

La presencia del otro en el diálogo platónico¹

Oscar Velásquez
Universidad de Chile

¿Qué es lo que la filosofía intenta comunicar? Hay algo indudablemente que ella quiere dar a conocer compartiéndolo a través de su discurso razonado, lo que hace suponer que en la filosofía, además del método, hay un contenido que se manifiesta. Algunas de estas interrogantes deseo analizar desde la perspectiva de dos escritos platónicos. Que la filosofía surge del diálogo es ya un indicio de un importante giro, mediante el cual se señala que la intimidad de la experiencia personal pasa de algún modo, y en un cierto momento, a través de un proceso de comunicación con otros. Para un filósofo griego como Platón, es claro que el pensamiento es un discurso inmanente del alma consigo misma, lo que supone ya un diálogo interior. Pero la constitución efectiva de ese pensamiento parece estar necesitada de un acto de determinación dialógica *ad extra*. Dos sí mismos, dos almas al menos han de entrar en contacto y comunicarse una noticia mediante una actividad que habrá que precisar. El diálogo platónico *Alcibíades I* (sea o no de la mano inmediata del maestro, aunque tengo para mí que lo es) nos coloca en el centro del problema. El diálogo nos indica que lo que realmente somos no es otra cosa que aquello que manda en nosotros, es decir, ese elemento hegemónico superior que convierte a todo lo demás que hay en nosotros en instrumentos sometidos a su gobierno. Hay algo en nuestro interior que proporciona la unidad indispensable que cada conglomerado humano individual precisa para existir humanamente. A eso que manda, sea ello lo que sea, se le llama "alma", y se le constituye en la esencia inteligible del hombre. Si hay que definir al hombre por lo mejor que hay en él, hombre, entonces, es "alma". Ya había un rumor de que eso era así; una inscripción en Delfos, diversamente interpretada, nos debería conducir, según el *Alcibíades*, al conocimiento de nuestro sí mismo. "Un alma, entonces, se dice allí, nos exhorta a reconocer *aquel* que prescribe conocerse a sí mismo" (*Alc.* 130e). La sentencia délfica pasa, desde la intemporalidad de lo inscrito en las paredes del templo, a comunicación urgente gracias al proceso interpretativo del filósofo. El Dios quiere comunicar algo, que resulta ser coincidente con la

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt 1980845.

preocupación esencial de la filosofía, tal como la ve el *Alcibíades*. Es necesario, en consecuencia, comprender bien qué es lo que esta noticia del Dios ha querido decir. La información debe apuntar a revelarnos la verdad esencial del suceso, que en este caso se asimila precisamente con *qué es lo que quiso decir* el Dios. Se asemeja, por consiguiente, al papel intermediario de la interpretación filosófica, que afirma que cuando el Dios dice *conócete a ti mismo*, dice ‘para conocerte a ti mismo debes conocer el alma’. Debo explicar esto último. ¿Qué alma hay que conocer, la propia, la de otro? A mi juicio, el texto y el contexto del diálogo indican que lo que se dice es lo siguiente: ‘para conocerte a ti mismo, es decir, tu propia alma, debes conocer un alma, es decir, otra alma’. Pocas líneas antes de la frase de *Alc.* 130e más arriba citada, se ha distinguido entre lo-en-sí-mismo y cada-sí-mismo, y se explica que de ahí proviene la conversación entre ambos, que se realiza mediante “las palabras del alma hacia el alma” (130d). Se deja en claro, en seguida, que el diálogo (διαλέγεται) entre Sócrates y Alcibíades no es *hacia su rostro* (ὄν πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον) sino *hacia el Alcibíades que produce las palabras: y esto es el alma*. El verdadero diálogo, entonces, se ha llevado a cabo entre dos sí-mismos que son cada-sí-mismo; y ahora, a continuación, en la página 132d ss. se explica la máxima délfica mediante el famoso símil del ojo.

Yo te mostraré, dice Sócrates, lo que al menos sospecho que esta inscripción nos dice y aconseja. Porque es probable que no haya ejemplos en mucho sitios, a no ser el caso de la mirada. Luego añade: Si a nuestro ojo, como si a un hombre, se le dijera aconsejándolo: ‘mírate a ti mismo’, ¿cómo podríamos conjeturar lo que se recomienda? ¿No es acaso, que mirar hacia eso que, al mirarlo, el ojo está en condición de verse a sí mismo? (132d).

