

PUNTOS DE VISTA DE LA VERDAD: SOBRE EL CARÁCTER POLIFÓNICO DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO*

*Cristián De Bravo Delorme***
<http://orcid.org/0000-0002-6363-9165>
cdebravo@us.es

RESUMEN *El siguiente artículo tiene como objetivo destacar el carácter polifónico del pensamiento platónico y poner en cuestión el sentido de la autoría de Platón. Suponer, a partir de obstinados prejuicios modernos, que Platón, tal como cualquier escritor moderno, habría expuesto su propia doctrina, es ignorar la importancia de la forma dramática de su pensamiento. El testimonio de la variedad de interlocutores y de puntos de vista que se suceden en los diferentes diálogos, nos invita a prestar atención a la compleja trama del pensamiento platónico, cuya variedad de funciones corresponde a los límites y al alcance del discurso de quienes en un determinado momento y situación cooperan en el diálogo.*

Palabras clave *Diálogo, verdad, polifonía, perspectiva.*

ABSTRACT *The following paper aims to highlight the polyphonic character of Platonic thought and to question the meaning of Plato's authorship. To assume, from obstinate modern prejudices, that Plato, like any modern writer, would have exposed his own doctrine, is to ignore the importance of the dramatic form of his thought. The testimony of the variety of interlocutors and points of view that take place in the different dialogues, invites us to pay*

* Artigo submetido em 21/10/2018. Aprovado em 06/05/2019. Este trabalho forma parte de una investigación financiada por el Programa Nacional de Becas de la República Eslovaca.

** Universidad de Sevilla. Sevilla, España.

attention to the complex plot of Platonic thought, whose variety of functions corresponds to the limits and scope of the discourse of those who, in a given moment and situation, cooperate in the dialogue.

Keywords *Dialogue, truth, polyphony, perspective.*

Introducción

Según Diógenes Laercio, Platón expone sus doctrinas a través de cuatro personas; Sócrates, Timeo, el extranjero de Atenas y el extranjero de Elea (III.52). No es diferente el enfoque de un considerable número de estudiosos modernos, quienes afirman que en los diálogos es Platón quien declara su propio pensamiento.¹ Sin embargo, según Gerald Press, “considerados como textos literarios, los diálogos, más que controlados por el ‘monológico’ punto de vista del autor, son ‘dialógicos’, textos en los que diferentes personajes ven el mundo y hablan desde su bien fundado punto de vista” (2000, p. 5). Según esto, si se considera el diálogo platónico como una obra literaria, entonces parece necesario reconocer variadas perspectivas acerca de los asuntos debatidos. Los diálogos platónicos, sin embargo, se presentan como una extraña mezcla de literatura y filosofía, por lo cual, si el diálogo se toma como una obra filosófica, resultaría ciertamente extraño asumir que los argumentos y afirmaciones, ante todo, de Sócrates o de aquel que resulta ser el orador principal, no constituyesen las opiniones del propio autor. Pensar que Platón no elabora su propia doctrina ni transmite una enseñanza unívoca en sus diálogos, parece una posición inaceptable. Por el contrario, una lectura que supone a Platón como autor de las doctrinas que pueden ser extraídas de los diálogos, pese a la variedad de interlocutores que las expondrían, no sólo parece una interpretación verosímil, sino que resulta forzosa, si no queremos dejar sin base todo el edificio de la tradición occidental. Disociar a Platón de su propia obra ¿no resultaría tan extravagante como disociar a Kant de la “Crítica de la razón pura”? En efecto, al haber escrito su obra, Kant nos demuestra haber hecho pública su propia razón (Cf. Kant, 2013, pp. 85-98). De hecho, podríamos afirmar lo mismo de todo autor moderno, incluso de aquellos que escribieron diálogos, como

1 Álvaro Vallejo, por ejemplo, afirma que “en la inmensa mayoría de los casos al lector no le quedan dudas acerca de cuáles son las ideas que defiende el propio Platón” (1996, p. 33). Julia Annas, a su vez, dice que “después de todo Platón pone en boca de Sócrates su propia visión” (1981, p. 9) y Gregory Vlastos, por último, supone que “Platón permite a la persona de Sócrates sólo lo que él [Platón], en tal momento, considera verdad” (1991, p. 117).

Giordano Bruno o George Berkeley. Parece indudable que, en estos casos, el autor, sea cual sea la forma o estilo en que escribe, expresa su propia doctrina.

Pese a lo anterior, Platón nos deja una inquietante duda, pues inmediatamente nos asaltan varias preguntas. ¿Por qué Platón, si quiso exponer su propia doctrina, eligió el diálogo como forma de comunicarla? ¿Por qué no hacerlo, para descartar cualquier ambigüedad, a través de un escrito en primera persona? ¿Es que acaso Platón pretendía con el enigma de sus diálogos, tal como James Joyce respecto a su “Finnegans Wake”, entretener a sus críticos durante cientos de años? Seguramente Platón no tenía tales motivaciones. Resulta muy significativo, sin embargo, que un anónimo comentarista del siglo VI de manera misteriosa aludiera a la elusividad del texto platónico. El comentarista dice lo siguiente:

Platón mismo, poco antes de su muerte, soñó que era un cisne que se movía rápidamente de árbol en árbol, causando gran confusión a los cazadores incapaces de cogerlo. Cuando Simias, el socrático, escuchó acerca de este sueño, él explicó que todos se esforzarían por captar el significado de Platón; ninguno, sin embargo, tendría éxito, pero cada uno lo interpretaría de acuerdo a sus propios puntos de vista (*Anon. Proleg. I. 28-35*).

Según este relato, ¿no serían los diferentes enfoques hermenéuticos al texto platónico resonancias y reverberaciones de los variados puntos de vista de los mismos diálogos? Si esto es así, entonces de las opiniones del propio autor no cabría afirmar nada.

El siguiente artículo tiene como objetivo, contra una dominante tradición hermenéutica, destacar la pluralidad vocal del pensamiento platónico y poner en cuestión el sentido de la autoría de Platón que por largo tiempo ha dominado los estudios de su obra. El testimonio de la multiplicidad de interlocutores y de puntos de vista que se suceden en los diferentes diálogos, la poesía, los lugares, las bromas y los juegos narrativos nos invitan a prestar atención a la compleja trama del pensamiento platónico, cuya variedad de funciones corresponde a los límites y al alcance del discurso de quienes en un determinado momento y situación cooperan en el diálogo. Esto significa que el cumplimiento del diálogo platónico resulta del todo diferente a lo propuesto por los filósofos posteriores al escribir sus obras. Para aproximarnos al problema, cabe en primer lugar exponer de manera esquemática la situación hermenéutica en la cual la siguiente propuesta se encuentra. Esto es importante en orden a contrastar mi análisis con la opinión tradicional. A partir de aquí será necesario destacar, dentro de unos determinados límites, una orientación conceptual para acceder al sentido del diálogo. Esto ofrecerá el horizonte para acreditar textualmente la pluralidad del pensamiento de Platón.

