

Μαθήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Con la colaboración de
Alexandra Alván



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DAR RAZÓN COMO LA TAREA PROPIA DEL FILÓSOFO. UN ANÁLISIS DE *REPÚBLICA VI*

Flavia G. Gioia
Universidad de Buenos Aires

Más allá de cuál sea el propósito último del pensamiento platónico —metafísico, ético-político, epistemológico—, uno de sus rasgos esenciales es sin duda la impronta examinadora que lo caracteriza. Desde esta perspectiva, es posible considerar que la mayor parte de los diálogos constituyen precisamente «modelos de indagación filosófica» (Gioia, 2004, pp. 131-136). El filósofo, en efecto, aparece como el que puede *dar razón* de su saber, tal como Sócrates lo afirma, por ejemplo, en *Fedón* 75b5-7. En este sentido le es propio a la filosofía la búsqueda de una explicación fundada. Sostenemos que esta exigencia explicativa se manifiesta particularmente en la expresión *λόγον διδόναι*, que Platón utiliza con distintos matices a lo largo de todo el *corpus*. Si bien algunas de sus apariciones más relevantes han sido objeto de detenido análisis por parte de los estudiosos, continúan despertando un especial y renovado interés, al igual que tantos otros pasajes sobresalientes de la obra de Platón. En este trabajo nos proponemos dilucidar el significado de *λόγον διδόναι* en la *República*, diálogo paradigmático del pensamiento platónico, en el que Platón parece emplear la expresión de modo preciso y restringido, acotando su uso a unos pocos pasajes (493c4, 493d8, 510c7-d1, 531e4-6; ver 533c4-5 y 534b3-6), que además se enmarcan en un contexto de carácter claramente dialéctico¹. Analizaremos en especial el libro VI, por creer que permite apreciar de forma adecuada en qué sentido esta expresión cumple, para Platón, un papel central.

¹ Esto es, pasajes referidos a la dialéctica como el arte de preguntar y responder, que Platón exhibe desde los primeros diálogos y relaciona directamente con las Ideas en los textos de madurez.

Utilizaremos como marco para nuestro examen el que el propio Platón establece y analiza minuciosamente en pos de desentrañar la verdadera φύσις del filósofo en *República* V y VI, a saber, la contraposición entre filósofo y no filósofo, siguiendo el mismo procedimiento al que recurrió para presentar nada menos que la pregunta inicial y central del diálogo: ¿cuál es la naturaleza de la justicia y cuál, la de la injusticia?² De este modo, enfrentando a la erística, Platón va gestando lo que para él sería una verdadera explicación o, en otros términos, un genuino *dar razón*.

A través de un extenso discurso, en *República* V se distinguió la naturaleza filosófica de la que no lo es. Se describieron algunos de sus principales rasgos (ver 474b y ss.) y se caracterizó al φιλόσοφος en contraposición al φιλόδοξος. En *República* VI esta distinción se retoma y profundiza. Se señalan, en efecto, otras varias cualidades que permiten delinear o precisar la φύσις del verdadero filósofo y lo convierten, sin duda alguna, en el único idóneo para dirigir la ciudad (485a7-8)³. Pero, además, se acentúa enfática y reiteradamente cuál es el criterio fundamental que permite realizar esta distinción, criterio utilizado oportunamente en el libro V y que se irá especificando cada vez más a lo largo del libro VI.

Ciertamente, en el libro V el filósofo es quien se deleita con «cada una de las cosas que son en sí» (αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν, 480a11-12)⁴, pues está en estado de vigilia en la medida que no confunde aquello que es plenamente con la multiplicidad de cosas que participan de él (476c1-d3). Este criterio, además, implica de forma concomitante que los verdaderos filósofos desean «la sabiduría toda» (σοφίας [...] πάσης, 475b8-9) y, a diferencia de los que solo se les parecen, son «amantes del espectáculo de la verdad» (τοὺς τῆς ἀληθείας [...] φιλοθεάμονας, 475e1-4). De este modo queda delineada, a nuestro entender, la naturaleza del filósofo en *República* V como una búsqueda amorosa de lo que cada cosa es, en orden al conocimiento de la verdad y la totalidad.

² Este modo de proceder, por el que para decir qué es algo hace falta distinguirlo de lo que ese algo no es, guía la investigación platónica tanto en el libro V como en el VI. Se trata de determinar las notas esenciales de algo contraponiéndolas a las notas de las que carece (ver *infra* nota 9).

