

**BUEN ALUMNO DE SÓCRATES,
PLATÓN QUIERE CONDUCIR A LA FILOSOFÍA
A TRAVÉS DE LOS ESCRITOS**

MAURIZIO MIGLIORI¹

RESUMEN: En este trabajo quisiera mostrar, sobre la base del texto platónico, cómo y en qué sentido Platón se revela como un auténtico discípulo de Sócrates. El texto se articula en dos partes: la primera para ilustrar lo que Platón aprendió de Sócrates; la segunda reflexiona sobre los elementos que Platón desarrolló de manera autónoma *a partir de Sócrates*. En la primera parte quisiera clarificar una serie de datos: la complejidad de la propia presentación del maestro, su carácter imbatible en la discusión y el significado de esta práctica. En la segunda parte trataré de demostrar que Platón inventa en el *Teeteto* una figura (la de la comadrona) para describir la actividad de su maestro. Esta lo lleva, por un lado, a desplegar una metafísica en la que recupera algunos aspectos de la enseñanza de Sócrates, y por otro lado, a teorizar no sólo sobre el legado recibido sino también sobre el sentido de la producción escrita en y para la filosofía.

Palabras clave: Platón – Sócrates – enseñanza – dialéctica – escritura.

ABSTRACT: In this paper, I would like to show, departing from the Platonic dialogues, how and in what sense Plato reveals himself as a genuine disciple of Socrates. The text is organized into two parts: in the first I develop what Plato learned from Socrates; in the second, I would like to reflect on the elements that Plato elaborated autonomously from Socrates. The first part clarifies a number of elements: the complexity of the teacher's own presentation, his unbeatable domain in the discussions and the significance of this kind of practice. In the second part I will try to show that Plato, in the *Theaetetus*, draws a picture (that of the midwife) so as to describe the activity of his teacher. This activity leads him to deploy a metaphysics in which he recovers some aspects of Socrates' teaching, and to reflect not only about the lega-

¹ Università di Macerata. E-mail: maurizio.migliori@gmail.com.
Fecha de recepción: 4/10/2021; fecha de aceptación: 25/10/2021.
DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.30.30.2021.p56-80>

cy he inherited but also about the meaning of the written productions in and for philosophy.

Keywords: Plato – Socrates – teaching – dialectics – writing.

Esta comunicación tiene tres límites ineludibles.

- 1) Muchas de las afirmaciones que haré quizás aparezcan *extrañas*, diferentes de la visión tradicional de la filosofía platónica.
- 2) Muchos temas serán apenas señalados y no profundizados de manera adecuada. Para tratar de salvar estos dos defectos aquí sólo puedo remitir a mis trabajos,² en los cuales he reconstruido de forma unitaria el pensamiento del gran filósofo ateniense. En estos trabajos he mostrado que en la secuencia “ordenada” de los diálogos platónicos, de los primeros más simples a los últimos que aluden de modo evidente a los fundamentos de su metafísica, él desarrolló un proyecto protréptico, una verdadera invitación a hacer filosofía con ayuda de sus indicaciones. Son todos aspectos que, lamentablemente, no puedo aquí demostrar.
- 3) Finalmente, el desarrollo completo del razonamiento resultaría demasiado extenso. Por eso he llegado rápidamente a la conclusión, remitiendo a un Apéndice la conclusión acerca de la característica “mayéutica” de los escritos de Platón.

Lo que me propongo tratar es la relación entre Platón y Sócrates. El dato del que partimos es la visión tradicional de esa relación: Platón es, ante todo si no exclusivamente, un alumno de Sócrates. Quiero evitar el error. No hay duda alguna de que la indagación socrática del “qué es”, que es *de hecho* una indagación sobre la definición y sobre el concepto, abre la puerta a la postulación de las Ideas. Y no hay duda de que muchas posiciones políticas y éticas de Platón dependen también de su frecuentación al anciano filósofo

² Recuerdo en particular mi amplia monografía MIGLIORI (2013) en dos volúmenes: I. *Dialéctica, metafísica e cosmología*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*; a continuación, publiqué una exposición más breve y lineal de esta nueva propuesta: MIGLIORI (2017).

ateniense. Sin embargo, no sería correcto ignorar tantas señales que desmienten esta convicción.