1. Esclarecimiento de la situación hermenéutica del pensamiento platónico

Resulta muy importante dejar en claro la situación hermenéutica en la que la interpretación del pensamiento platónico tiene su arraigo.² Primero, el pensamiento platónico se nos presenta de acuerdo a un *horizonte previo* y, por lo tanto, se nos da como un texto ya transducido,³ es decir, transmitido mediante una o varias interpretaciones que han, por así decir, inoculado en el cuerpo textual determinadas tendencias, prejuicios y motivaciones que resultan determinantes para su comprensión y cuya hegemonía depende, sobre todo, de factores político-institucionales. Bajo este horizonte el texto platónico se presenta como una obra inscrita entre la filosofía y la literatura, escrita por un autor que vivió en una determinada época de la antigüedad, en un *corpus* que ha sido establecido por la filología y, finalmente, ubicado dentro de una cierta historia de la filosofía.

Segundo, el texto platónico se presenta de acuerdo a una *visión previa* que, en términos generales, tiene dos enfoques.⁴ Un primer enfoque es el “dogmático”, que hunde sus raíces en la antigua Academia. Según este enfoque, el texto platónico contiene determinadas doctrinas, a saber, la doctrina de las ideas, de la inmortalidad del alma, del estado ideal, del conocimiento como reminiscencia y de los niveles del amor. Estas doctrinas se consideran la seria exposición del autor, por lo cual el aspecto dramático se pasa por alto o, si se advierte, no resulta un momento operativo dentro de la interpretación.⁵ Las doctrinas, además, se enmarcan dentro de un sistema, el cual, para unos, fue evolucionando desde diálogos “tempranos”, pasando por los “intermedios” y culminando con los “tardíos”. En correspondencia a esto se volvió necesario determinar con exactitud la datación de los diálogos, por lo cual se tuvo que recurrir a especulaciones biográficas, investigaciones filológicas y cálculos

2 Las siguientes coordenadas hermenéuticas las tomo de M. Heidegger (1976, p. 150).

3 El término lo he obtenido de la semiótica de la literatura (Lubomír Doležal, Jesús G. Maestro), aunque originalmente se acuñó dentro del ámbito de la bioquímica. El transductor, dice Maestro “cuya labor se orienta a interpretar la literatura *para los demás*, nunca actúa solo, sino en colaboración con otros transductores, desde una estructura mediática e institucional, con frecuencia estatal y preferentemente académica (*dialogismo*), y siempre lo hace desde la imposición de un sistema normativo avalado por un conjunto de superestructuras históricas, políticas y sociales (*normas*) [...] El transductor transmite y transforma para los demás la interpretación de las ideas objetivadas formalmente en los materiales literarios, y lo hace con la intención consumada de constituir un *canon*” (2014, pp. 418-419).

4 Para un análisis de estos dos enfoques véase Tigerstedt (1974, 1977), Novotný (1977) y Tarrant (2000).

5 Una notable excepción dentro del enfoque dogmático es dada por la interpretación neoplatónica y se encuentra, sobre todo, en Proclo, cuya sensibilidad para el contexto dramático y para los detalles textuales resulta ciertamente notable (Cf. Layne, 2014, pp. 80-96). Este enfoque, sin embargo, queda supeditado a la doctrina metafísica que orienta la interpretación (Cf. Remes, 2008, pp. 7-9).

computacionales para llegar a una conclusión verosímil. Para otros, sin embargo, la doctrina platónica tiene un carácter unitario, aunque expuesto de diferentes modos por motivos propedéuticos. Esta unidad de la doctrina platónica, por último, ha sido reconsiderada por algunos dentro de las llamadas “enseñanzas orales” (Escuela de Tübingen), con las cuales, considerados de modo estricto o moderado, los diálogos toman un carácter meramente protréptico.

El otro enfoque es el “escéptico”, que nace al final de la primera Academia (Cf. Tarrant, 1985) y que con cierta continuidad ha alimentado al pensamiento europeo (Cf. Popkin, 2003). Para este enfoque los diálogos platónicos funcionan como un ejercicio dialéctico siempre abierto y, como dice Cicerón, “nada se afirma y se discuten muchas cosas en un sentido y en el otro; se investiga acerca de todas las cosas, nada se dice como cierto” (*Academica*, I. 46).

Tercero, mediante la *aprehensión previa*, el texto platónico se vuelve accesible, lo que significa que se ha tomado una decisión acerca de los conceptos para hacerlo comprensible. De acuerdo al enfoque dogmático, los problemas, si bien han sido tomados del texto platónico, han resultado rearticularse a partir de un suelo conceptual ajeno y, a veces, anacrónico.⁶ La inspiración pitagórica⁷ y la orientación conceptual neoplatónica fueron los dos mayores auxiliares para comprender a Platón, pero, sobre todo, resulta significativo el apoyo encontrado en la conceptualidad aristotélica (Cf. Karamanolis, 2006, p. 3). Según el enfoque escéptico, la conceptualidad parece menos rotunda y, debido al carácter mismo de esta disposición, el texto platónico se vuelve fundamentalmente un índice de los problemas fundamentales de la filosofía.

Ahora bien, mi propuesta responde a un cierto contramovimiento, cuya fuerza reside en iluminar el texto platónico a partir de su aspecto dramático. Se trata de reconstruir y recuperar la experiencia original del texto platónico, evaluando la forma del texto y destruyendo su historia hermenéutica para reconocer los límites de los conceptos legados por la tradición. El propósito de esta lectura, ante todo, radica en la desestabilización del suelo desde el cual el texto platónico comparece.