De este modo pues, en resumen según el ejemplo, un ojo se conoce a sí mismo cuando mira a lo mejor de otro ojo; así también un alma debe mirar a un alma, “si ha de conocerse a sí misma”: y esto es la sabiduría (σοφία, 133b), es decir, ese arte que nos permite discernir nuestro propio sí mismo mediante este acto trascendental hacia otro sí mismo. Se habla entonces aquí de un saber decisivo que se transmite mediante una relación que se inicia visualmente y que culmina dialógicamente. Dicho de otro modo, la sabiduría que nos permite acceder al conocimiento de nosotros mismos, se hace realidad mediante una comunicación cuya cima está en las palabras, expresión del alma. Para ello ha sido necesario aislar, por decir así, el núcleo esencial de cada individuo con el auxilio de la semejanza del sí mismo que veo retratada en el otro. En esta interioridad compartida, por último,

mediante un proceso final de semejanzas, según el *Alcibíades*, reconocemos a la divinidad. Dios es lo que se ve en el fundamento del otro, como el espejo más claro y brillante (Sócrates ha dicho: *Mirando entonces hacia el Dios, nos serviríamos de aquel bellissimo espejo. . . y nos reconoceríamos a nosotros mismos*, 133c). Quizá desde un punto de vista estricto, lo que se ve en esas circunstancias es la imagen especular del Dios délfico, transparente ahora a nosotros gracias a la comprensión profunda de su propia sentencia en el acto de mirar y hablar. Con la destrucción de la única ignorancia en la que no podemos permanecer, la de nosotros mismos, se construye en nosotros la imagen verdadera del Dios. Ahora, pues, que el giro intencional ha completado su círculo, la información decisiva, es decir, aquella que concierne al sí-mismo de cada cual, tiene por resultado un alma transformada, prudente y justa.

La sospecha de algunos sobre la autenticidad del *Alcibíades* y del diálogo que analizaré a continuación, el *Clitofonte*, me ha estimulado más a su estudio, ya que pueden incluso considerarse como testimonios independientes de un gran movimiento de ideas convergentes. En relación con estos diálogos platónicos puede ser una pena que no se pueda decir con certeza *esto pensó Platón* (cosa muy importante para algunos estudiosos), pero estos diálogos en sí tienen mucho que decirnos, pienso, al menos en relación con el tema que nos ocupa; y es para mí muy probable que ellos expresan la palabra de Platón. Se ha visto hasta aquí cómo la filosofía tiene algo que informar, ya que ella nos transmite *algo* mediante el diálogo, establece una comunicación por medio de la mirada, penetra en la inmanencia propia del ser humano mediante la trascendencia que representa el otro, y en lo divino reflejado en él. Esa información surgida de la comunicación es un saber de carácter primordial, que es sustento a su vez de una concepción del hombre fundada en su condición espiritual, sin la cual no habría verdadero diálogo. En esas circunstancias, el otro es la contrapartida del sí-mismo, en una conversación que se realiza ahora al nivel de dos sí-mismos, que se transforman el uno al otro debido a una mutua condición de semejanza especular. En medio de esa comunicación, resulta finalmente que la fuente misma de este rumor ancestral perpetuado en la piedra, el Dios del oráculo, cobra presencia gracias a la interpretación que hace Sócrates de la máxima, mostrando en el trasfondo, nítida, la imagen del Dios que habló. Yo personalmente no tengo nada que objetar a quienes propugnan la autenticidad del *Alcibíades*.