³ Platón ofrece una suerte de lista de las cualidades del verdadero filósofo, por ejemplo, en 487a: ser por naturaleza memorioso, de fácil aprendizaje, con grandeza de espíritu, agradable y afín a la verdad, la justicia, la valentía y la moderación.

⁴ Las citas de la *República* corresponden a la edición de Slings (Platón, 2003a).

Al comenzar el libro VI, en 484b4-7, se aplica nuevamente el mismo criterio. Los filósofos, en efecto, son los que poseen la capacidad de alcanzar «lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo» (τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος, 484b5⁵). Se trata de hombres de vista aguda que conocen «lo que es cada cosa» (τοῦ ὄντος ἐκάστου, 484c7), que aman el estudio que les haga patente «la οὐσία que es siempre» (ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσηε), ajena a toda generación y corrupción (485b1-3). Además, el filósofo, como amante de la sabiduría, ha de tender siempre hacia «el conjunto y la totalidad de lo divino y de lo humano» (τοῦ ὅλου καὶ παντὸς, 486a5-6), alcanzando así «la contemplación durante todo el tiempo de la *ousia* toda» (θηωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, 486a8-9). Asimismo, luchando por aprehender «la naturaleza misma de lo que cada cosa es» (αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως, 490b2-3), ha de engendrar, al fundirse con ella, νοῦν y ἀλήθειαν (490b5). Nada es tan connatural a la sabiduría y más propio de ella que la verdad, por lo que quien aspire verdaderamente a la σοφία, amará entrañablemente la verdad (ver 485c3-4 y 10). Ella, seguida de un coro de virtudes, es quien lo conduce y constituye su primera cualidad (490a1-3 y c2-6)⁶. Por tanto, podemos decir que el alma filosófica en *República VI* será aquella que, al buscar conocer la totalidad en su conjunto, necesariamente se place en la verdad, inclinándose por naturaleza «hacia la idea de lo que cada cosa es» (ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου, 486d10), aquella alma que además posee, claro está, las tantas cualidades que como cortejo de la verdad la harán καλόν τε κἀγαθόν (489e5)⁷.

A lo largo de la explicación de la φύσις del filósofo, comenzada en el libro V y continuada en el VI, se destaca la referencia constante al objeto del que se ocupa el filósofo como aquello que *cada uno* (ἐκάστων) de los seres en sí mismo es. El uso del ἐκάστων, que por cierto es más que insistente, parece indicar que quien ama el saber debe escudriñar *cada uno* de los ὄντα, lo cual implica, por una parte, una tarea necesaria de discriminación o separación que lo distinga de lo que ese ser no es. Pero, por otra, examinar *cada uno* puede querer significar a la vez examinarlos *todos* en su conjunto y como totalidad, esto es, comportando además una mirada que logre ser sinóptica (537c2), tal como se afirma cuando de forma recurrente

⁵ Esta expresión es análoga a la ya utilizada hacia final del libro V en 479e6-7.

⁶ El séquito de virtudes que acompaña a la verdad son un carácter sano y justo, al que se acopla la σωφροσύνη, completando así la caracterización del filósofo.

⁷ Platón resume cómo es el alma del filósofo en el bello y conocido pasaje 490b.

se dice que el objeto de estudio del filósofo es precisamente *la totalidad, por otra parte, toda entera*⁸. Se trata de un objeto único visto desde dos perspectivas que, aunque diferentes, son inseparables y complementarias. Distinguir, pues, cada cosa en sí misma es a la vez comprenderla en sus relaciones con el resto de cada una de las cosas en sí, pero la *totalidad* conformada de este modo se alcanza únicamente por medio de una visión general o *σύνοψις*, que reúne cada uno de los entes en sí mismos mirándolos, al mismo tiempo, en su particularidad y como partes indisociables del todo. De esta manera, Platón pone de manifiesto la doble función del *ἕκαστον*: individualizar los particulares considerándolos simultáneamente como elementos constitutivos del todo, permitiendo de este modo acceder a la *totalidad* discriminada y reunida a la vez. Más adelante volveremos sobre el uso del *ἕκαστον* y sus implicancias.

