J. (1998): *Dialectic and Dialogue*, Northwestern University Press, Evanston Ill.

17 Véase para un análisis comparativo entre el Cristianismo y las grandes religiones como el Islamismo, Hinduismo y Budismo: Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert, *El Cristianismo y las grandes Religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

- GUNDERT, Hermann (1968): *Der platonische Dialog*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- GUNDERT, Hermann (1971): *Dialog und Dialektik*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam.
- KAHN, Charles H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- NUÑO MONTES, Juan (1962): *La Dialéctica platónica*, Univ. Central de Venezuela, Caracas.
- PLATÓN, *Diálogos y Cartas*, texto griego-inglés de la Edición Loeb de la Universidad de Harvard.
- PORATTI, Armando (1993): *Diálogo, Comunidad y Fundamento*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- ROBINSON, R. (1953): *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press.
- SEESKIN, Kenneth (1987): *Dialogue and Discovery: a Study of Socratic Method*, State Univ. Of New York Press, Albany.
- STEMMER, Peter (1992): *Platons Dialektik: Die früheren und mittleren Dialoge*, Walter de Gruyter, Berlin.
- TULLI, Mauro (1989): *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Giardini, Pisa.