1.1. Para despejar el horizonte de una visión originaria del texto platónico

Para acceder al texto platónico es necesaria una reapropiación cada vez más originaria de la situación hermenéutica. La originalidad de esta tarea, sin

6 Gregory Vlastos, por ejemplo, acusa a Platón de violar los principios de la doctrina de Frege (1973, p. 321, n. 9).

7 Es presumible que la influencia pitagórica haya determinado en gran medida la perspectiva respecto a Platón, lo cual, en último término, convirtió su herencia filosófica en un legado religioso. Para una aproximación al llamado “pitagorismo” véase Burkert (1972) y Huffman (2014).

embargo, no debe caer en el error de combinar el enfoque dogmático con el escéptico. Se trata, ante todo, de conquistar una visión que se encuentre en alerta constante de sus propias fuentes de luz y cuyo horizonte tiene que ser cada vez más transparente. Resulta necesario, por de pronto, partir reconociendo que Platón, el autor de los diálogos, es *sólo* un nombre que la tradición nos ha entregado. De la biografía de Platón sólo cabe decir lo que afirma Frederick Woodbridge: “Que la vida de Platón no pueda ser escrita como la vida de un hombre, es la única y sólida conclusión para ser establecida a partir de nuestras fuentes de información” (1879, p. 29). Cualquier intento de armonizar la “carrera intelectual” de Platón con los “hechos históricos” resulta ser sólo una especulación, a veces muy sugerente y atractiva en términos psicológicos modernos, pero en ningún caso provechosa para comprender el fondo de su pensamiento. Por lo tanto, sólo nos queda el texto platónico, pese a que los diálogos probablemente fueron revisados por Platón durante su vida y, tal vez, por otros luego de su muerte, por lo cual la línea entre los diálogos enteramente auténticos y los enteramente espurios no parece ser fácilmente distinguible (Cf. Thesleff, 2009, pp. 10-26 y Philip, 1970, pp. 296-308).⁸ Con todo, las preguntas acerca de qué doctrinas subyacen al texto platónico, cuál es la ordenación cronológica de los diálogos y cómo fue la evolución intelectual del autor no resultan ahora pertinentes. La pregunta nuclear es ¿qué clase de texto es el diálogo platónico y cómo debemos interpretarlo?

Tal vez no sea accidental que la escasa y ambigua información de Platón convenga con la propia estructura multívoca de su propio pensamiento, lo cual aproximaría su obra al teatro, en donde lo que importa no es la expresión de un autor, sino una imitación dramática de caracteres (Cf. Puchner, 2010). Esto debe hacernos advertir que aquel *dictum* de Aristóteles, “el ser es dicho de múltiples modos”, resulta corresponder plenamente al núcleo del diálogo platónico. Esto significa que en la pluralidad de voces del diálogo se traslucen, por una parte, los límites y el alcance del saber humano y, por otra parte, la parcialidad de la verdad.

Resulta ciertamente significativo que Nietzsche tempranamente se hubiese percatado del carácter “perspectivista” del pensamiento platónico, pese a que posteriormente su interpretación de Platón haya tomado un rumbo del todo distinto. Nietzsche en un escrito temprano acerca del *Banquete* considera errónea la afirmación según la cual en los discursos previos Platón habría “compilado sólo concepciones equivocadas sobre Eros, para oponerlas a la

8 Dejo abierto aquí el problema de las *Cartas*.

única concepción correcta de Sócrates”. Afirma, a su vez, que Sócrates “no escatima su aprobación a tales discursos, sino que vuelve sobre todos ellos reconociendo a cada particular concepción el lugar que le corresponde”. Y luego continúa:

Creo que desde el primero al último discurso tiene lugar una marcada progresión en la que cada nueva concepción aumenta y amplía a la precedente en algún aspecto esencial; los oradores ven cómo el concepto de Eros cobra forma ante ellos con creciente claridad: hasta que al fin Sócrates remata la cúpula del edificio que ellos gradualmente han erigido, no lo vuelve a derribar [...] Es claro que estos puntos de vista se refieren por igual a la filosofía y a la construcción artística del diálogo (KGW I, III, p. 384).

Nietzsche de ningún modo niega que en el pensamiento platónico haya experiencia de la verdad. Más bien, él pone de relieve que los distintos discursos dentro del *Banquete* son filosóficos y cada uno es tan relevante como el otro. Por consiguiente, ningún personaje reclama toda la verdad, sino que cada uno pone al descubierto un lado de la verdad.

Pero en el caso de que se objete que esta interpretación de Nietzsche supone prejuicios modernos, cabe advertir que ya tempranamente algunos comentaristas de Platón fijaron su atención en el carácter multivocal de su pensamiento. Una frase recogida por Estobeo dice lo siguiente: “Platón tiene muchas voces (*poluphōnos*), no, como algunos piensan, muchas doctrinas (*poludoxos*)” (citado por Julia Annas, 1999, p. 9). Ahora bien, no se trata de negar la coherencia, la intención educativa o la unidad del pensamiento platónico. Se trata, más bien, de dejar en claro que, si hay coherencia, si hay una intención educativa y si hay unidad en el pensamiento platónico, el fundamento de todo esto no hay que buscarlo en alguna doctrina o en un sistema, sino en el horizonte mismo dentro del cual el drama del diálogo tiene sus límites y posibilidades. La visión orientadora que, a mi juicio, es necesaria para enfocar el texto platónico no ha de dilucidar qué exactamente pensó Platón, pues el autor mismo expresamente se mantiene retirado, sino, más bien, exponer la “cosa misma” en cuestión. La *polifonía* del texto platónico nos remite al problema de la filosofía y a la filosofía como problema y no a la autoridad del escritor o a la expresión subjetiva de su pensamiento.

1.2. Para la construcción de una conceptualidad que oriente la aprehensión del texto platónico

Los diálogos platónicos resultan ser polifónicos y cabe situarlos dentro de un horizonte cuyos límites son determinados por un tiempo y un espacio. Esta polifonía, sin embargo, sólo es posible escucharla si previamente nos encontramos bajo una cierta disposición que sea receptiva a su resonancia.