EL SÓCRATES SEMI-HISTÓRICO DE LOS DIÁLOGOS

Es preciso reconstruir la figura de Sócrates tal como aparece sobre todo en los textos de Platón, recordando la bella imagen que propuso Sedley,³ quien habla de él como un Sócrates “semi-histórico”. En efecto, por un lado, Platón no es historiador sino alguien que hace teoría y sus propósitos son sobre todo teóricos; por otra parte no quiere mentir porque se reconoce responsable de lo que escribe (*Fedro* 278A). Así, Platón nos ofrece un Sócrates que es y no es aquel que murió en el 399 aC, por lo que debemos movernos con cautela, buscando captar lo que aparece suficientemente cierto.

El primer dato es que Sócrates aparece en los diálogos como un ser humano de gran rectitud, coherente hasta su muerte. En la *Carta Séptima*, escrita a los amigos de Dion, personajes muy cercanos a la Academia, Platón no define a su maestro, fallecido muchas décadas atrás,⁴ como “maestro” o como “pensador”, sino con otros dos términos, “amigo” y “justo”:

mi viejo amigo (φίλον) Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo (δικαιότατον) de su época. (*Carta Séptima*, 324D8-E2)⁵

³ Cf. SEDLEY (2011: 41).

⁴ Sócrates murió en el año 399 aC; Dion muere en Siracusa en el 353 aC y Platón, en Atenas en el año 347 aC. La carta no es por lo tanto (muy) posterior al 353 y anterior al 347. Pongámosla por comodidad en el 350 aC, 49 años después de la muerte de Sócrates.

⁵ La misma calificación de amigo se vuelve a utilizar a continuación (τὸν ἐταῖρον, 325B6). De todos modos, el propio Platón se comporta como “amigo de familia”, no sólo haciendo circular una cantidad de diálogos acerca de la condena a muerte de Sócrates, sino también recordando en dos oportunidades, en la *Apología* y en el *Fedón*, que había dejado tres hijos, subrayando que dos eran pequeños y uno grande, con tonos muy humanos: «yo también tengo familiares, y vale también para mí el dicho de Homero de que no he nacido de una piedra o de una encina, sino de seres humanos. Por lo tanto, ciudadanos atenienses, yo también tengo parientes e hijos, de los cuales uno es jovencito, y dos son niños» (*Apología* 34D3-7).

El segundo dato es que el fundamento de esta moralidad está en el intelecto, el auriga del carro alado, un dato reafirmado dramáticamente en el *Critón*, frente a la propuesta de huir de la cárcel:

Querido Critón, tu afán ha de ser de mucho valor si lo acompaña un juicio recto: si no, cuanto más fuerte sea, tanto más embarazoso. Por consiguiente, es necesario que examinemos si debe obrarse así o no. Porque en lo que a mí respecta, no sólo ahora sino siempre, he procedido de modo tal que jamás he hecho caso a ninguna otra argumentación que aquella que, al reflexionar, me ha parecido la mejor. Y los argumentos que he sostenido antes no los puedo rechazar ahora porque me haya tocado esta desgracia. Al contrario, me parecen semejantes y los sigo respetando y estimando tanto como antes. (*Critón*, 46B4-C1)

En el *Filebo*, Platón va a mostrar y a superar los límites del racionalismo socrático, pero al mismo tiempo confirmará que el pensamiento y el saber son los componentes fundamentales de la vida buena y feliz. De esta actitud racional deriva un tercer dato, la actitud a la indagación, expresada en algunos pasajes inolvidables:

Una vida sin examen no es vida digna de ser vivida para un ser humano. (*Apología de Sócrates*, 38A5-6)

El cuarto elemento es que Sócrates es por cierto imbatible en la discusión. Platón lo hace vencer siempre. Lo subraya Alcibíades:

Sócrates, aquí, admite que no puede participar de largos discursos y cede su lugar a Protágoras; pero en su capacidad de dialogar y en saber entablar y recibir un argumento, me sorprendería si cediera frente a alguno. (*Protágoras*, 336B-C)

Esta es la técnica específica, basada en preguntas y respuestas, que Sócrates ejercitaba y enseñaba. El hecho de que Platón haga uso de ellas sin

cesar en sus textos no constituye sólo un dato de verdad histórica acerca de Sócrates: esta habilidad en la discusión remite al juego de las distinciones y de las definiciones que es necesario para el desarrollo de un buen razonamiento; Platón no lo olvidará jamás, al contrario, lo enfatizará en su propia investigación dialéctica.