El conocimiento de lo que cada cosa realmente es y todo lo que este comporta constituye, como hemos dicho, el sello que distingue al filósofo del no filósofo en *República V*, dando lugar a la contundente declaración con que se abre el libro VI: «Quiénes son filósofos, Glaucón, y quiénes no lo son [...] se nos ha hecho claro» (484a1-3). Unas pocas líneas después se los caracteriza así: «[...] son filósofos los que son capaces de alcanzar lo que es siempre del mismo modo, mientras que los que se la pasan vagando confusamente en la multiplicidad no son filósofos» (484b4-7). De este modo, al iniciarse *República VI*, se repite condensadamente lo acordado en el libro anterior, a saber, el *φιλόσοφος* es descrito en contraposición al *φιλόδοξος* teniendo en cuenta el particular interés de *República V* en establecer distintas capacidades específicas en correspondencia con distintos objetos específicos (ver, por ejemplo, 478a13-478b3), es decir, distinguir básicamente *ἐπιστήμη* de *δόξα*, *conocimiento* de *opinión*. El *φιλόσοφος* se ocupa de lo que es plenamente; el *φιλόδοξος*, de lo que es y no es. Uno tiene el poder de reconocer que, además de la multiplicidad multiforme, existe lo que es en sí, absoluta e invariablemente (479a).

⁸ Vegetti, en cambio, considera que en 484c7 y 486d10 el uso del *ἕκαστον* no implica que los filósofos conozcan siempre todas las esencias, sino que frente a cada cosa se plantean el problema de comprenderla según la esencia (en Platón, 2003b, p. 36, nota 8 a 484c4-5; p. 38, nota 13 a 485b1-2). Asimismo, el saber filosófico no revelaría inmediatamente el campo de las esencias inmutables, sino que haría visible cada vez alguna de sus partes. Respecto de esta posición, se nos hace difícil comprender cómo es posible hacer visible una «parte» sin referirla al conjunto a la que pertenece. Además, el hecho de que el uso del *ἕκαστον*, a nuestro juicio, implique tanto una distinción como una sistematización no significa que el ámbito eidético se muestre de manera inmediata.

Para el otro, esto es imposible; es incapaz de dirigir su atención hacia un «παράδειγμα» más allá de lo múltiple y cambiante (484c4-d2). Hasta aquí, con el propósito de precisar la verdadera φύσις del filósofo, se ha ido analizando conjuntamente la del no filósofo. Esto es, tomándolos conjuntamente, a la vez que discriminando qué es cada uno⁹. El no filósofo se ha identificado con el amante de la opinión, como contraparte del amante de la sabiduría. En efecto, una primera contraposición presenta, por una parte, a quienes aman la σοφία toda (475b8-9) y, por otra, a los que aman, también completamente, los espectáculos, las audiciones y las artes. Estos últimos, que se parecen (ὁμοίους) a los filósofos, pero no lo son (475d1-e2; ver también y especialmente 476b), y que gustan y opinan de la variedad cualitativa y cuantitativa que muestran los sentidos son los que viven como en sueños, pues no pueden distinguir lo que es en sí de lo que es tanto de un modo como del opuesto (ver 476c). Podría decirse, además, que los φιλόδοξοι representan a la mayoría de los hombres.

Sobre la base de esta caracterización, a medida que avanza el libro VI, se pretende analizar aún más de cerca la forma de ser del filósofo y, por tanto, siguiendo el procedimiento utilizado hasta ahora, al mismo tiempo se va a ir especificando su opuesto, la forma del no filósofo¹⁰, pues cuanto más se intenta precisar la φύσις de uno, tanto más se especifica la del otro. Así es que, en un sentido ahora más estricto, los que se parecen a los filósofos, pero no lo son, y que además son φιλόδοξοι —aunque aquí ya no se les dé esta denominación— resultan ser un cierto tipo de extraño educador (ἄτοπος παιδευτής, 493c7-8) que, al pretender enseñar lo que en realidad no saben y de lo que no pueden *dar razón*, se hacen pasar por φιλόσοφοι,

⁹ Es recurrente en Platón este tipo de estrategia. Nótese cómo aplica, al igual que en tantas otras ocasiones, el modelo que él mismo propone: para determinar qué es algo hay que separarlo o discriminarlo de lo que no es, tomándolos a ambos en conjunto. Este modo de proceder permite identificar tanto las características comunes cuanto las diferenciales. Se puede ver especialmente en 454a-c cómo quienes creyendo «dialogar» (διαλέγεσθαι) se dedican en realidad a «discutir/polemizar» (ἐρίζειν), por lo que no analizan de qué índole es la *diversidad* o *identidad* de naturaleza de la mujer y del varón, pues no son capaces de examinar «dividiendo en clases» (κατ' εἶδη διαιρούμενοι). Representa claramente un antecedente de lo que aparecerá explícitamente como el método de división y reunión, por ejemplo, en el *Fedro* (265c-e; 273d-e y 277b-c). Asimismo, constituye la clave o meollo de lo que será el procedimiento de división dicotómica caracterizado en el *Sofista* (218b-232a) y en el *Político* (257e-268d).