El *Clitofonte*, a su vez, que no desdice de la pluma ni el ingenio de Platón, sorprende por su audacia y la clara textura de su presentación. En la antigüedad nadie dudó de su legitimidad platónica; mas es otro de los diálogos considerados ‘sospechosos’ por cierta crítica, que en este caso no por ser más corriente es más persuasiva. En el *Clitofonte* se recogen aseveraciones que podemos considerar anti-socráticas; pero en medio de su forma casi de parodia y su apariencia de obra inacabada, se halla un material importante para el objeto de nuestra búsqueda. El diálogo se origina de un mal entendido, de esos típicos entre las personas que tienen alguna relación de tipo profesional entre ellas. Aquí el maestro Sócrates quiere saber el sentido exacto de un reporte reciente acerca de una conversación entre Clitofonte y Lisias, en la que el primero, hasta muy recientemente discípulo de Sócrates, reprobaba ahora el trato y las discusiones filosóficas (διατριβὰς) con él, y elogiaba exageradamente su nueva asociación filosófica (συνουσίαν) con Trasímaco. El diálogo, entonces, tiene aquí una finalidad aclaratoria más específica, y Clitofonte, si bien está ansioso de mostrar que no está mal dispuesto en contra de Sócrates, e inicia sus explicaciones con claras alabanzas a su antiguo maestro, exterioriza además sus críticas a este, censuras hasta cierto punto despiadadas, y en último término fuertemente negativas.

Pero veamos qué clarificaciones pueden aportar a nuestro tema las reflexiones de Clitofonte. El asunto se encamina derechamente a un punto, y dice relación con la idea de que la filosofía, en su aspecto profesional, es también comunicación, y el profesor transmite sus conocimientos a ciertos alumnos que, como es el caso de Clitofonte, frecuentan las clases del maestro Sócrates (συγγιγνόμενος, 407a) y escuchan sus palabras. Lo que dice Sócrates está básicamente bien, según Clitofonte, y corresponde para nosotros a tesis socráticas conocidas. Nadie elige voluntariamente el mal, y queda demostrado que la injusticia es involuntaria; y se menciona un tema del *Alcibíades* 130a: en el *Clitofonte* se habla de aquellos que, al ejercitar sus cuerpos y despreocuparse de sus almas, *descuidan la parte que manda y se ocupan de lo subordinado* (407e). Sócrates, según este diálogo, se comunica aparentemente con sus alumnos mediante discursos que contienen finas argumentaciones (καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ὁ λόγος οὗτος σοι, 408 a), que a su vez son extremadamente convincentes y útiles (προτρεπτικωτάτους...καὶ ὠφελιμωτάτους, 408c) y capaces de despertarnos de nuestro sueño. Estos bellos

discursos hablan de que *la virtud puede enseñarse*, y que *uno debe ante todo preocuparse de sí mismo* (408b).

Pero aquí es donde surgen las dificultades. Interrogando a los compañeros, competidores o amigos de Sócrates, queda en evidencia para Clitofonte que, a este nivel, la filosofía demuestra ser tan solo una ‘exhortación’, un ‘estímulo’ (προτροπήν) a la vida filosófica, un ‘infundir ánimos’ (προτετραμμένους) en la vía de la virtud. Hay una cierta audacia en este interrogar de Clitofonte (πυνθανόμενος, 408c), que además se ha propuesto actuar como el maestro suele (κατὰ σὲ), utilizando sus maneras (τρόπον τινα, 408d1):

Mis buenos amigos, les decía, ¿en qué sentido finalmente aceptaremos la exhortación que nos hace Sócrates a la virtud? ¿hemos de considerar que es solo esto, y suponer que es imposible proseguir el asunto a fondo y captarlo perfectamente, de que toda nuestra vida la tarea nuestra será exhortar a quienes aún no han sido exhortados (τοὺς μήπου προτετραμμένους προτρέπειν), y que ellos a su vez han de hacerlo con otros? (*Clit.* 408 d).

Se plantea aquí inequívocamente una pregunta acerca de la consistencia de la filosofía, y del modo, alcance y realidad que han de tener los discursos elaborados por ella. Luego que con razón o no se establece el sentido exhortativo de los discursos socráticos —que a juzgar por los ejemplos de Clitofonte incluye su carácter *elenktikos*, es decir, de argumentación refutativa— la interrogante se plantea en forma no menos brillante que urgente: *¿Qué es lo viene en seguida? ¿Cómo decimos que se debe empezar el estudio de la justicia?* (408 e). En síntesis, *¿Cuál es el arte que conduce a la virtud del alma?* (409 a). Este último interrogante ha sido precedido de dos apremiantes μετὰ ταῦτα proferidos por Clitofonte, es decir, *¿qué es lo que viene a continuación?* de este tipo de discursos? (408c, 408d). Si tuviéramos los medios para inferirlo con mayor seguridad, se podría decir que esta sería un tipo de pregunta que el joven Platón, u otros jóvenes de su generación, más inclinados a la política, comenzaron en algún momento a hacerse como discípulos de Sócrates. El problema está en el delicado paso que hay que considerar desde el estudio de una disciplina hasta las realizaciones que a esa misma disciplina acompañan; se trata, entonces, de saber cómo integrar la *mathesis* a la *tekhne*.