En definitiva, Sócrates emerge como emblema del filósofo y de la filosofía: un individuo que razona en función de la indagación de la verdad, y que por lo tanto considera fundamental purificarse a sí mismo y a los demás del error:

¿Qué tipo de persona soy yo? Soy de los que se prestan con gusto a que se les refute si dicen algo que no es verdad, y de los que con gusto refutan si alguien no dijera la verdad, pero alguien a quien ser refutado no le place menos que refutar; pienso, en efecto, que esto es un bien mayor, en la medida en que librarse del peor de los males es un bien mayor que el liberar a otro. Porque creo que para un hombre no hay un mal tan grande como el tener una opinión falsa acerca de las cuestiones de las que ahora precisamente estamos hablando. (*Gorgias*, 458A2-B1)

Platón por cierto no consideraba todo esto como un ideal moral abstracto, dado que lo ejercitaba en la Academia. En ella enseñaban y obraban personajes que eran de su propia escuela, pero que de hecho no estaban de acuerdo con él sobre cuestiones de fondo. Pensemos en Espeusipo, Jenócrates, Eudoxo y, no en último lugar, en Aristóteles.

Sócrates es el filósofo, como muestra el *Simposio*. En este diálogo, Diotima, al sostener que Eros es filósofo, lo ilustra con características que recuerdan a Sócrates.⁶ Pero al mismo tiempo, en la extensa intervención del

⁶ Eros, hijo de Poros y Penía, del recurso y la pobreza, es filósofo. El amante de la belleza por naturaleza, siempre pobre, lo contrario de alguien bello y delicado, más bien duro y ríspido: descalzo y sin casa, se tiende en el piso sin frazada, y duerme al aire libre, delante de las puertas, o en medio de la calle; es acosador de los bellos y buenos, valiente, audaz, impetuoso, extraordinario cazador, apasionado por la sabiduría, lleno de recursos, buscador de sabiduría durante toda su vida, extraordinario encantador, *sofista*. Es el amante y quiere lo bello y lo bueno, para ser feliz o para engendrar, sea en el alma o en el cuerpo. Incluso si alguien no quisiera reconocer a Sócrates en esta ima-

personaje Sócrates (201D1-212C3), construida con extrema sabiduría en tres pasajes diferentes,⁷ las cosas más importantes las atribuye a Diotima y no las da como suyas. En efecto, en los tres discursos, Sócrates pasa del rol de maestro de Agatón a interlocutor subalterno de Diotima, quien en el tercer discurso afirma no saber si Sócrates entenderá lo que ella le está diciendo.

Lo interesante es que esta misma tripartición caracteriza todo el *corpus* de los diálogos platónicos: los de la primera época se caracterizan por temáticas socrático-sofísticas,⁸ los centrales presentan la teoría platónica de las Ideas en boca de Sócrates, los del último periodo delimitan dialécticamente la realidad metafísica y la cosmológica con la enseñanza de los eléatas y

gen piénsese en Alcibíades que lleva a clarificarlo, exaltando las virtudes y la inteligencia de Sócrates, a quien luego corona, como hace con Agatón.

⁷ Nos encontramos frente no a un único discurso sino a tres, que están encadenados, sin solución de continuidad. Al comienzo tenemos un diálogo entre Sócrates y Agatón, al que sigue otro entre Diotima y Sócrates en perfecta continuidad. Si se quita la trama que conecta (la interrupción, el *racconto* del diálogo que tuvo lugar años atrás, etc.) y uno se limita al razonamiento, se trata de un único discurso que avanza de manera lineal; pero en la primera parte Sócrates es el que enseña a Agatón, mientras que en la segunda, el filósofo aprende de Diotima. Es un único discurso, pero van cambiando los maestros. Nos encontramos evidentemente frente a una indicación: Platón nos está diciendo que la primera parte del discurso (entre Sócrates y Agatón, con aclaraciones sobre la naturaleza de Eros) es socrática, mientras que la segunda (cuando interviene Diotima, quien corrige a Sócrates, explicándole que Eros, carente de aquello que desea, lo bello y lo bueno, no es sin embargo feo, malo o ignorante) comienza a avanzar “más allá”. Luego, en la tercera parte, en la que sólo habla Diotima y Sócrates escucha en silencio, se afirma que quizás el filósofo no sea capaz ni siquiera de entender estos “misterios mayores”: la filosofía es un ascenso hacia las Ideas, para llegar finalmente a alcanzar lo bello en sí.