¹⁰ Al referirnos a la forma de ser de algo, nos apropiamos de la expresión platónica en 486d14-e1, cuyo uso indicamos más arriba: τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου. Claramente, aquí «forma» como traducción de ἰδέα no tiene un sentido técnico.

imitándolos y usurpando su lugar al punto de desacreditar ante la ciudad su verdadera ocupación (493a6-c8). De esta forma, se explicita más todavía el criterio para discernir quiénes son filósofos y quiénes no. En efecto, de aquí en más, el saber filosófico se va a constituir como un *saber fundado* por naturaleza.

Ahora bien, para comprender mejor cómo se caracteriza a estos extraños educadores y qué papel tienen en el desprestigio de la filosofía —si se nos permite— nos remitiremos brevemente al texto. Una vez establecida la condición natural de los verdaderos filósofos, en 487a8-10 se acuerda que son precisamente ellos los más aptos para gobernar. Sin embargo, casi inexplicablemente son vistos como seres malvados y, en el mejor de los casos, inútiles para las ciudades (487b-d5). Como bien sabemos, para esclarecer esta aparente paradoja, a partir de 487e se ofrecen tres imágenes. La de la nave, en pos de comprender la presunta inutilidad de los genuinos filósofos y las otras dos —la de la planta y la de la gran bestia— para intentar explicar el hecho de que se los considere presos de una inusual perversidad. En ningún caso es la propia filosofía la causante de la mala reputación de los filósofos. Sino que es culpa de quienes imitan a los filósofos y se apropian de la práctica filosófica, desvirtuándola (489d y 490e-491a5). En efecto, una naturaleza de la índole descrita, la cual surge —como se aclara en 491b— rara vez y en muy pocas ocasiones, requiere forzosamente de la mejor educación pues, al igual que una planta, si crece en condiciones inadecuadas, lejos de lograr su más completa ἀρετή, se desarrollará hacia todo lo contrario (492a1-5). Esto es lo que les ocurre a los jóvenes bien dotados para la filosofía, pues al ser corrompidos tanto por los elogios como por las reprobaciones de la Asamblea terminan afirmando que las cosas son bellas y feas según el dictamen de la multitud (492b6-c9). La mala educación —se explica a partir de 493a6— también es impartida asalariadamente y en vistas no al bien común, sino al beneficio privado¹¹, por quienes son llamados sofistas. Estos no enseñan a la mayoría sino las opiniones que ella misma se forja cuando se congrega, tratándola como si fuera una gran y poderosa bestia a la que conocen bien de cerca y denominando σοφία a lo que a lo largo del tiempo y cuidadosamente han aprendido sobre ella.

¹¹ Eggers Lan hace notar la dificultad de establecer el sentido del ἰδιωτῶν en 493a6 en relación a los sofistas (en Platón, 1996, p. 308, nota 3 a 493a7).

Es precisamente de estos παιδευταί τε καὶ σοφισταί (492d8) de quienes se dice, en sentido estricto y como ya hemos dicho, que no son verdaderos filósofos. Ante todo, no se ocupan sino de alimentar a la gran fiera con sus comidas preferidas y, convirtiéndose en esclavos suyos, hacen de ella el más grande de todos los sofistas. Pues, al igual que su raro cuidador, la bestia tiene como finalidad persuadir, vencer y mandar. Se trata de la multitud reunida, que vocifera y grita, arrastrando en el alboroto a quienes la escuchen y la sirvan. Nada más alejado del ejercicio de la filosofía. Como se dice en 494a, es imposible que la multitud filosofe y es forzoso, entonces, que los que filosofan sean criticados y despreciados por ella y por quienes, conociéndola, la complacen y la adulan¹². El saber que estos educadores particulares detentan es de carácter experiencial y descriptivo, producto de observar prolija y extendidamente los múltiples y particulares impulsos, reacciones, intereses y deseos de la muchedumbre, erigiéndolos como único criterio para determinar si sus opiniones son bellas, justas y buenas. En efecto, tal como se afirma en 493c4, los sofistas se limitan a llamar bueno a lo que a la muchedumbre le agrada y malo a lo que le disgusta, «sin tener ninguna otra razón/fundamento al respecto» (ἄλλον δὲ μηδένα ἔχει λόγον περὶ αὐτῶν). Pues, tras ordenar todo ese saber a la manera de una τέχνη, lo imparten a la muchedumbre desconociendo en realidad qué hay en sus opiniones de bello o feo, bueno o malo, justo o injusto (ver 493b). Lo mismo que a estos educadores tan atípicos, le sucederá a cualquiera que someta exageradamente su obra al tribunal de la mayoría, pues se verá forzado a considerar bueno y bello lo que ella apruebe, cuando nunca se ha escuchado al respecto que, entre la muchedumbre, alguien «diera razón» (λόγον διδόντος) y que esta no fuese sino ridícula (493d8).