La donación del fenómeno polifónico del diálogo tiene, a mi juicio, una triple estructura, cuyo principal punto de anclaje es el carácter de los interlocutores y su correspondiente estado anímico. De ahí que Aristóteles, a la hora de considerar la oralidad, tenga especial cuidado en comprender el pathos a partir de una triple estructura, a saber, cómo se encuentran dispuestos anímicamente los que hablan, en relación a quiénes se han habituado a hablar de tal modo y sobre qué hablan los que se encuentran en tal disposición (*Retórica*, 1378a 24). No parece diferente el enfoque de Heidegger al comprender la intencionalidad mencionando tres coordenadas, a saber, el sentido de referencia, el sentido de ejecución (maduración) y el sentido de contenido (1992, pp. 52-53). Esto significa que es necesario tener en cuenta *quiénes* son los interlocutores del determinado diálogo, a saber, si es un muchacho como Teeteto, un anciano como Céfalo o un sofista como Protágoras. Quién sea cada uno, empero, se revela en *cómo* cada interlocutor habla, lo cual depende de la relación que haya entre los que participan del diálogo. En efecto, de ningún modo es accidental que Sócrates se dirija a Calicles o a Polo de un determinado modo y a Laques o a Lisis de otro modo. Esta ejecución del diálogo, a través de la cual los interlocutores se muestran, condiciona, por último, el *qué* del debate, es decir, el asunto en cuestión. Así, por ejemplo, el sentido de lo bello resulta tener un alcance completamente distinto al hablar Sócrates con Hipias y al hablar con Fedro. Tales advertencias, sin embargo, resultarían insuficientes si no se considerase la estructura total del diálogo, es decir, si es un relato directo o indirecto y si es indirecto no pasar por alto la distancia temporal y los desplazamientos narrativos, si, además, es de noche o de día, si los interlocutores se encuentran bajo el amparo de una casa, reunidos en el gimnasio o bien en el ágora. Ahora bien, la dificultad mayor no radica en desentrañar lo dicho en cada caso, lo cual, por cierto, ya resulta complejo debido a las citas, alusiones míticas, sucesos históricos, bromas, todo lo cual para el oyente contemporáneo a Platón era algo tan familiar como extraño para nosotros. La mayor dificultad reside en la propia dialéctica del diálogo, del cual se retira el autor para dejar hablar a los interlocutores. Este silencio platónico, sin embargo, no es un mero mutismo, sino el hontanar desde el cual surgen los varios niveles significativos en los que el diálogo transcurre y a los cuales el intérprete debe estar atento. Por lo tanto, los puntos de vista del diálogo y sus límites y alcances no pueden ser ponderados en su simple expresión, sino bajo el complejo horizonte dentro del cual el fenómeno del diálogo discurre.

2. Múltiples caracteres, múltiples voces, múltiples perspectivas y ¿múltiples verdades?

Según Charles Kahn la forma del diálogo, con su diversidad de interlocutores y ocasiones, resulta adecuada para expresar una verdad que no puede ser captada por una formulación definitiva (2012, pp. 159-161). Por su parte, Francisco González afirma que el problema no radica en que no haya “doctrinas” en los diálogos de Platón, sino en que hay demasiadas, considerando que “cada una es verdadera *dentro de los límites de la función argumentativa que es introducida para servir y dentro del específico contexto dialógico*” (2017, p. 34). En efecto, Sócrates, por ejemplo, al tratar de dar cuenta del alma en la *República*, advierte acerca de la dificultad que ello implica y, por ello, afirma que la argumentación al respecto será en ese momento suficiente (435d). De este modo, Sócrates puede referirse a una estructura triple del alma (435e ss.) y de acuerdo a unos límites que previamente se habían esbozado a partir de una cierta analogía entre el alma y la *πόλις* (368c-3). Pero durante el diálogo y conforme el contexto va adquiriendo mayor complejidad, esta perspectiva del alma será revisada progresivamente, lo que, sin embargo, no implicará una negación del primer punto de vista, sino, más bien, su enriquecimiento. Por otra parte, en el *Fedro*, si bien aparentemente el alma es considerada también de acuerdo a una triple estructura, es expuesta no a través de argumentos, sino bajo una imagen, a saber, la del carro alado que es jalado por dos caballos, la cual resulta necesaria, pues, como Sócrates confiesa, saber cómo es el alma “requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece (ἔοικεν) es ya un asunto humano” (246a).⁹ Esto no da testimonio de la misma doctrina del alma, sino de *otro* enfoque acerca de lo mismo. En el *Fedón*, en cambio, el alma es vista enfatizando su contraste con el cuerpo y, por lo tanto, destacando su semejanza con la divinidad (80b). Tal perspectiva tiene sentido considerando el problema planteado, a saber, si el alma sobrevive al cuerpo luego de la muerte. El contexto total, sin embargo, no resulta ser simplemente el problema de la inmortalidad del alma. Más bien, la situación es el encuentro en la prisión entre Sócrates, cuya disposición ante su pronta muerte resulta ejemplar, y sus amigos; escena cuyo *pathos* general motiva la inquietud de Cebes y Simias, a quienes, por lo demás, Sócrates se dirige en correspondencia al bagaje pitagórico de ambos (Cf. Arieti, 1986, pp. 129-142). Por lo tanto, la determinada perspectiva de Sócrates respecto a un asunto planteado no puede

9 Las traducciones de los textos platónicos corresponden, aunque con leves modificaciones, a la edición *Platón. Diálogos I-II*, Gredos, Madrid, 2011.

considerarse sin tener presente el contexto total del diálogo, lo cual conlleva saber cuándo, dónde y a quiénes habla Sócrates. Tal situación, en suma, define *cómo* él se refiere al problema en cuestión.

Resulta, entonces, significativo que los propios discursos de Sócrates acerca de lo mismo sean diferentes, y diferentes sus funciones e intenciones de acuerdo a la situación y momento. Esto es importante, ciertamente, para poner de relieve una visión distinta a aquella según la cual las contradicciones o cambios de enfoque respecto a ciertos problemas serían explicables por una evolución en el pensamiento de Platón. Pero lo que debe ser ante todo destacado es que, si bien los discursos de Sócrates toman distintos enfoques dependiendo del contexto del diálogo, en cada ocasión se supone que aquello que se encuentra en juego es *la* verdad. Así, en el *Banquete*, al Agatón confesarle que le sería imposible contradecirle, Sócrates dice: “No, por cierto, a la verdad (ἀληθεία), mi querido Agatón, es a la que no puedes contradecir (ἀντιλέγειν), pues a Sócrates no es nada difícil” (201c). Pero ¿qué quiere decir aquí *la* verdad? Si reconocemos que los diálogos platónicos en cada caso exponen múltiples puntos de vista de la verdad, entonces la verdad en ningún caso puede ser captada por entero y de una vez, ni siquiera por Sócrates. Que la verdad no pueda contradecirse no conlleva que pueda ser conocida completamente, sino siempre bajo un determinado grado. En este sentido, si cabe considerar el pensamiento platónico bajo un carácter plural y perspectivista, es necesario comprender cuál es la relación entre la verdad y los respectivos puntos de vista.

