

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 9



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

Los símiles de la República VI-VII de Platón

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0
Depósito Legal:-1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

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

¿POR QUÉ LA DOCTRINA DE LA REMINISCENCIA ESTÁ AUSENTE EN LOS LIBROS CENTRALES DE LA *REPÚBLICA*?

Charles H. Kahn

Quisiera tratar aquí un problema general, el del *status* de las doctrinas filosóficas en los diálogos de Platón, aunque refiriéndolo a un caso especial: la ausencia de la doctrina de la reminiscencia en la *República*.

La doctrina de la reminiscencia juega un papel principal en tres diálogos platónicos —el *Menón*, el *Fedón*, y el *Fedro*— pero no hay rastro de ella en la epistemología de los libros centrales de la *República*. ¿Cómo debemos entender esta discrepancia?

Hay una solución obvia que quisiera mencionar solo para dejarla de lado. Es la explicación «genética», a saber, que cuando Platón escribió la *República* había abandonado la concepción semimítica del conocimiento innato adquirido en una existencia previa y, en su lugar, había adoptado la noción más racional de una intuición noética o *Wesenschau*, una «visión» intelectual de las Formas accesible para aquellos cuyas mentes han sido preparadas adecuadamente mediante la dialéctica. Platón cambió de parecer, y la epistemología de la *República*, centrada en la visión noética de las Formas, está llamada a ser el sucesor y el sustituto de la teoría innatista del *Menón* y el *Fedón*. Llamemos a esto la explicación progresiva.

Esta concepción genética es insatisfactoria por varias razones, y, primero que nada, por razones de cronología. Ya que los problemas en este punto son complejos y controvertidos, tendré que exponer mis opiniones un tanto dogmáticamente.

Asumo que todo lo que conocemos realmente acerca de la cronología relativa de los diálogos es la división de Campbell-Ritter en tres grupos basada en razones estilísticas. El orden interno de los diálogos dentro de cada grupo es una cuestión de conjeturas. Pero la división en tres grupos fue establecida cien años atrás, únicamente en base a razones estilísticas, por investigadores que trabajaban independientemente uno de otro con diferentes pruebas lingüísticas, y ha sido más recientemente confirmada por Brandwood (y, en alguna medida, por Ledger). No hay ninguna explicación plausible para estas variaciones estilísticas sistemáticas más que la edad relativa del autor. Y solo los criterios estilísticos les permite a los diferentes eruditos alcanzar los mismos resultados. Hay que tomar en cuenta que no hay una buena correlación entre los tres grupos estilísticos y la división popular de los diálogos en tempranos, medios y tardíos. En la división usual, el grupo medio es definido por su contenido filosófico, esto es, por su referencia a la doctrina de las Formas. La ilusión de una correlación entre la tripartición estilística y

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

la división en temprano-medio-tardío surge del hecho de que el denominado grupo tardío corresponde, en efecto, aproximadamente al grupo estilístico número tres; pero la división entre los otros dos grupos es totalmente diferente. El grupo estilístico número dos está formado por la *República*, el *Fedro*, el *Teeteto* y el *Parménides*, mientras que el *Fedón*, el *Banquete* y el *Menón* pertenecen al primer grupo, junto con la *Apología*, y la mayoría de los diálogos. Para una discusión seria de la cronología solo los grupos estilísticos de Campbell-Ritter pueden proveer una base para un acuerdo intersubjetivo.

Ahora bien, lo que la división estilística nos dice es que la *República* (grupo número dos) fue escrita, en realidad, después del *Menón* y del *Fedón* (grupo número uno), pero que pertenece al mismo período estilístico que el *Fedro*. Si vamos más allá de los criterios estilísticos y tomamos en consideración el contenido, encontraremos muchas indicaciones de que el *Fedro* se encuentra después de la *República*. (Así, la alegoría del alma como un auriga con dos caballos alados parece presuponer la *República*. Además, la descripción de la dialéctica en el *Fedro*, centrada en la reunión y la división, está más cercana a la última dialéctica del *Sofista* y el *Político* que a la presentación de la dialéctica en *República* VI-VII). De ahí que la permanente importancia de la Reminiscencia en el *Fedro* sugiere fuertemente que Platón no ha abandonado la doctrina cuando compuso la *República*.