⁸ Sócrates domina de manera indiscutida en los textos de la primera fase, que constituyen una auténtica introducción a las temáticas filosóficas, y lo es inclusive en los grandes diálogos de madurez, los que enfatizan el rol de las Ideas que, de todos modos, derivan de la indagación socrática en el “qué es x”: la definición remite a una esencia que no puede ser hallada (según Platón) en las cosas simples de este mundo que en su constante devenir no ofrecen apoyo alguno para un conocimiento estable. Por lo tanto, en la esfera (que deviene) de la realidad hay algo que pertenece a otro orden (estable). Lo dice bien en el *Parménides*: «Para las cosas otras que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con la unidad y con ellas mismas, según parece, surgirá en ellas algo diferente (ἕτερόν τι), que provee el límite (πέρας) de las unas respecto de las otras; pero su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación (ἀπειρίαν)» (158D3-6).

de los pitagóricos, y Sócrates calla y escucha, y en algunos ni siquiera está presente.

En síntesis, Platón no atribuye el vértice de su filosofía a Sócrates, a excepción del Bien, del cual sin embargo deberíamos hacer un largo discurso, imposible ahora. Nunca en los diálogos se afirma que Sócrates es un grandísimo filósofo. Platón, que lo quiso tanto, no podía decirlo, puesto que Sócrates era un sofista, aunque el más grande y el más respetable de todos.

SÓCRATES ES UN PENSADOR DEL AMBIENTE SOFÍSTICO

Esto no sólo es evidente en los puntos más firmes de la filosofía socrática, no sólo es evidente en la relación que él mantiene con los otros grandes sofistas y sobre todo con Protágoras (basta con un análisis en profundidad del diálogo homónimo), sino que es algo que confirma el propio Platón.

Partimos de un dato que se encuentra en el juicio a Sócrates. A la acusación que transmite Diógenes Laercio,⁹ Platón agrega *en dos oportunidades* un dato filosófico, que obviamente no estaba en la acusación de Meleto, quien no entendía nada de filosofía: Sócrates vuelve más fuerte el razonamiento más débil (19B-C; 23D). Esencialmente, Platón dice que fue acusado de ser un protagórico. Aquí emplea reiteradamente la fórmula que más adelante Aristóteles, en *Retórica*, B4, 1402a23, usará para calificar a Protágoras (DK 80A21; B6b): quien vuelve más fuerte el razonamiento más débil. No es posible que dos filósofos de su nivel no entendieran lo que estaban diciendo. Por lo tanto ya aquí podemos suponer un vínculo entre Sócrates y Protágoras al que el propio Platón quiere aludir.

Pero lo más evidente es la cuarta división del *Sofista*, 226B-231B: un sofista de noble estirpe, purificador del alma, es decir, un personaje completamente positivo, a diferencia de los demás. Platón revela con señales preci-

⁹ «El acta de denuncia tenía la forma siguiente (pues aún ahora, dice Favorino, se conserva en el *Metroon*): “Esto denuncia y acusa bajo juramento Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pito, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo de Alópece: Sócrates delinque al no reconocer a los dioses a los que da culto la ciudad y al introducir nuevas divinidades; delinque también al corromper a los jóvenes. Pena solicitada: la muerte”» (Diógenes Laercio, II 40, 1-7).

sas que no podemos meterlo en la misma bolsa que a los demás. Incluso si al final, en la última división, la quinta, defina al sofista como a un “engañador consciente”, Platón recuerda las diversas figuras analizadas pero cita sólo las tres primeras: el sofista como cazador, como luchador y como comerciante (265A), confirmando que este educador no puede ser “condenado” como los demás sofistas.