2.1. Grados de la verdad

En el libro VII de la *República* Sócrates relata a Glaucón una imagen de la situación humana según la cual los hombres se encontrarían ante las cosas como prisioneros ante sombras. Tras describirle a Glaucón el modo de ser de estos prisioneros, quienes inmovilizados por cadenas no pueden ver más que las sombras de cosas proyectadas en una pared por la luz de una fogata que se encuentra detrás de ellos, Sócrates señala la posibilidad de que uno de los prisioneros sea liberado de sus cadenas, obligado a volverse hacia las cosas que proyectan sus sombras y, en suma, a estar más cerca de lo ente (μᾶλλον ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος). En ese momento, considera Sócrates, los ojos del prisionero seguramente se ofuscarían y, debido a ello, él tomaría las sombras que antes veía como más verdaderas (ἀληθέστερα). Y luego le dice a Glaucón: “Y si se le forzara a mirar la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras (σαφέστερα) que las que se le muestran? (515d-e). Dos cosas aquí son importantes. Primero, el sentido de la verdad (ἀληθεία) se encuentra en estrecha conexión con lo que es (ὄν) y, por lo tanto,

la verdad no corresponde a una propiedad del enunciado, sino al carácter de la cosa. En ese sentido, la verdad aquí es entendida como el desocultamiento de algo, es decir, como un evento que corresponde al sentido fenoménico del ser. Segundo, el uso de los comparativos “más verdadero” (ἀληθέστερον) y “más claro” (σαφέστερον) da testimonio de que hay “grados de verdad” o, mejor dicho, grados de desocultamiento dentro de la caverna. Esto confirma que la ἀληθεία no radica en una definición proposicional, la cual puede ser correcta o falsa, sino en una mayor o menor claridad del desocultamiento. De ahí que el prisionero en su encandilamiento pueda rechazar la luz y los objetos mostrados y considere las sombras “más desocultas”, pues dentro de la caverna las sombras no son meramente falsas, sino que, de acuerdo a sus límites, tienen cierta verdad. En otros términos, el parecer corriente de las cosas no resulta ser una opinión desconectada de una realidad objetiva, sino que, tal como las sombras se encuentran en una relación con la luz, las δόξαι, los pareceres, son modos de darse la verdad, modos oblicuos y a veces ambiguos, pero, en todo caso, instancias fenoménicas de la verdad del ser. Ahora bien, ¿no advierte Sócrates que al ascender hacia la entrada de la caverna el prisionero podría ver el sol, es decir, la idea del bien y las otras ideas, con lo cual todo lo anteriormente experimentado quedaría superado en su desocultamiento? Aparentemente, pero resulta muy significativo que Sócrates señale el ascenso del hombre liberado con cierta vacilación. De hecho, es revelador que Sócrates le diga a Glaucón luego de finalizar el *simil*: “Dios sabe si esto resulta ser verdadero; en todo caso, lo que se muestra me parece esto (τὰ δ’ οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται), que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la *idea* del bien” (517b-c). Por lo tanto, no sólo Sócrates advierte que sólo dios puede saber si lo relatado resulta ser verdad, sino que, además, afirma la dificultad de la contemplación de la *idea* del bien por parte del hombre liberado. Incluso, Sócrates asevera que sólo es algo que se le muestra bajo una imagen y, por lo tanto, que no pasa de ser más que un punto de vista de la situación.¹⁰ En este

10 Este punto es muy importante, pues podría pensarse que, según el *simil*, el hombre que asciende fuera de la caverna y, por lo tanto, el rey-filósofo, se identificaría con el propio Sócrates. Esto supondría que Sócrates es quien ha visto efectivamente la *idea* del bien. Pero, ante la exigencia de Glaucón y Adimanto de responder por el bien, Sócrates confiesa: “[M]e temo que no sea capaz, y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece (φαίνεται) un vástago del bien y lo que más se le asemeja (ὁμοίωτος), en cambio, estoy dispuesto a hablar” (506d-e). Es más, en ningún caso puede decirse que Sócrates cae preso de la ceguera, como quien retorna a la caverna, sino que él sabe muy bien acomodarse al lenguaje cotidiano de la πόλις (*Apología*, 17c-d). Cf. Fried (2006, p. 164): “Platón no representa a Sócrates como el tipo de filósofo que el argumento interno de la *República* establece como paradigmático”. Sócrates, por lo tanto, resulta estar a una notable distancia de los filósofos-reyes, tanto en lo concerniente a su temple como a sus motivaciones.

sentido, si bien es cierto que, por un lado, habría una supremacía de las ideas por sobre las cosas de acuerdo a una relación entre el aspecto original y sus copias, por otro lado, la idea del bien resulta ser sólo visible por dios, por lo cual al hombre sólo le quedaría la experiencia perspectivista del mundo.¹¹ De ahí que el pensamiento platónico sea especialmente atento a la experiencia cotidiana de las cosas. El diálogo da testimonio de ello al comenzar Sócrates toda disquisición desde las δόξαι, es decir, desde los distintos pareceres sobre las cosas.

Ahora bien, si un rasgo característico del diálogo es dar lugar a la pluralidad y a la diversidad de las opiniones, ¿esto significa que el diálogo platónico es democrático? Algunos ciertamente han reconocido esto (Cf. Euben, 1996, pp. 327-359 y Monson, 2000). Sócrates mismo, incluso, afirma que la democracia ofrece las adecuadas condiciones para la indagación filosófica (Cf. *República*, 557d). Sin embargo, no resulta del todo correcto deducir a partir de ciertos pasajes que, en el fondo, Platón sería un defensor de la democracia. Tal vez sería más acertado considerar el diálogo bajo un carácter *logocrático*, pues, pese a que todos los puntos de vista dentro del diálogo sean un aporte para la investigación filosófica, eso no quiere decir que todos tengan, en un sentido ético, igual dignidad y, en un sentido ontológico, igual grado de verdad.¹² Por lo tanto, en el diálogo platónico no prevalece la igualdad aritmética de la democracia, sino la igualdad geométrica del λόγος. De ahí que en el diálogo impere una jerarquía dentro de las perspectivas. La verdad acontece en múltiples puntos de vista, pero entre estos puntos de vista ciertamente hay grados de claridad y transparencia. Con todo, si la caverna es una imagen para señalar que la experiencia de la verdad es múltiple y gradual, esto debe resultar evidente en la experiencia dialógica de Sócrates y sus interlocutores. Sólo dos ejemplos bastarán para percatarnos de esto.