Por otro lado, la explicación progresiva o genética no toma en cuenta el hecho de que la concepción supuestamente posterior (esto es, la visión noética de las Formas) se encuentra en el *Banquete* y en el *Fedón*, es decir, en dos diálogos pertenecientes estilísticamente al grupo 1. Esto muestra que Platón disponía de la concepción de la visión noética antes de escribir la *República*. Todos recordamos el famoso pasaje del discurso de Sócrates en el *Banquete*, donde Diotima ofrece, como culminación suprema de la iniciación en los misterios del amor, la visión beatífica de la Belleza misma: «allí, si en algún lugar, está la vida digna de vivirse para el hombre, cuando contempla la Belleza misma (θεωμένω ἀπὸ τὸ καλόν)» (211 d2). El lenguaje de la visión es empleado por todo este pasaje en el *Banquete*. El órgano de la visión (esto es, el νοῦς) no es directamente mencionado pero se alude a él en dos ocasiones: el amante filosófico «verá la Belleza con aquello gracias a lo cual ella es visible» (212 a3 ὁρῶντι ὃ ὁρατὸν τὸ καλόν, un eco de ὃ δεῖ θεωμένου en a1-2).

La visión de las Formas no es tan notoria en el *Fedón*, y su ausencia relativa allí es un punto que requerirá de mayor discusión. Pero el concepto de visión noética no es ciertamente ignorado en este diálogo: el filósofo buscará las realidades en el pensamiento (διόνοια) antes que en la percepción sensorial (65 e), y esto puede ser totalmente alcanzado solo sin el cuerpo: «si vamos a conocer algo de un modo puro, debemos estar liberados del cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas con el alma misma» (66 d8). Una vez más, el νοῦς no es mencionado como el órgano de la visión, pero está implicado en la caracterización de la Forma como νοητόν, «inteligible» más que visible (*Fedón* 81 b7; cf. 80 b1). Así pues, lo

que en el *Fedón* sostiene Sócrates como la meta deseada por el filósofo después de la muerte es precisamente lo mismo que él describe en el *Fedro* en su explicación mítica de una cognición prenatal: una visión directa de las Formas por el alma no-encarnada.

Dado que el *Fedón* y el *Fedro* refieren a tal visión solo en el caso de almas incorpóreas y no para los seres humanos en esta vida, el obstinado defensor de la tesis evolucionista podría responder que esta es precisamente la innovación de la *República*: Platón se ha vuelto ahora más optimista respecto de la posibilidad que tienen los seres humanos vivos de intuir las Formas, y ya no solo los espíritus incorpóreos. Sin embargo, esta versión corregida de la explicación progresiva aún estaría errada. La posibilidad de una intuición noética para un ser humano encarnado no es una novedad en la *República*, ya que no hay nada incorpóreo en el amante del *Banquete*, aquel que aspira a la visión de la Belleza misma.

Concluyo que la explicación evolucionista no puede explicar la ausencia de la reminiscencia en la *República*. Será más provechoso pensar en términos sincrónicos antes que diacrónicos. Lo que tenemos en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República* no es un proceso progresivo en el cual una epistemología reemplaza a otra, sino más bien un pluralismo de puntos de vista, donde las diversas aproximaciones son utilizadas para distintos propósitos en contextos específicos. Para decirlo de otro modo: lo que Platón tiene que escoger no es qué doctrina aceptar, sino más bien de cuál servirse en un diálogo específico. Platón no está comprometido con una doctrina en particular, ni siquiera con la doctrina de las Formas tal como aparece expuesta en el *Fedón* y la *República*. Con lo que, en última instancia, sí está comprometido es con una concepción de la realidad como eterna e inmutable, una concepción parmenídea del ser. Esta es la concepción cuya principal expresión literaria es la doctrina de las Formas.

Como yo la entiendo, la tarea de un intérprete es entender cómo un contexto particular configura (o es configurado por) la opción que Platón toma, de modo tal que la noción de intuir las Formas quede marginada en el *Fedón*, en tanto que el concepto de reminiscencia es totalmente excluido de la epistemología de la *República*. Con todo, y de modo más general, necesitamos repensar el *status* de las doctrinas filosóficas en el trabajo de Platón.