A partir de lo dicho, podemos apreciar mejor aún cómo se va explicitando de manera gradual la φύσις del filósofo, separándola continuamente de la φύσις del no filósofo. Mientras que en el libro V el criterio fundamental para distinguirlas era el conocimiento de lo que cada una de las cosas es en sí, en el libro VI se destacará a la vez el poder *dar razón* de lo que se sabe. Esta es, precisamente, la característica que en *República* VI sobresale y es privativa de la naturaleza verdaderamente filosófica.

¹² Paralelamente, en 499e se aclara que la mayoría congregada, especialmente en la Asamblea, depondría sus reservas respecto de la filosofía si se le mostrara la verdadera naturaleza de los filósofos.

Ahora bien, el que se parece al filósofo, pero no lo es, ciertamente, no cumple con ninguno de estos requisitos. Respecto del primero, tal como se enfatiza en 494a, no hay medio alguno por el que la muchedumbre reconozca o admita que existe cada cosa en sí y no cada una de las múltiples cosas particulares (494a), afirmación que se puede extender a quienes se asocian a ella, transformándose en sus supuestos bienhechores. Estos, por el contrario, recogen la multiplicidad cambiante de las variadas y particulares apreciaciones de la mayoría, dejándose conducir por lo que ella sentencie, según lo que a esta fiera, medio sorda y corta de vista (488b), le parece en cada caso. En consecuencia, y en cuanto al segundo requisito, estos sofistas nombran bello, bueno y justo a lo que la mayoría determina, «sin disponer al respecto de ninguna otra razón/explicación/fundamento» (ἔχειν λόγον, 493c4). Incluso, como reza el texto en 493c, llegarán a decir que son justas y bellas cosas en verdad indispensables o necesarias, «sin haber advertido ni ser capaces de mostrar a otro» (μήτε ἑωρακῶς εἶη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι, 493c6-7) cuánto «difiere» (διαφέρει) la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno. Es decir, los no filósofos en *República* VI no alcanzan a discriminar una cosa de la otra, no pueden advertir la diferencia entre una φύσις y otra, pues no conocen ciertamente lo que cada una es. Se encuentran en estado de confusión, por lo que sus discursos resultan oscuros, en la medida que no logran apropiarse de un referente preciso.

«Dar razón» (ἔχειν λόγον, 493c4)¹³ y «discriminar» (διαφέρειν, 493c5)¹⁴ son mencionados en el texto casi conjuntamente como dos actividades que, si bien no se identifican, se encuentran ligadas de un modo especial. En efecto, para estar en condiciones de *dar razón* de algo es forzoso que se lo *haya distinguido* de lo que ese algo no es. La actividad de discriminar lo que una cosa es está implícita necesariamente en el proceso de *dar razón*. Será, pues, una condición necesaria aunque no suficiente en toda fundamentación. De lo dicho hasta aquí, podemos considerar entonces que explicar o fundamentar constituye la tarea propia del verdadero filósofo en el libro VI.

¹³ La íntima relación entre ἔχειν λόγον y λόγον δίδοναι, a la que nos referiremos más adelante, nos autoriza a establecer una correspondencia entre ambas expresiones tal que podemos traducir ἔχειν λόγον por «dar razón».

¹⁴ Platón usa κρίνειν y διακρίειν con igual significado, por ejemplo, en 486a1 y 454a6, respectivamente.

Ahora bien, *dar razón* tiene por naturaleza dos aristas. Según aclara el texto, se *da razón*, en efecto, tanto «para sí como para otros» (οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις). Esta expresión reaparece en el marco de *República VI*, en 510c8-9. Hacia el final del libro —recordemos— se introduce en el contexto de la imagen de la línea dividida la figura de los geómetras, de quienes también se dice —en este caso, en relación a sus hipótesis— que no creen que deban «dar razón ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (510c7-d1). Se trata de dos aspectos de la explicación, por así decirlo, que se complementan sin poder darse uno sin el otro, pues se tiene para sí un fundamento en la medida que se lo pueda ofrecer a otro. Y, claramente, se lo puede dar a otro en la medida que sea realmente propio.