2.2. Insuficiencia, pero no falsedad de los puntos de vista

El diálogo *Laques* es testimonio de esta experiencia plural de la verdad. Aquí se ponen en juego dos puntos de vistas que, si bien entran en conflicto y parecen excluirse mutuamente, se mostrarán ambos verdaderos de acuerdo a

11 La dificultad de contemplar la idea del bien, en suma, conllevaría la imposibilidad de la "πόλις ideal". Pero, incluso, si fuese remotamente posible la contemplación de la idea del bien, Sócrates apela repetidamente al favor divino para que acontezca la coincidencia de filosofía y política en una misma persona (492a; 493a) o bien para que los actuales reyes o sus hijos puedan llegar a amar la filosofía (499c), pues no pareciera *humanamente* realizable el gobierno de los reyes-filósofos.

12 Esto es un signo de que, pese al carácter perspectivista del pensamiento platónico, sería posible, sin embargo, un siempre reapropiado y repetido conocimiento del ser a través del esfuerzo constante de la dialéctica (*Carta VII*, 334b-c).

sus determinados límites. El prólogo es muy importante para una dilucidación del diálogo entero. Para este propósito sólo será suficiente un breve bosquejo. El asunto en cuestión es la mejor educación para los hijos de Lisímaco y Melisias. Éstos, luego de contemplar una exhibición del manejo de armas por parte de un maestro, solicitan el consejo de dos generales, Laques y Nicias, en orden a determinar si aquel conocimiento debe ser aprendido por sus hijos. Sin embargo, Laques los remite a Sócrates, quien también se encuentra allí presente. Lisímaco, quien aparentemente no conoce a Sócrates, es pronto informado por Laques acerca de su familiaridad respecto a estos asuntos, indicándole que él mismo ha recomendado un maestro de música para su hijo. Pero Laques no sólo asegura que Sócrates es un buen consejero respecto a la educación, sino que, además, da fe de su valentía como soldado en la retirada de Delión. De ahí que Laques aconseje a Lisímaco que “no suelte ya a este hombre” (181a-b). Sócrates no duda en aportar al consejo, pero, a su vez, considera primero escuchar a Laques y Nicias, quienes, siendo mayores que él, contribuirán con una mayor experiencia.

Pues bien, Nicias sostiene que el saber combatir con armas es una provechosa enseñanza (μάθημα), porque, entre otros beneficios, hace a cualquier hombre no sólo más confiado y valeroso, sino también más temible ante sus enemigos (186c-d). Por lo tanto, Nicias considera que un aprendizaje tal puede proporcionar un saber (ἐπιστήμη) tal que haga a los muchachos disponerse mejor ante la batalla. Laques, por otra parte, se muestra suspicaz respecto a este aprendizaje, aludiendo a que los espartanos, quienes se caracterizan por su valentía en la guerra, desestiman tal conocimiento. Pero, además, pone como testimonio el comportamiento del mismo hombre que hace un momento exhibía las habilidades que presenciaron Lisímaco y Melisias. En efecto, se cuenta que Estesíleo, en el momento de mayor exigencia en una batalla, sufrió un percance con un arma que él mismo había inventado y, viéndose en un error de cálculo, no sólo cayó en ridículo frente al enemigo, sino también ante sus propios compañeros (183d-184a). Laques, por ello, considera que, en contraste a la opinión de Nicias, según la cual sólo bastaría la inteligencia para comportarse bien ante una situación de peligro, es necesario ponderar si un conocimiento de este tipo es beneficioso, pues ante las circunstancias inesperadas este saber resulta anulado. De ahí que, ante todo, sea más importante una disposición alerta a las contingencias que una habilidad cuya excesiva confianza puede poner en evidencia una cobardía natural (184b-c). Por una parte, entonces, tenemos que Nicias, confesando haber sacado provecho de anteriores conversaciones con Sócrates (194d), aunque aparentemente también familiarizado con los discursos de los sofistas, confía demasiado en las capacidades de la inteligencia reflexiva,

mientras que Laques, con cierta tendencia a la misología (188c), enfatiza de acuerdo a cierta orientación tradicional de las cosas, la preponderancia del carácter en toda acción.¹³

El asunto se presenta, así, bajo una evidente tensión, no sólo entre perspectivas, sino, sobre todo, entre caracteres. Por este evidente desacuerdo Sócrates entra en la discusión, apelando a que tal asunto no puede resolverse por el voto de la mayoría, sino de acuerdo al saber (ἐπιστήμη) y, por lo tanto, por el consejo de un entendido en el cuidado del alma. Sócrates, así, apela a un saber que pueda resolver el debate y, en ese sentido, parece estar cerca de la posición de Nicias, quien también apela a un saber correspondiente a la disposición valiente. Pero en el transcurso del diálogo se verá que aquel saber para decidir la cuestión y del que carece el mismo Sócrates, no es un saber que pueda enseñarse y aprenderse al modo de los otros saberes y, en ese sentido, no tiene un carácter técnico como el saber al que alude Nicias. Sócrates, no obstante, no desestimaré ninguno de los puntos de vista de los generales, aunque tendrá su tarea en moderar sus respectivos alcances.

Lo importante es considerar que las sucesivas respuestas de Laques a la pregunta por el ser de la valentía y las correspondientes intervenciones de Nicias, no son erradas, sino insuficientes. En efecto, al responder primeramente que ser valiente es mantenerse en su puesto y no huir (190e), Laques ignoraría otras disposiciones de combate que resultan ser, de hecho, opuestas a su afirmación, como es evidente por los ejemplos que ofrece Sócrates (191a-c). No obstante, su respuesta, aunque exigua, no yerra del todo. La segunda respuesta, a saber, que la valentía es cierta resistencia del alma, parece más acertada (192b). Se encuentra bien enfocada, dado que la resistencia abarca más ámbitos y no se restringe a una sola dimensión de la valentía. Ahora bien, si la valentía es algo bueno, la resistencia insensata sería reprochable, por lo cual cabe considerar, después de todo, que esta resistencia esté acompañada por un cierto conocimiento. De ahí que Laques modifique su respuesta al aceptar que la resistencia sea sabia (192d). Pero ¿qué tipo de sabiduría resulta necesaria junto a esta resistencia, sin la cual la valentía se volvería una audacia insensata? ¿Es acaso un saber técnico, cuya calculadora habilidad cancelaría toda contingencia y peligro? Si así fuese, la valentía se opondría precisamente a la vulnerabilidad propia de su carácter arriesgado (193c). Con todo, lo significativo en esta