Veamos mejor esta cuarta división. Se trata de un texto extraordinariamente largo: este argumento solo cubre el espacio de las otras cuatro. Por otra parte, el procedimiento es completamente diferente. Las demás divisiones comienzan por el arte (si es adquisitiva o productiva), mientras que esta comienza por la técnica de separar,¹⁰ tan diferente que no podemos decir fácilmente si es adquisitiva o productiva. Este sofista practica el arte de separar el bien del mal, porque quiere purificar el alma del alumno. Enfrenta

una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma... Creer saber, cuando no se sabe nada. (*Sofista*, 229C1-5)

Este sofista piensa que se es ignorante de manera *involuntaria* y que quien cree ser sabio no aceptara nunca aprender cualquier cosa que considera ya saber (230A6-8). Quienes piensan así, convencidos de que la admonición paterna no es suficiente, enfrentan el problema con un método dialógico:

Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada; luego *cuestionan fácilmente* las opiniones de los así desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que *están en contradicción* respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. (*Sofista*, 230B 4-9)¹¹

¹⁰ Técnica que recuerda fácilmente lo que sabemos sobre la técnica de la discusión socrática que Platón transforma en filosofía dialéctica.

¹¹ Algo que encontraremos repetido en una cita de Teeteto al final del diálogo homónimo (*Teeteto* 210B11-C6).

Este purificador piensa que el alma no obtendrá

los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, muestre que está purificada (καθαρόν), y lo vuelva consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más. (*Sofista*, 230C8-D4)¹²

Lo extraño de esta figura se confirma por el hecho de que el Extranjero de Elea teme estar otorgando a los sofistas un honor demasiado grande al atribuirles un arte purificadora. Se trata en efecto de actividades semejantes; sin embargo también el perro, el animal más fiel, es semejante al lobo, que es el más feroz (231A-B). Con estos subrayados, el Extranjero acepta finalmente la figura del “sofista de noble estirpe” (231B).

Este educador convencido de que la ignorancia es involuntaria, que les hace descubrir a sus alumnos su “no saber”, este personaje positivo que difícilmente podamos poner en la misma bolsa con los demás sofistas, *no puede ser otro que Sócrates*. Platón no podía evitar hacer esta referencia, positiva y laudatoria, a su “maestro” en la categoría de las figuras de los sofistas de su tiempo. Sin embargo, cada vez que puede, subraya sus diferencias profundas y personales respecto de ellos.

Se podría objetar que Platón, que no tiene empacho en poner en boca de Sócrates la afirmación de la teoría de las Ideas, no puede ser utilizado históricamente. Pero no es una posición correcta. Platón presenta siempre a Sócrates como adversario opuesto a los sofistas, pero cuando tiene que decir quiénes son los sofistas honestamente no puede dejarlo afuera. En el caso de la teoría de las Ideas, en cambio, hace una adecuada operación teórica. La definición socrática, que él acepta y reelabora, implica una estabilidad de lo real que, según Platón, la realidad empírica nunca posee. Para definir correc-

¹² Por eso el Extranjero de Elea afirma: «por todo ello, Teeteto, debe proclamarse que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones (καθάρσεων), y a su vez debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey, será un gran impuro (ἀκάθαρτον), y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro (καθαρότατον) y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz. » (230D6-E3).

tamente es necesario dar un fundamento estable a nuestro mundo: para eso sirven las Ideas, para esto sirve la metafísica. Pero para hacer metafísica es necesario medirse con eléatas y pitagóricos, por lo tanto, el papel de Sócrates se reduce en los últimos diálogos.

Platón lo reivindica en el *Parménides*, en el cual un Sócrates muy joven presenta una versión más bien rústica de las Ideas. Él ignora una serie de dificultades a las que esta teoría debe hacer frente, y sobre todo no tiene idea alguna del trabajo dialéctico que es necesario hacer para superar estos problemas. Parménides le indica que debe actuar aplicando a las Ideas la invención de un eléata: la dialéctica de Zenón. De manera análoga, en los diálogos dialécticos¹³ el maestro es un Extranjero que viene de Elea, y Sócrates escucha y aprende.