Además, el hecho de «dar razón para sí y para otros» muestra que el ejercicio de la filosofía, como comenta Schmid a propósito del *Cármides*, no se lleva a cabo en soledad, sino en compañía de otros, en el contexto de una práctica lingüística común, como tantos pasajes lo indican (1998, p. 52)¹⁵. Pues, como dice Crossman, para Platón, «la verdad solo puede hallarse mediante una *cooperación*» (1971, p. 66).

La expresión «para sí y para otros»¹⁶ habla también de la universalidad como carácter esencial de *dar razón* en la *República*, pues solo si la razón o razones que se ofrecen son válidas para *todos*, se estará dando efectivamente razón¹⁷. Estas razones son, en efecto, el producto de la mencionada práctica dialéctica llevada a cabo en común y representan una *explicación*

¹⁵ En el *Menón*, por ejemplo, se dice que la búsqueda se hará conjuntamente con el interlocutor: «quiero investigar contigo e indagar qué es la virtud» (80d4-5). Otro pasaje ilustrativo lo ofrece el Extranjero de Elea cuando aclara que Teeteto y él deben «investigar conjuntamente» (συσκεπτέον) qué es el sofista (*Sofista* 218b7-c3). También en el *Teeteto* encontramos a Sócrates instando a Teeteto: «Pero, vamos, examinémoslo conjuntamente, de modo de establecer si se trata de algo fecundo o estéril» (151e5-6). El examen compartido es el medio por el que se podrá determinar si están frente a una tesis capaz de prosperar o es una tesis vacía. Dicho de otro modo, la indagación dialéctica exhibirá su grado de refutabilidad.

¹⁶ En el *Fedón*, por ejemplo, aparece esta expresión en el marco explicativo del método hipotético (100e1-3).

¹⁷ La universalidad que otorgamos aquí al *dar razón* no contradice lo dicho por Platón en el *Fedro*, cuando advierte que solo el filósofo es capaz de utilizar con arte el género de los discursos, teniendo en cuenta la naturaleza propia de cada alma (277c). La perspectiva de *República VI* es de orden epistémico, pero no por ello incompatible con el enfoque claramente retórico del *Fedro*.

estable y objetiva o, lo que es lo mismo, irrefutable¹⁸. Platón, en efecto, mediante la contraposición central filósofo-sofista, enfrenta en el libro VI dos modos de proceder, el dialéctico y el erístico, identificando al primero como un dar y recibir razones (531e3-4), un preguntar y responder unos a otros de la manera más científica posible (534d9-10). Se trata de una práctica intersubjetiva, pues involucra a individuos concretos en el marco de una argumentación racional (Vegetti, en Platón, 2003b, pp. 408-410). El acercamiento al conocimiento —dice Schmid (1998, p. 52)— ha sido acertadamente llamado por Gill «*objectivist-participant*» (1996, pp. 284-286). *Objetivista*, en la medida que supone que la verdad objetiva se puede encontrar y *participante* porque tal descubrimiento depende de participar correctamente en la clase adecuada de práctica epistémica común. Si hay una verdad objetiva, común a todos, será por tanto alcanzable solamente en conjunto unos con otros.

Por lo demás, el *dar razón*, así entendido, es de índole universal también a causa de la universalidad del objeto al que remite. Tal como se deduce de lo antedicho, no podrá referirse sino a lo que cada una de las cosas es en sí misma. Esto es, la única razón o fundamento válido al que debe remitir toda posible explicación, en el marco de *República VI*, es precisamente lo que cada cosa es en sí. Pero, si retomamos el análisis que hemos hecho acerca de la función del uso repetido del ἕκαστον, un genuino *dar razón* deberá necesariamente remitirse a la *totalidad toda entera* de lo que en sí mismo es. Al respecto, recordemos que los no filósofos denominan a algo bello, bueno y justo, pero sin poder *dar razón* de ello. Se limitan a hacer uso de los nombres, sin saber en qué medida hay algo de bello en aquello a lo que le atribuyen el ser bello. Se atienen a meros nombres, a nombres vacíos, pues son incapaces de fundamentar sus enunciados. Y esto ocurre por la sola razón de que no conocen, en este caso, lo que es lo bello en sí. En contraposición, el verdadero filósofo será, según lo dicho, aquel que, en virtud de su conocimiento de lo que es cada una de todas las cosas en sí en su conjunto, puede efectivamente *dar razón* de lo que sabe para sí y para otros.

Hasta ahora, hemos señalado que la φύσις del filósofo comienza a delinearse a partir de su contraposición con la del filodóxo. Frente a este, en *República V*, el filósofo es quien se deleita con *cada una de las cosas en sí*.