La filosofía, a juicio de Clitofonte, como el arte de la medicina o de la arquitectura, además de ser un arte, debería poseer la doble cualidad de ser algo que se enseña y algo que posee su propia obra, su operación específica. Muy

claramente lo expresa Clitofonte: τὸ μὲν ἔργον, τὸ δὲ δίδαγμα: “una es la obra, otra la enseñanza” (o quizá ‘doctrina’). Este es el efecto, por ejemplo, del arte de la construcción: la casa es su obra, y su enseñanza es la técnica de la construcción (409b). Si cambiamos la palabra ‘médicos’ del texto por la de ‘filósofos’, diríamos, conforme a Clitofonte, que uno de los objetivos de este arte es precisamente ‘formar continuamente nuevos filósofos’. Y si la filosofía tiene como objetivo la enseñanza de la virtud, aquí específicamente la justicia, la pregunta es, cuál es entonces la obra, qué es lo que falta por hacer. La pregunta, por consiguiente, acerca de *lo viene a continuación (metá tauta)* es efectivamente el asunto clave que preocupa a Clitofonte. Dicho en palabras más contemporáneas, la filosofía aparece aquí comunicando su contenido doctrinario y formando nuevos profesores de filosofía, pero brilla por su ausencia su *ergon* propio (τὸ...ἴδιον ἔργον, 409d). El filósofo Sócrates no ha logrado hacer que otros sean partícipes de la totalidad del saber que se supone que él tiene. Incluso, podemos preguntarnos que pasaría si cambiáramos, por ejemplo, ‘justicia’ por ‘verdad’. Ahora bien, volviendo al punto de la justicia, ¿será la ‘concordia’ o ‘unanimidad’ (ὁμόνοια, 409e) la actividad propia de ella, como lo plantea uno de los amigos de Sócrates? Pero parece, se replica, que otras artes, como la medicina, también buscan efectuar un tipo de ‘concordia’ que les es propia.

A la filosofía, entonces, se la ha escapado (διαπέφευγε) ‘hacia donde va’, ‘ha perdido la comprensión de su propio objetivo’. Este parece ser el sentido de las palabras de Clitofonte al referirse a la justicia como el contenido fundamental de la enseñanza filosófica (pudo ser, supongo, cualquier otra cosa); ya no se refiere a discípulos o amigos de Sócrates, es al mismo maestro que Clitofonte ahora interpela: ὅπου τείνουσά ἐστι, διαπέφευγε, καὶ ἄδηλον αὐτῆς ὅ τι ποτ’ ἔστιν τὸ ἔργον: “se nos ha escapado a dónde ella tiende, y no está claro cuál puede ser su obra” (410a). Esto me recuerda, como contrapartida, el consejo de Parménides a Sócrates en el *Parménides*:

El impulso que te mueve hacia los argumentos, créeme, es realmente bello y divino. Pero pon esfuerzo y ejercítate más mientras estás todavía joven; sigue por el camino de lo que generalmente se considera inútil y la multitud condena como vana conversación (*Parm.* 135d).

Este es quizás un reflejo de la propia perplejidad de Platón; y de una preocupación de los círculos socráticos, en especial la Academia, de qué hacer con la enseñanza de la filosofía. En resumidas cuentas, el mejor elogio que encuentra

Clitofonte nace de una muy bien pensada observación de la actividad de su antiguo maestro, y es que, *no hay nadie mejor que tú en exhortar al ejercicio de la virtud* (410b); pero el hecho de que la ensalce con bellas palabras no significa que la conozca mejor. Eso tal vez calzaría muy bien con un tipo de sofista o un retórico, con quienes, en resumidas cuentas, Clitofonte está comparando a Sócrates. Pero el asunto se decide de una manera casi brutal, mediante una suerte de dilema práctico. Hay sólo dos alternativas: *o tú no sabes, o no quieres comunicarme tu saber* (ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν, 410c).