Esto se enfatiza con otra operación de dramaturgia. Platón ha ubicado entre el *Parménides* y el conjunto *Sofista/Político* al *Teeteto*, probablemente el más “socrático” de sus diálogos. Lo prueba la invención, completamente platónica, de la figura de la mayéutica, de la que no tenemos rastros en otros diálogos y que –se afirma– nadie conoce y que no debe ser conocida, mientras que de manera paradójica se ha vuelto la marca con la que todos designamos la enseñanza socrática. Lo prueba también la conclusión, que es un fracaso, pero que todos los presentes reciben de manera positiva. Aquí Sócrates reconoce el valor limitado de su aporte:

Pues bien, Teeteto, si después de esto intentas quedar encinto de otras cosas, si logras hacerlo, estarás lleno de cosas mejores gracias al examen que hemos llevado a cabo ahora; si quedas estéril serás menos pesado y más amable para los que se relacionan contigo, pues con sensatez no creerás saber lo que no sabes. *Tanto –y nada más– es lo único que mi arte puede hacer*, y no sé nada de lo que los demás –cuantos son y han sido hombres grandes y admirables– saben. (*Teeteto*, 210B11-C6)

¹³ *Sofista* y *Político* son tratados para clarificar qué es el filósofo y la filosofía, es decir, escritos en función de un diálogo que Platón nunca escribió, algo que me resulta obvio, dado que Platón no explicita nunca su visión filosófica última (cf. al respecto, nuestro Apéndice).

La conversación se cierra dándose cita para el día siguiente y –algo totalmente único en todo el *corpus* platónico– el *Sofista* comienza con los personajes que efectivamente se encuentran al final del *Teeteto*, a quienes se suma el Extranjero de Elea. Esto llevará la indagación más allá de Sócrates, no hablando ya genéricamente de *epistémē*, como en el *Teeteto*, sino proponiendo el problema de la filosofía.

LO QUE SÓCRATES LEGÓ A PLATÓN

Llegados hasta aquí, podría parecer que Platón ha extraído su filosofía de los eléatas y de los pitagóricos, dejando para Sócrates un papel ético meramente preparatorio, y por lo tanto secundario. Algo que es a la vez verdadero y absolutamente no-verdadero. Basta con pensar en el hecho de que Platón, para continuar la obra de su “amigo”, escribió *diálogos*. Sin esto, Occidente no se puede siquiera concebir: la discusión, el confrontar, la polémica son elementos constitutivos de nuestra cultura y se manifiestan de mil formas, en la discusión filosófica, en la teológica, en la científica, en la política. Sin el testimonio platónico acerca de Sócrates probablemente no tendríamos el concepto de *élenchos*, refutación, la constante búsqueda de aporías que deben ser develadas y comprendidas, superadas o eliminadas. Por este camino llegamos a interrogarnos sobre realidades que están fuera de nuestro alcance, desde el inconsciente que está en nuestro interior a la materia oscura fuera de nosotros.

Sócrates también ha legado a Platón una enseñanza indeleble, consagrada por su muerte: la filosofía es vida y la tarea del filósofo es operar a favor de los demás, empezando por los propios conciudadanos. Pero la misión del filósofo no es enseñar la propia filosofía, sino impulsar al filosofar. Esto es lo que Platón aprendió y esto es lo que hace escribiendo: continúa la misión de su maestro y se lo hace decir explícitamente en la *Apología*, como una predicción verdadera formulada en el momento de morir: luego vendrán otros jóvenes que van a continuar con mayor fuerza con su misión (39C-D).

Esto hizo Platón en sus obras a menudo bellísimas, consciente de que es necesario afrontar nuestra propia “travesía” con riqueza de instrumentos, sin dogmatismos y sin renuncias o miedos:

Pues en esta materia lo que hay que lograr es una de estas <dos> cosas: aprender <de alguien> o descubrir <uno mismo> cómo son <las cosas>, o bien, si ello es imposible, asumir al menos la mejor y más difícil de refutar de las explicaciones humanas <al respecto> y, montando sobre ella como sobre una balsa, arriesgarse a navegar a través de la vida... (*Fedón*, 85C7-D4)

El riesgo es la característica de la vida, por lo tanto se lo acepta positivamente:

insistir en que estas cosas son tal como yo las he relatado no corresponde a un hombre sensato; sin embargo, que eso o bien que algo semejante es lo que ocurre... eso me parece que es pertinente, ... y que vale la pena correr el riesgo, para quien cree que es así, pues *bello es correr el riesgo*. (*Fedón*, 114D2-6)

Ahora bien, Platón da continuidad a Sócrates con la conciencia de un pensador que pertenece a otra generación: no sólo vuelve a la elaboración metafísica de los filósofos que lo precedieron sino que además está convencido de la importancia de la escritura, que Sócrates rechazaba. En efecto, escribe muchísimo para su época. Tenemos treinta y cinco diálogos, alguno dudoso, pero al menos dos, *República* y *Leyes*, que son realmente muy largos. El problema que encuentra Platón es el de cómo seguir siendo socrático a la vez que utiliza este débil instrumento. Él, que es un genio literario, lo logra y, al cabo de muchos diálogos, lo explica también en una obra maestra como el *Fedro*.