Estas son preguntas importantes. En vistas a buscar respuestas necesitamos una terminología más flexible. El término «doctrina» resultará muy estrecho, si por una doctrina damos a entender una tesis que puede ser expresada en forma proposicional. Las imágenes del sol, la línea y la caverna no son doctrinas en este sentido. Incluso la reminiscencia resulta siendo concebida de diferente manera en los tres diálogos en que aparece. Por lo tanto, necesitamos una terminología que pueda referir no solo a doctrinas explícitas sino igualmente a imágenes y temas filosóficos fundamentales. Llamémoslos «figuras» (*schemata*). Pues, el sol, la línea y la caverna son tres figuras distintas, las cuales están destinadas a juntarse en una única y compleja figura: la concepción platónica del conocimiento humano en la *República*. El tema unificador de esta figura particular es la concepción de la

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

cognición como visión. El problema que he presentado es por qué, en esta figura compleja, no hay rastro de la concepción alternativa del conocimiento humano como reminiscencia.

Adviértase que no hay un problema de incompatibilidad lógica entre estas dos figuras, entre la reminiscencia y el conocimiento como visión. El *Fedón* alude a la figura de la visión mientras que hace uso principal del tema de la reminiscencia. Y la explicación que da Platón de la *psyché* en el *Fedro*, donde tanto la reminiscencia como la visión juegan un papel fundamental, puede ser vista como un esfuerzo de su parte para desarrollar una relación entre ambas.

Quiero sugerir aquí una lectura unitaria de los escritos de Platón en la que la pluralidad de *schemata* individuales representa, por así decirlo, la superficie de los diálogos, mientras que la unidad del pensamiento de Platón está representada por la estructura interna. O para decirlo de otro modo, la diversidad superficial de los *schemata* es el objeto propio de una interpretación literal o literaria, mientras que la interpretación filosófica debe buscar la unidad subyacente. Permítaseme ilustrar esta división de la labor hermenéutica con un ejemplo relevante. A un nivel literario la escala ascendente del amor en el *Banquete* es completamente independiente de la huida de la caverna en la *República*. El paso ascendente en el *Banquete* describe la elevación erótica hacia la Belleza misma; mientras que la figura correspondiente en la *República* traza el ascenso cognitivo hacia la aprehensión de las Formas y, en última instancia, la contemplación del Bien. Para la interpretación literaria cada uno de estos diálogos se remite a sí mismo, y ninguno requiere de una referencia al otro. De otro lado, una interpretación filosófica debe tomar en cuenta el hecho de que ambos textos presentan *schemata* del mismo tipo general: ascenso cognitivo desde los objetos sensibles hasta el reino de la Forma inteligible, con una visión reveladora en la cúspide, y con dos objetos de intuición noética —lo καλόν en un caso, lo ἀγαθόν en el otro— que están íntimamente ligados en significado y valor normativo. Una tarea de la interpretación filosófica es, propongo, decidir qué tienen en común estos dos *schemata*. Porque lo que llamo la estructura interna del pensamiento de Platón se encontrará precisamente en la unidad subyacente a tan diversos textos.

Esta aproximación unitaria a una comprensión de los diálogos es, por supuesto, altamente controvertida, y en el caso de los dos pasajes ascendentes no me propongo defender esta aproximación aquí. Intentaré hacer eso, sin embargo, en referencia a la unidad subyacente a la reminiscencia y a la visión noética. Por ello empecé dando razones para rechazar la más difundida alternativa a la interpretación unitaria: la explicación progresiva que asume un cambio fundamental de doctrina por parte de Platón.

Por otro lado, un defensor de la tesis unitaria no necesita defender un punto de vista que todo lo confunde: Platón debe estar diciendo lo mismo en todos estos textos. Una interpretación filosófica debe también tomar en consideración la superficie o las diferencias textuales entre los tratamientos de diferentes temas y problemas en los distintos diálogos. Así, en el *Banquete*, Sócrates ofrece un dis-

curso acerca del *eros* ante una audiencia mundana; pero en *República* VI-VII él desarrolla una teoría de la educación filosófica como parte de una gran construcción política, en intercambio con dos interlocutores afines. Asuntos diferentes en circunstancias diferentes exigen tratamientos diferentes. Mi intención es que una interpretación adecuada debe tomar en cuenta ambos niveles: debe explicar tanto las diferencias como las similitudes. O como Platón diría, una comprensión filosófica debe siempre ocuparse tanto de la unidad como de la pluralidad. Y tanto la unidad como la pluralidad aparecerán en cada nivel de análisis.