¹⁸ Al respecto Vegetti, al hablar de la ciencia de la dialéctica, recuerda que Sócrates considera que solo este saber, a diferencia de los otros, alcanza un conocimiento estable y metódicamente argumentado (en Platón, 2003b, p. 414).

En *República VI*, contrariamente al no filósofo —el sofista—, el verdadero filósofo es quien puede *dar razón* de su saber. Hacia el final del libro VI, por último, se enfrentan el geómetra y el dialéctico. El primero, por cierto, no puede traspasar el nivel de las hipótesis y, sin ir en busca de un principio, avanza hacia una conclusión. El dialéctico, en cambio, marcha a través de hipótesis para alcanzar un principio que no sea hipotético (510b4-8). Ciertamente ambos —geómetra y dialéctico— son caracterizados opuestamente en cuanto al modo en que proceden, aclarándose —como se citó oportunamente— que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares no se creen en el deber de «dar razón (λόγον διδόναι) ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (510b9-d3). Esta contraposición explícita entre geómetra y dialéctico, como quien no *da razón* de sus puntos de partida y quien efectivamente sí lo hace, aparecerá nuevamente en el libro VII. Recién allí, se dirá que se llama dialéctico al que «dando razón y recibéndola» (531e3-4) «alcanza la razón de la esencia de cada cosa (τὸν λόγον ἐκάστου [...] τῆς οὐσίας) mientras que el que no lo logra, en tanto no da razón ni a sí mismo ni a otros, no tiene νοῦν al respecto» (534b3-6).

Es notable el modo en que paulatinamente va siendo definida la naturaleza del filósofo en *República VI*. Pues, si además de la argumentación propiamente dicha, se tiene en cuenta la estructura del texto, se puede comprender más acabadamente su contenido, al menos en lo que respecta al papel central que adquiere en él el *dar razón*. El libro VI parte de la distinción filósofo-filodóxo analizada en el libro V y termina señalando la diferencia entre el filósofo o dialéctico y el geómetra, esto es, entre el *noético* y el *dianoético*, que se completará en el libro VII. En el medio se ubica el examen del filósofo verdadero en contraste con el no verdadero, el que pretende serlo, pero no lo es, en este caso, el sofista. Claramente, a nuestro juicio al menos, esta ubicación no es casual. Al filodóxo, como tal, casi no se lo vuelve a mencionar y del geómetra se continuará hablando en el libro VII. La atención estará puesta, en cambio, en aquellos extraños educadores en relación a quienes se introduce en *República VI* la fuerte crítica de no ser capaces de *dar razón*. Y una vez establecido el carácter propio del filósofo como el que posee un saber fundado, a partir de 504d se desarrollará precisamente la cuestión acerca del principio último como fundamento de todo y objeto supremo de estudio del dialéctico, a saber, la Idea del bien. Es justamente la presentación de la Idea del bien a través de la imagen del Sol (506e1-509c10) lo que finalmente avala

el carácter universal del *dar razón* en *República* VI. Esta Idea, «fuente del conocimiento y la verdad» (509a6-7), es llamada en el contexto de la línea dividida «lo anhipotético [...] principio de todo» (τοῦ ἀνύποθέτου [...] τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν, 511b5-6)¹⁹. Repellini hace notar que la expresión «marchar hacia el principio de todo» otorga al λόγον διδόναι un sentido que de por sí no tiene, transformándolo en el procedimiento mediante el cual la investigación va más allá del acuerdo como base para consolidarse (2003, pp. 363-364)²⁰.

La importancia de *dar razón* en el libro VI sale a la luz, además, si se considera que aunque de los geómetras no se dice, como se dice de los filodóchos, que son solo parecidos (ὁμοίους) a los filósofos ni tampoco se los considera, al igual que a los extraños educadores, unos impostores, se declara explícitamente en 510c5-6 que proceden respecto de sus supuestos «como si los conocieran». De allí que, de un modo u otro, las tres figuras con las que se contrasta la del filósofo en *República* VI se vinculan con la apariencia o el «como si», situación provocada ciertamente por la falta de una genuina explicación o fundamento, sea por la incapacidad de ofrecerla o por considerar que es claro para todos lo que en realidad no lo es.