Aquí pone una serie de límites a la comunicación escrita, pide al escritor filósofo que preserve las cosas de mayor valor, para que no haya malos entendidos entre lectores sin preparación, y sobre todo define el escribir filosofía como “un juego” (*paidià*), por cierto serio e importante, pero juego al fin. Para obligar al lector a pensar, a interrogarse sobre los límites reales de su saber, a ponerse problemas como horizonte Platón provoca, alude, no revela la solución, provee en cambio instrumentos para ganársela, propone problemas e incluso trucos, eso precisamente: juegos. Para dar una demos-

tración de este modo de proceder es necesario un largo camino¹⁴ que no podemos recorrer aquí, y sobre el cual ya escrito mucho y muchas veces, con la guía de los grandes maestros de la escuela de Tubinga-Milán, sobre todo de Hans Krämer y Giovanni Reale.

Queda en pie el hecho de que con este invento, Platón logró tres resultados. En primer lugar, el Autor hace de su maestro, que no escribió nada, y que por lo tanto no nos ha dejado nada suyo, una obra de éxito descomunal. Construyó un pedestal, consagrado a “La Filosofía”, y encima puso la estatua de Sócrates, que pasa a convertirse así para todo el mundo Occidental en el filósofo por excelencia. Esa estatua sigue entronizada sobre ese mismo pedestal aún hoy, 2500 años después. Y es algo que nos concierne a todos, que nos pone frente a una pregunta que hoy en día se suele silenciar: ¿estás obrando de manera coherente, dominando las pasiones y siguiendo la racionalidad para actuar en función del valor que las cosas tienen? ¿O piensas sólo en los beneficios que esperas obtener a cambio?

En segundo término, registramos una absoluta falta de éxito: ninguno ha jugado el juego de Platón, incluso porque los escritos han pasado a ser considerados no como instrumentos para hacer una investigación sino para aprender [de ellos]. Precisamente lo que Platón temía y no deseaba. Los diálogos han sido sometidos así a las lecturas más diversas, como revela el debate contemporáneo: los estudiosos no están de acuerdo sobre nada, un caso único para un filósofo del cual conservamos todos sus escritos y una gran cantidad de testimonios indirectos. Sin embargo, el desencuentro relativo a Platón es de 360 grados.

En definitiva, gozamos de un enorme éxito, atestiguado por la frase de Alfred N. Whitehead, según la cual la verdadera característica de la tradición filosófica occidental es el ser una serie de notas al pie de Platón.¹⁵ Efectivamente, y como por cierto él esperaba, “su” filosofía no pasó a través de los diálogos. No obstante, si su meta era impulsar al lector a filosofar, no hay duda de que ningún otro autor ha logrado sus fines con un éxito comparable

¹⁴ El capítulo primero de mi libro *Il disordine...*, *Come scrive Platón* tiene 165 páginas: cf. MIGLIORI (2013: 25-190).

¹⁵ Cf. WHITEHEAD (1979: 39): «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato».

al gran escritor de Atenas: los estímulos, las provocaciones, las preguntas que él diseminó en los diálogos han impulsado a pensar a escépticos, dogmáticos, metafísicos y científicos, filósofos y literatos.

Si maestro es quien no quiere adoctrinar, sino quien se empeña por ayudar al propio alumno y por favorecer su crecimiento, Platón es por cierto sumo maestro. Occidente le debe muchísimo a su bellísima y genial invención. Desde este punto de vista, nadie, ni filósofo ni literato, ha sido capaz de igualarlo.

APÉNDICE

LA ESCRITURA PLATÓNICA COMO INSTRUMENTO MAYÉUTICO¹⁶

En el *Fedro* Platón reflexiona de manera extensa acerca de las dificultades de la comunicación, en particular filosófica y escrita. Su posición es, como siempre, muy articulada:

Es evidente para todo el mundo que no es en sí mismo innoble el hecho de escribir discursos... Pero lo que sí considero innoble es el hecho de no hablar ni escribir bien sino de modo innoble y mal... Entonces, ¿cuál es la manera de escribir bien o no? (*Fedro*, 258D1-5)

Siguen las indicaciones acerca de cómo componer un buen discurso. Es necesario:

1) conocer lo verdadero respecto de aquello de lo que se trata, por lo que se llega a afirmar que «un arte verdadero del decir sin relación con la verdad (ἀληθείας) no existe ni existirá jamás» (*Fedro*, 260E5-7);¹⁷

¹⁶ Para un tratamiento más ajustado del tema, cf. MIGLIORI (2013: 25-190).