Volviendo ahora a la cuestión de la reminiscencia y su ausencia en la *República*, quiero preparar una respuesta recordándoles la pluralidad de versiones para este *schema* tal como lo encontramos en los tres diálogos donde juega un papel principal: el *Menón*, el *Fedón*, y el *Fedro*. Es importante notar que aquí encontramos una diversidad en la explicación de la reminiscencia que es comparable con la diferencia entre los dos pasajes ascendentes en el *Banquete* y la *República*. En ambos casos —reminiscencia y ascenso noético— vemos un único *schema* ramificándose en una pluralidad de *subschemata*.

En el caso de la reminiscencia, encontramos la primera y más primitiva versión en el *Menón*, donde no hay mención a la doctrina de las Formas. Aquí la reminiscencia es introducida en respuesta a la paradoja de Menón acerca de la posibilidad de investigar y aprender: ¿Cómo podemos indagar por aquello que no conocemos? La reminiscencia responde afirmando que ya conocemos lo que buscamos aprender, y solo necesita ser recordado. La naturaleza de las cosas recordadas no es especificada: Sócrates solo dice que hemos aprendido «todas las cosas» (81 c6, d1) y que «la verdad de las cosas (τὰ ὄντα) está presente en el alma» (86 b1). Como lectores de Platón debemos ir al *Fedón* para averiguar que los objetos de la reminiscencia son las Formas inteligibles e inmutables. En el *Fedón* el problema en discusión no es la investigación sino el destino del alma después de la muerte. Por tanto, mientras que la inmortalidad puede ser presupuesta en la explicación de la reminiscencia en el *Menón*, ella es sistemáticamente demostrada en el *Fedón*, y la reminiscencia provee uno de sus mejores argumentos. De otro lado, lo que se da por supuesto en el *Fedón* es la existencia de las Formas trascendentes, y el argumento de Sócrates busca mostrar que «así como existen las Formas, así también nuestra alma existe antes de que naciéramos» (76 e). En el *Fedro* la situación es de nuevo bastante diferente. La reminiscencia no es introducida para explicar ni el aprendizaje ni la inmortalidad, sino más bien para explicar los fenómenos del amor entendido como una locura divina. La excitación del enamoramiento es explicada aquí como un recuerdo de nuestra visión prenatal de las Formas. Algo de una visión así es presupuesta en el *Fedón* e implicada en el *Menón*, pero solo el *Fedro* ofrece realmente una explicación de la cognición prenatal en un alma incorpórea.

Si examinamos estas tres distintas versiones, vemos que no es fácil formular una doctrina de la reminiscencia, si por doctrina entendemos un enunciado que se aplique exactamente a los tres textos. Quizás lo mejor que podemos hacer es lo

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

siguiente: «Lo que usualmente se llama aprendizaje es en realidad recuerdo del conocimiento adquirido por el alma en una existencia previa». Esta fórmula encubre el hecho de que el conocimiento en cuestión es concebido de muy diferente manera en los tres diálogos, que solo en el *Menón* hay una preocupación explícita con el problema del aprendizaje, y que solo en el *Fedro* hay alguna explicación de la primitiva experiencia cognitiva. Podríamos decir que solo en el *Fedro* encontramos una exposición completa de la teoría, pero en esta exposición casi hemos perdido contacto con el problema epistemológico que hizo surgir la doctrina en su primera aparición.

Debido a esta diversidad, es conveniente hablar de una figura (σχῆμα) más que de una doctrina de la reminiscencia. Pues es claro que hay una concepción general del alma y de su capacidad para el conocimiento que es la misma en los tres diálogos, si bien su formulación doctrinal es bastante diferente en cada caso. La subyacente unidad de pensamiento en la reminiscencia es, por decirlo así, cercana en la superficie en los otros dos diálogos, si bien solo está completamente expresada en el *Fedro*. Pues es solo en el *Fedro* que tenemos a la vez una descripción de la cognición prenatal y también una explicación de la reminiscencia en términos de un pensamiento conceptual ordinario (en el pasaje «kantiano» en 249 b-c).