13 Walter Schmid se refiere a Nicias como “un hombre de las matemáticas, un hombre de ciencia ateniense, un hombre de la ilustración sofística”, mientras que Laques es un hombre que cultiva las virtudes espartanas, un hombre con αἰδώς, lo cual “hace al soldado mantenerse en la línea de la batalla y luchar hasta la muerte” (1992, pp. 66-71).

aporética situación es percatarse que, al final del diálogo, si bien ninguno de los dos puntos de vista se presenta como el más verdadero, ambos mostrarán un importante grado de verdad, pero bajo determinados límites. Será evidente, por un lado, que es necesario un tipo de conocimiento para una buena disposición valerosa y, en general, para una disposición virtuosa y, por otro lado, se reconocerá también que cabe tener presente que el conocimiento al que apela Nicias no resulta del todo congruente, pues se requiere también la experiencia de la acción inmediata de un carácter osado. Por otra parte, la unilateralidad de Laques también se muestra insuficiente, debido a que su falta de atención a la reflexión conllevaría comprenderla valentía de acuerdo a un necio atrevimiento. En ese sentido, su apelación a la “armonía dórica”, según la cual es necesario combinar las obras y las palabras, no parece resultar justa en él, debido a su tendencia a menospreciar el discurso reflexivo (188c-189b). A pesar de todo, es fundamental tener presente que, sin esta interacción de los correspondientes puntos de vista en conflicto, el sentido del diálogo no sería claro. En efecto, los limitados alcances de ambas perspectivas resultan decisivos a la hora de comprender si efectivamente el diálogo termina en una irresolución o si, más bien, depende del lector saber cómo ambas perspectivas forman parte de la verdad del asunto en cuestión.

2.3 Purificación de los puntos de vista

En el diálogo *Cármides*, por otra parte, se muestra a éste mismo aproximándose a Sócrates por consejo de su primo Critias, quien le había dicho que aquel cuenta con un remedio para sus repetidos dolores de cabeza. Sócrates advierte al muchacho, entonces, que para cuidar de una parte del cuerpo hace falta atender el cuerpo entero y que, a su vez, para atender el cuerpo entero es necesario cuidar el alma. Por lo tanto, cabe preguntarse, ante todo, por la sensatez y la moderación en orden a ponderar lo que le ocurre a Cármides. Sócrates, al escuchar a Critias elogiar la moderación de Cármides, interpela a éste a que responda por la verdad de tales palabras, provocando, así, el rubor del muchacho, lo cual da una muy significativa indicación a Sócrates de su modo de ser. Luego de ello Cármides dice:

Si digo que no soy moderado estaría bastante fuera de lugar que uno mismo diga tales cosas contra uno mismo; por otro lado, haré que Critias, aquí presente, aparezca como embustero, y no sólo él, sino otros muchos a quienes, por lo que cuentan, parezco moderado. Pero si, a mi vez, digo que sí, y me alabo a mí mismo, es muy probable que esto parezca algo insufrible. De modo que no tengo nada que decirte (*Cármides*, 158c-d).

A esto Sócrates responde: “Me parece que dices algo verosímil”. Tras el gesto y las palabras de Cármides, Sócrates lo exhorta a que indague a partir de una

percepción inmediata de la moderación (159a), lo cual resulta muy importante, pues la dialéctica socrática apela aquí a una cierta intuición primera, aunque inarticulada, pero a la luz de la cual Cármides tiene la posibilidad de responder. Tras una cierta vacilación Cármides responde que la moderación es algo así como la tranquilidad (ἡσυχιότης) (159b). La respuesta no pareciera ser del todo errada. En efecto, Cármides, al ser heredero de un ilustre pasado (157e-158b), lleva en su sangre la antigua tradición del mundo ateniense, donde la tranquila superioridad del poder determinaba las maneras inmediatas de todo trato aristocrático. De ahí, entonces, las razones de su primera respuesta. Pero Sócrates la refuta, apelando a contextos y circunstancias donde es admirable precisamente un comportamiento opuesto a la tranquilidad (160b-d). En efecto, el vigor del cuerpo y la agilidad de la mente resultan ser en muchos casos algo mejor que la quietud y la lentitud.

Seguidamente, Sócrates apela a que Cármides se vea mayormente a sí mismo (εἰς σεαυτὸν), de lo cual resulta su segunda respuesta, a saber, que la moderación es como el pudor (αἰδώς) (160e). Parece comprensible que Cármides mencione al pudor como segunda respuesta, pues ya él mismo se había sonrojado al verse elogiado por su primo, lo cual había señalado a Sócrates una reserva adecuada para su edad. Pero esta respuesta también es refutada, pues en ciertos casos el pudor resulta bueno, pero en otros no (161a). La moderación, sin embargo, es admirable en cada ocasión.

En este momento resulta oportuno comprender que la refutación a Cármides no tiene la misma intención que la refutación a Laques. En efecto, la insuficiencia de la respuesta de Laques conlleva reconsiderar y modificar el enfoque acerca de la valentía, mientras que las dos respuestas de Cármides son dejadas de lado por su ambigüedad. Sin embargo, la refutación no esconde un rechazo por la falsedad de las respuestas. Más bien, la intención de Sócrates es que ocurra un giro en la conversación en orden a que las respuestas puedan ser eventualmente purificadas.¹⁴ Es precisamente la dialéctica del diálogo la que, pese a dejar fuera estas respuestas, las asume como dos momentos negativos sumamente importantes. En efecto, las dos respuestas de Cármides tienen que ser desestimadas, pues pueden ser más perjudiciales que beneficiosas para la terapia dialéctica que Sócrates intenta llevar a cabo con el muchacho. En efecto, la tranquilidad de Cármides en este caso podría resultar ser una disposición inconveniente, pues lo que necesita Sócrates ahora es una alerta constante del camino hermenéutico, por lo cual se vuelve mejor la prontitud de la palabra y

14 En ese sentido L. A. Kosman reconoce en la dialéctica del diálogo "un proceso de catarsis, de purificación de los elementos de una sabiduría ortodoxa y del entendimiento común arraigado en el *logos*" (1983, p. 209).

el ímpetu del alma. A su vez, el pudor tampoco resulta en este punto favorable, pues demasiada reserva y restricción en Cármenes podrían obstruirle la mirada a lo que Sócrates intenta mostrarle. Puede reconocerse, en este sentido, que el rechazo de las respuestas de Cármenes no proviene de una inadecuación proposicional con respecto al asunto, sino, antes bien, de una insuficiencia disposicional para los efectos terapéuticos de la dialéctica socrática.