Hasta aquí hemos propuesto una lectura de *República* VI tratando de mostrar en qué sentido y de qué distintos modos Platón presenta la tarea de *dar razón* como propia del filósofo. Para ello, hemos examinado, en sus respectivos contextos, los pasajes en los que Platón hace uso de la expresión λόγον διδόναι o su equivalente ἔχειν λόγον²¹. En primer lugar

¹⁹ No nos ocuparemos en este trabajo de la cuestión acerca de si es o no cognoscible la Idea del bien, como tampoco de si lo anhipotético se identifica o no con el principio de todo. Respecto de lo primero ver, por ejemplo, Vegetti (en Platón, 2003b, pp. 18-23) y sobre el segundo planteo, Repellini (2003).

²⁰ En el *Fedón*, en cambio, esa búsqueda de fundamentación de la hipótesis continuará «hasta un punto suficiente» (ἐπί τι ἰκανὸν, 101e1), del cual Platón no ofrece ninguna aclaración. Entre los especialistas se encuentran quienes sostienen que ese «punto suficiente» es un antecedente de *República* 511b5-6 y quienes defienden que es una proposición que resulte satisfactoria o adecuada para un supuesto interlocutor, sin que se vuelva necesario ir tras un principio no hipotético. Al respecto, Eggers (1983, pp. 188-189, nota 210 a 101e1), por ejemplo, se refiere a las principales interpretaciones de esta expresión.

²¹ Al respecto, es atinente y esclarecedor el comentario de Burnet en el cual se pone de manifiesto la especial conexión que ἔχειν λόγον y λόγον διδόναι guardan entre sí: «Se dice que una cosa ἔχειν λόγον cuando admite que algo se diga como explicación o justificación de ella. Cobet parafrasea las palabras del siguiente modo: εὐλογον ἄν τι ἐπίοιουν y aclara que τὸ εὐλογον es precisamente aquello de lo cual es fácil διδόναι λόγον» (en Platón, 1924, p. 127, nota a *Apología* 31b7). Se puede ver, además, nuestro análisis de esta relación en Gioia (2010, pp. 138-142).

—recordemos— en 493c4 se decía que los sofistas se limitan a llamar bueno a lo que a la muchedumbre le agrada y malo a lo que le disgusta, «sin tener ninguna otra razón/fundamento al respecto» (ἄλλον δὲ μηδένα ἔχει λόγον περὶ αὐτῶν). Asimismo, en 493d8 se aclaraba que nunca se ha escuchado que, entre la muchedumbre, alguien «diera alguna razón que no fuese ridícula» (λόγον διδόντος). Y, por último, en 510c7-d1 se hacía referencia a que los geómetras no creen que deban «dar razón ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos» (λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις [...] διδόναι).

Tal como hemos pretendido mostrar, *dar razón* juega un papel central en *República VI*, tanto en relación al contenido como en lo que hace a la estructura del libro. Constituye la tarea propia del filósofo que se ocupará de alcanzar la verdad de la totalidad en su conjunto de lo que cada una de las cosas en sí es. Se trata necesariamente de un *dar razón* genuino, de orden universal, que además comporta, claro está, importantes consecuencias ético-políticas²² para el filósofo tal como lo concibe el propio Platón.

BIBLIOGRAFÍA

- Crossman, Richard (1971). *Plato Today*. Londres: Unwin Books.
- Gill, Christopher (1996). Afterword. En Christopher Gill & Mary Margaret McCabe, *Form and Argument in Late Plato* (pp. 284-286). Oxford: Oxford University Press. Reeditado en Walter Schmid, 1998. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality* (pp. 53-54). Nueva York: State University of New York Press.
- Gioia, Flavia (2004). La forma dialógica y su nueva función en las *Leyes* de Platón. En María Isabel Santa Cruz y otros (comps.). *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino* (pp. 131-145). Buenos Aires: Colihue.
- Gioia, Flavia (2010). A propósito de *didónai lógon* en algunos primeros diálogos de Platón. *Revista Latinoamericana de Filosofía* [número dedicado a filosofía antigua], 133-159.
- Platón (1924). *Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edición y notas de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

²² En *República V* Platón presentó su famosa tesis del rey-filósofo y luego en el libro VII se explayará sobre la insoslayable tarea ético-política que le compete por naturaleza al filósofo.

- Platón (1983). *Fedón*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba.
- Platón (1996) *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. En *Diálogos*. Volumen IV. Madrid: Gredos.
- Platón (2003a). *Platonis Rempublicam*. Edición de Simon Roelof Slings. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (2003b). *La Reppublica*. Volumen V, libros VI-VII. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Repellini, Franco. (2003). La línea e la caverna. En Platón, *La Reppublica*. Volumen V, libros VI-VII (pp. 355-403). Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Schmid, Walter (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. Nueva York: State University of New York Press.