Volviendo ahora al *schema* de la visión noética, he sugerido que podemos encontrar una similar unidad de pensamiento subyacente a las dos concepciones del ascenso cognitivo hacia las Formas, una unidad cercana a la superficie en el *Banquete* pero completamente desarrollada en el texto del Sol-Línea-Caverna de la *República*. Nótese que no sería razonable preguntar por qué el *schema* alternativo de la reminiscencia no es mencionado en el *Banquete*, dado que allí el pasaje ascendente es muy breve, y no es complementado por ninguna teoría psicológica o epistemológica. En la *República*, por otro lado, tenemos la más completa explicación positiva del conocimiento humano en Platón, y también su más extendida discusión de una teoría de la *psyché*. (Además, alguna versión de la anámnese está aparentemente presupuesta en el mito de Er, 619 b ss.). ¿Por qué entonces no hay ninguna mención a la reminiscencia en los libros centrales?

Siempre es arriesgado explicar por qué un escritor ha dejado algo fuera. Pero al menos podemos ver por qué una referencia a la reminiscencia no encajaría bien en la discusión del conocimiento que empieza en la parte final del libro V y alcanza hasta el final del libro VII. Otros entre los colaboradores de este volumen analizarán estos pasajes en detalle. Yo quiero simplemente indicar cómo el tema de la visión cognitiva sirve para unificar esta gran parte del diálogo, no solo al enlazar los *schemata* del sol, la línea y la caverna con la discusión de la educación filosófica, sino también al justificar la concepción de los reyes-filósofos por medio de la imagen dominante del gobernante como un artesano, con sus ojos puestos en el modelo (παρόδειγμα) de las Formas, dando forma a nuestras leyes y costumbres aquí abajo a semejanza de la justicia y bondad de las Formas (VI, 484 c-d, 500 b-501 c). El tema de la visión está por supuesto enfocado en la concepción de

la ἰδέα o Forma del Bien como el sol del dominio inteligible, la «causa para todas las cosas de todo lo recto y noble, que en el dominio visible ha engendrado la luz y su señor (el sol), siendo a su vez el señor en el dominio inteligible, donde provee la verdad y la inteligencia (νοῦς)». El gobierno de la filosofía en la ciudad está filosóficamente motivado por este *status* supremo de la Forma del Bien. Es debido a esta función universal del Bien como fuente de todo conocimiento y valor que «cualquiera que va a actuar inteligentemente en la vida privada o pública debe haber tenido esta visión» (VII 517 c5).

La noción del Bien como el objeto más alto de la visión intelectual no es entonces solo un brillante recurso literario. Es una manera dramática de conectar la teoría de la educación filosófica de Platón con su epistemología y también con su filosofía moral y política, y de mostrar cómo todo esto depende de su metafísica fundamental. Las figuras del sol, la línea y la caverna se combinan para formar no solo una obra maestra de arte, sino también un *tour de force* conceptual que reúne todos los aspectos de la filosofía de Platón. Él nos ha preparado hábilmente para el tema de la visión cognitiva desde el Libro V, donde la δόξα fue introducida como «más oscura que el conocimiento pero más clara que la ignorancia» (478 c14). Su prolongado uso de la metáfora de la vista concluye en el momento, al final del debate sobre la educación en el Libro VII, cuando los perfectos guardianes «elevan el ojo del alma para ver lo que proporciona luz a todas las cosas y, tras verlo, se sirven de él como su παρόδειγμα para darle orden a la ciudad, a los ciudadanos y a ellos mismos, por el resto de sus vidas» (540 a7).