Ahora bien, la purificación de las dos respuestas comenzará desde el momento en que Cármenes aluda al parecer de su primo Critias, para quien la moderación sería “ocuparse de sí mismo” (ἐαυτοῦ πράττειν). Este instante será decisivo, aunque Sócrates ya había indicado esa dirección al advertirle dos veces a Cármenes que indagase en “sí mismo” para responder por la moderación (159a, 160d5). Por defender su parecer, Critias releva a su primo en el diálogo, lo cual redundará en una situación del todo aporética. En efecto, la problemática naturaleza de “sí mismo” pondrá en cuestión el saber reflexivo correspondiente a la moderación. Pero, aunque el diálogo acabe sin una definición de la moderación, cabe considerar el enfoque a “sí mismo” como la clave para purificar el sentido de la tranquilidad y del pudor a través del recorrido del diálogo. Sólo aclarando la naturaleza de “sí mismo” a través de la dialéctica terapéutica del diálogo, será posible reconocer propiamente cuándo es necesaria la calma y cuándo la rapidez, y cuándo, a su vez, cabe ser pudoroso y cuándo es la ocasión de ser atrevido.

3. Conclusión

Platón, al retirarse del diálogo, abre el horizonte de la verdad a partir de distintos puntos de vista y, en ese sentido, podemos reconocer que el pensamiento platónico, más que exponer una doctrina, provoca la confrontación de diversas perspectivas en un juego polifónico donde cada voz tiene que ganarse su propio derecho. Las diferentes perspectivas de Sócrates sobre el mismo problema y, a su vez, los distintos puntos de vista de los interlocutores en su intercambio dialéctico con Sócrates, deben hacernos advertir, entonces, que el pensamiento platónico, lejos de fijar una serie de proposiciones que pueden ser memorizadas y aprendidas, pone de relieve que el pensamiento sólo se cumple en la dialéctica cooperativa del diálogo, cuyo carácter aporético revela el irrenunciable esfuerzo por conocer en conjunto los límites y el alcance del saber humano.

Referencias

- ANNAS, J. "Platonic Ethics, Old and New". Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- ARIETI, J. "A dramatic interpretation of Plato's *Phaedo*". *Illinois Classic Studies XI*, 1986, pp. 129-142.
- ARISTÓTELES. "Art of Rhetoric". Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.
- BURKERT, W. "Lore and Science in Ancient Pythagoreanism". Translated by E. L. Minar Jr. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1972.
- BURNET, J. "Platonis Opera", Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900-1907.
- CICERÓN. "Cuestiones académicas". Versión de Julio Pimentel Álvarez, México: Universidad nacional autónoma de México, 1990.
- DIÓGENES LAERCIO. "Lives of Eminent Philosophers". Vol. I. Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- EUBEN, J. P. "Reading democracy: 'Socratic dialogues and the political education of democratic citizens'". In: J. Ober and C. Hedrick (eds), *Dēmokratia*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 327-359.
- FRIED, G. "Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heidegger". In: D. Hyland and J. P. Manoussakis (eds.), *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 157-176.
- GONZÁLEZ, F. "Plato's Perspectivism". *Plato Journal* 16. Coimbra: Coimbra University Press, 2017.
- HEIDEGGER, M. "Sein und Zeit". Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, M. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die Phänomenologische Forschung". GA 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HUFFMAN, C. (ed.) "A History of Pythagoreanism". Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KAHN, C. "The philosophical importance of the dialogue form for Plato". In: J. Fink (ed.). *The development of dialectic form Plato to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?". Traducción de R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- KARAMANOLIS, G. "Plato and Aristotle in agreement?". Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KOSMAN, L. A. "Charmides' first definition: *sophrosyne* as quietness". In: J. P. Anton and A. Preuss (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. 2, Albany: State University of New York Press, 1983, pp. 203-216.
- LAYNE, D. "The character of Socrates and the good of dialogue form: Neoplatonic hermeneutics". In: H. Tarrant and D. Layne (eds.), *The Neoplatonic Socrates*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- MAESTRO, J. G. "Contra las Musas de la Ira. El Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura". Oviedo: Pentalfa ediciones, 2014.

- MONOSON, S. "Plato's Democratic Entanglements". Princeton: Princeton University Press, 2000.
- NIETZSCHE, F. "Über das Verhältniss der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen *Symposions*" (Traducción de Sergio Sánchez). In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW I, III), herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006.
- NOVOTNÝ, F. "The Posthumous life of Plato". The Hague: Martinus Nijhof, 1977.
- PHILIP, J. "The Platonic Corpus". *Phoenix*, Vol. 24, Nr. 4, 1970, pp. 296-308.
- PLATÓN. "Diálogos" I-II, varios traductores. Madrid: Gredos, 2011.
- PLATÓN. "Diálogos" VII, varios traductores. Madrid: Gredos, 1992.
- PRESS, G. "Introduction". In: G. Press (ed.), *Who's speak for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PUCHNER, M. "The Drama of Ideas". Oxford: Oxford University Press, 2010.
- REMES, P. "Neoplatonism". Stocksfield. Acumen, 2008.
- SCHMID, W. "On manly courage: A study of Plato's Laches Philosophical Explorations". Illinois: Southern Illinois University Press, 1992.
- TARRANT, H. "Scepticism or Platonism?". Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TARRANT, H. "Plato's first interpreters". Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- THESLEFF, H. "Platonic Patterns". Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- TIGERSTEDT, E. N. "The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato". Helsinki: Societas Scientiaru Fennica, 1974.
- TIGERSTEDT, E. N. "Interpreting Plato". Stockholm Sweden: Almqvist & Wiksell International, 1977.
- VALLEJO, A. "Platón. El filósofo de Atenas". Barcelona: Montesinos, 1996.
- VLASTOS, G. "Platonic Studies". Princeton: Princeton University Press, 1973.
- VLASTOS, G. "Socrates. Ironist and Moral Philosopher". Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WESTERINK, I. "Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy". Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1962.
- WOODBIDGE, F. "The Son of Apollo. Themes of Plato". Cambridge: The Riverside Press, 1879.