Aquí viene a parar todo el asunto, entonces, en un dilema de comunicación. Por parte del maestro, si no sabe, nada puede entregar de lo restante que le exigía su ex-discípulo, y si posee ese saber, significa que como maestro él no quiere “comunicarlo”. La filosofía, entonces, según el parecer de Clitofonte, completa su periplo cuando logra la realización del doble objetivo de su arte, a saber: hay una actividad especulativa que culmina en una ‘enseñanza’ o ‘doctrina’ (δίδαγμα, un ápax en todo el *corpus* platónico); y un aspecto más bien práctico que se ejercita mediante un resultado efectivo (ἔργον). Clitofonte no deja en claro si ambas cosas deben ir unidas para que alguien pueda considerarse que sabe. Es probable que sea así, si es que Clitofonte está de acuerdo en que el saber de la educación hace mejores a quienes saben.

No es seguro en consecuencia que la filosofía sea algo inútil, sobre todo si su saber doctrinario expresado en instrucción ha de tener como compañero obligatorio una cierta obra. Pero las dudas de Clitofonte recaen más fuertemente, al parecer, en la voluntad del maestro de no compartir su saber sino hasta el nivel del contenido de instrucción. El verbo κοινωνεῖν es aquí central. Su significado preciso al parecer en este paso, con un genitivo de la cosa y un dativo de la persona (οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν, 410c), es ‘compartir, participar de una cosa con otro, hacer partícipe’; de ahí que diversos traductores den la versión de “comunicar”, que corresponde precisamente al primer sentido que el DRA da para comunicar: “hacer a otro partícipe de lo que uno tiene”. Esto es lo que Sócrates parece no querer hacer, comunicar su saber, mediante el desenvolvimiento completo de su enseñanza, la que debe culminar en una actividad, una operación. Este saber a medias, o quizás mejor, esta enseñanza inacabada ha llevado al discípulo Clitofonte a la perplejidad, pues este tipo de instrucción se le antoja como la causa de su propio estado de

irresolución (ἀπορῶν, 410c). Él duda, porque reconoce estar de acuerdo con Sócrates en todo su mensaje exhortativo, en especial en el cuidado del alma y en los razonamientos que de estos se siguen. Pero se le ruega (δεόμενος, 410e) al maestro ahora nada menos que cambie su modo de actuar, que no siga haciendo las cosas como las hace. Literalmente se le dice que *no obre de otro modo*, lo que significa en las circunstancias del texto que obre en consecuencia con sus propios postulados filosóficos, cosa que en la actualidad se le reprocha que no hace. Sócrates queda así reducido a una especie de profesor de pre-grado, es decir, textualmente, reconozco cuán valioso eres para quienes no han sido aún exhortados, Sócrates, pero eres casi un obstáculo para la consecución de la felicidad de quien ya ha sido exhortado en el objetivo de alcanzar el cumplimiento de la virtud (410e).

Así termina este sorprendente pequeño diálogo, nada menos que con la idea de que la práctica profesional de Sócrates está fallando en su capacidad de comunicación, y que, por lo tanto, ni los diálogos ni los bellos discursos del maestro son suficientes en la tarea de compartir con los demás un saber como el de la filosofía (pienso que está diciendo algo así como, ‘no son sólo suficientes las clases bien logradas ni las atenciones *tutoriales* de oficina’). El que se diga a Sócrates finalmente que es “incluso casi un obstáculo” (σχεδὸν καὶ ἐμπόδιον) para ese saber es una expresión crítica devastadora e inquietante, incluso en la eventualidad de que represente sentimientos incubados en el alma de Platón con respecto a su maestro. Pero aquí las conjeturas pueden servir de poco. El asunto es que el tema de qué es la filosofía está en íntima conexión con saber qué es lo que ella comunica, y en consecuencia, cuál es la obra que finalmente ella está llamada a producir. Un desarrollo de esta misma temática está también en las relaciones entre teoría y acción, que constituye en Platón una de las preocupaciones centrales de su pensar filosófico. La dificultad de fondo entonces, me parece, está en esclarecer qué es propiamente el filosofar, pues la comunicación de ese saber que se constituye en obra sigue a la filosofía de una manera análoga a como el actuar sigue al ser.

Seminarios de Filosofía N° 11, Santiago de Chile 1998, pp. 73-81