Para continuar con nuestro problema original acerca de la ausencia de la reminiscencia, podemos ahora preguntar: ¿cuál hubiese sido el efecto de añadir el concepto de conocimiento como reminiscencia a este complejo sistema de imágenes y doctrinas? Creo que debe estar claro que la introducción de un concepto semejante solo podría distraer de la armoniosa metáfora de la visión que unifica este gran texto central. Considérese por un momento las innecesarias complicaciones que podrían surgir para la alegoría de la caverna, si cuando los prisioneros fueran liberados de sus ataduras, se dijese de ellos que están retornando a la iluminación que de algún modo han experimentado antes de ser encarcelados. Ahora bien, hasta donde puedo ver no hay incompatibilidad filosófica en suponer que estos prisioneros estén recordando una experiencia previa de libertad e iluminación. Es decir, nada en la epistemología de la *República* excluye la reminiscencia. Más bien, la pérdida sería psicológica y artística: el drama y la dificultad del viaje hacia arriba se echaría a perder si los prisioneros liberados siguiesen un camino que fuese de alguna manera familiar. Entonces podemos fácilmente ver el sentido en el que la reminiscencia no «encaja» en la figura cognitiva de los libros centrales. Pero, propongo, es esencialmente por razones literarias o artísticas —porque su presencia confundiría las imágenes y le quitaría precisión a la alegoría— que la reminiscencia no tiene lugar aquí, y no por razones de consistencia filosófica.

Si le damos el debido peso a tales consideraciones artísticas y respetamos la distinción entre los *schemata* superficiales y la estructura interna, veremos que

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

sería un error tomar la metáfora de la visión demasiado literalmente, y concluir por tanto que Platón está comprometido con una ontología que puede fundamentar una teoría de la intuición intelectual. Filósofos desde Ryle hasta Heidegger han cometido este error, y han afirmado que Platón debe haber concebido las Formas como «términos simples» (*simple nameables*) (Ryle) u «objetos» cuasi visibles. Pero allí está el *Fedón* para advertirnos de no cometer este error, y para recordarnos que las Formas son concebidas en primera línea como el tipo de realidad (οὐσίαι) «de cuyo ser (εἶναι) damos y recibimos una razón (λόγος) al preguntar y responder» (*Fedón* 78 d1), y cuya designación más apropiada es «el X mismo, lo que es» (αὐτὸ τὸ ὃ ἔστιν, 74 d6, 75 b1, b6, 78 d4). En otras palabras, la naturaleza de las Formas debe ser entendida no desde la perspectiva de la visión sino desde la perspectiva del λόγος, donde λόγος es entendido como la búsqueda dialéctica de la definición, la búsqueda de claridad y comprensión por vía de intercambios lingüísticos, por medio de preguntas y respuestas acerca de qué son las cosas y cómo son. Esta es la concepción de la dialéctica que encontramos ilustrada en muchos diálogos y que está brevemente descrita en la *República* VII (531 e4, 532 a7, 533 b2, c2, 534 b3-d10).

Hay una cierta disonancia, entonces, entre esta concepción cuasi lingüística de la dialéctica y la figura de la visión cognitiva dentro de la cual está enmarcada en *República* VI-VII. Por tanto, una tarea de nuestra interpretación filosófica debe ser relacionar entre sí estas dos concepciones, así como con el *schema* de la reminiscencia. Este es un proyecto muy largo, y aquí solo puedo ofrecer unas cuantas sugerencias.

Debemos enfatizar, antes que nada, cómo el tema de la visión noética se mantiene metafórico en todas partes, y no llega a convertirse en una doctrina fija: la *República* no ofrece una teoría psicológica o epistemológica de las facultades cognitivas. Incluso el término νοῦς, que es fundamental al especificar el papel de la visión noética, no se endurece y se convierte en el término técnico de una teoría explícita. La frase no comprometida de Platón en el *Banquete* —«ver la Belleza misma con aquello gracias a lo cual ella es visible»— resuena muchas veces en la *República*: «alcanzar la naturaleza de cada esencia con la parte apropiada del alma» (490 b3), «purificar el instrumento —ὄργανον— del alma con las matemáticas» (527 d8), «dirigiendo lo mejor que hay en el alma hacia la visión de la mejor de todas las realidades» (532 c5). Además, en una variación que difícilmente puede ser desatendida, el término νόησις, que es explícitamente utilizado para el nivel más alto de la línea en la división original del libro VI (511 d1), es contrariamente aplicado a los *dos* niveles más altos en el resumen de esta división en el libro VII (534 a2). Así como Platón escapa a una terminología técnica fija, así también evita una doctrina explícita que pueda ser fijada en una fórmula canónica. La metáfora de la visión no representa una teoría epistemológica. Simplemente reconoce una cognitiva «capacidad (δύναμις) presente en el alma de cada uno y el instrumento por el cual todos aprenden» (518 c5), una capacidad que puede ser percibida en la mirada aguda de un astuto bribón (519 a), pero que también puede

volverse, junto con la «conversión» de toda el alma, para mirar hacia el ser verdadero y el Bien (518 c). Esto parece ser todo lo que Platón nos dice. Pero proponer una capacidad semejante no va muy lejos en vista a explicar cómo esta capacidad se ve actualizada. Sabemos que las matemáticas nos ayudarán. Pero ¿qué es aquello en el alma que la hace capaz de iluminación y capaz de sacar provecho de las matemáticas?

En contra de las primeras apariencias, la *República* no ofrece una razón explicativa de cómo tiene lugar el aprendizaje, y podríamos, si quisiéramos, completar esta explicación del conocimiento refiriéndonos a la teoría de la reminiscencia. Pero el libro X de la *República* parece apuntar en una dirección distinta. Al admitir que la psicología de los capítulos precedentes es limitada, porque hasta aquí hemos considerado el alma como desfigurada por su encarnación, Sócrates sugiere que podemos ver mejor su verdadera naturaleza «al mirar hacia su empeño en la filosofía y comprender lo que llega a captar [...] y cómo es afín a lo divino e inmortal y eterno» (611 e). Esta afinidad entre el alma y las Formas inmutables refleja el principio familiar de lo semejante se conoce por lo semejante. No tengo en mente ningún texto donde Platón explícitamente formule este principio, pero él alude aquí a esta teoría, y más explícitamente en la construcción del alma en el *Timeo*. Así, en *Timeo* 35 a, los ingredientes del Alma del Mundo incluyen las Formas básicas del Ser, lo Mismo y lo Diferente, junto con los correspondientes géneros de sustancia corpórea. La consecuencia es que el alma es capaz de conocer en virtud de su afinidad con lo conocido. De este modo esta doctrina del *Timeo* provee del equivalente físico (o metafísico) de la reminiscencia: para que el conocimiento sea posible, los objetos del conocimiento deben estar *ya presentes en el alma*.

Para concluir, quiero poner en consideración el problema general acerca del *status* de las doctrinas filosóficas de Platón. Como la teoría de la reminiscencia, la doctrina de las Formas es formulada de modo diferente cada vez que aparece: tres distintas formulaciones en la *República*, tres más en el *Banquete*, el *Fedón* y el *Cratilo*, y nuevamente una distinta en el *Fedro*, por no mencionar el problema del *Parménides* y algunos paralelos a la doctrina de las Formas en los últimos diálogos. Quiero sugerir que, en este caso como en otros, no hay una formulación que represente la doctrina «correcta» de Platón. Cada fórmula tiene sus limitaciones, porque cada una está adaptada a su contexto y a las grandes circunstancias del diálogo. Quizás deberíamos concluir que en Platón no hay algo así como una doctrina independiente del contexto o con un «tópico-neutral». Hay, por supuesto, conceptos universales, como Ser, Uno, Identidad, y otros semejantes. Y hay una distinción fundamental entre el Ser eterno y el ámbito cambiante de las apariencias sensibles. Pero no hay una descripción definitiva de cada ámbito, ni tampoco una explicación completamente adecuada de la relación entre ellos.

Tal vez debemos pensar en las cuasi doctrinas formuladas en los diálogos como una variedad de recursos para conducir la mente a la claridad, para liberarnos de las distorsiones debidas a nuestra perspectiva localizada («encarnada»). O si esta

¿Por qué la doctrina de la reminiscencia está ausente en los libros centrales de la *República*?

manera de hablar parece muy plotiniana, digamos que cada formulación doctrinal es parcial, una perspectiva localizada en una escena total para la cual no existe el punto de vista del ojo de Dios. Podemos entonces estar de acuerdo con la tesis de Tübingen que sostiene que la última verdad platónica no se encuentra en el trabajo escrito de Platón. Pero menos aun se encontrará en algún comentario moderno. Si en algún lugar, la encontraremos en la comprensión que resulte de haber trabajado todos estos problemas hasta el final, de manera que podamos capturar los conocimientos y reconocer las limitaciones de cada formulación doctrinal.

*(Trad. de Henry Galecio
revisada por el autor)*