¹⁷ Por lo tanto, los que creen que para Platón la verdad no es accesible, debería también afirmar que para él no puede haber ninguna forma de comunicación correcta, con obvias consecuencias para la naturaleza del *corpus* platónico.

2) atender al elemento formal, utilizando los aportes de los maestros de retórica: los conocimientos técnicos no se rechazan; pero es necesario saber que ellos constituyen sólo un saber preliminar;

3) conocer la naturaleza del alma de aquellos a quienes uno se dirige, para poder evaluar, como en la medicina, «a qué sujetos y cuándo y en qué medida hay que aplicar cada una de estas cosas » (268B7-8).

Esto lleva a un juicio ético: quien habla o escribe es responsable de la acción que lleva a cabo, el autor debe considerar a sus discursos como hijos suyos (278A), con todas las responsabilidades que esto comporta.

Llegados a este punto, Sócrates se ocupa del problema de la *escritura* (274B), que resulta más complejo en la medida en que, por ejemplo, no se le puede aplicar la tercera regla. La cuestión se aborda sobre la base de un mito (274C ss.). En Egipto, el dios Theuth, inventor de la escritura, la presenta como fármaco de la sabiduría y de la memoria, pero el faraón lo contradice: la escritura no refuerza la memoria, al contrario, la debilita porque uno se confía en lo escrito y ya no la ejercita como antes; es más, un texto no ofrece el verdadero saber, fruto de una búsqueda, sino sólo su apariencia; por lo tanto, los lectores, al tener muchas informaciones, creerán ser doctos cuando en realidad no sabrán nada y será difícil discutir con ellos.

Se individualizan también los defectos intrínsecos de lo escrito: no puede responder a una pregunta, sino que repite siempre lo mismo; no sabe cómo defenderse, y por esto necesita el socorro del autor (275E; 276C); no se lo puede controlar y circula en manos de cualquiera; no sabe cuándo hablar y cuándo callar. En síntesis, es un instrumento débil; sólo un ingenuo puede pensar en utilizarlo para comunicar o recibir algún conocimiento estable (275C; 277D).

Sócrates agrega no obstante que la escritura tiene un “hermano legítimo”, *mejor y más potente*, del cual el escrito es imagen (εἰδωλον) (276A9): el discurso oral, escrito con ciencia en el alma, que sabe defenderse por sí y que por lo tanto sabe también cuándo hablar y cuándo callar. Por un lado, los dos discursos son *muy diferentes*, por el otro, son *dos hermanos*, uno de los cuales, frágil y débil, debe necesariamente *ser tratado con cuidado*. En consecuencia, un autor que se preocupa por el valor de las cosas que escribe y que quiere obrar con cautela, se reserva *las cosas de mayor valor*, y no las confía a lo escrito.

Ahora bien, precisamente en el momento en el que subraya los *límites* de la escritura, Platón evidencia su valor: es un *auxilio para recobrar la memoria de lo que ya se sabe*. Pero, con un ejemplo de su técnica alusiva, el Autor añade un elemento *ulterior e importante*: quien escribe procede

atesorándolos [a los escritos] como recordatorios para sí mismo, para cuando llegue la olvidadiza vejez, así como para todo aquel que siga la misma huella (τῶ ταῦτὸν ἵχνος μετιόντι). (*Fedro*, 276D3-4)

Platón señala una doble función del escrito, *una (mnemónica) sobre la cual se extiende y una apenas apuntada*: se escribe para quien sigue nuestras huellas, es decir, para aquellos que vienen después de nosotros. En efecto, mientras que según Fedro los poderosos se avergüenzan de escribir, porque temen la opinión de la posteridad, Sócrates sostiene que ellos escriben incluso en función de la posteridad (257D-258C). Y de hecho, a diferencia de la comunicación oral, la escrita permanece. Esto explica por qué el *Fedro* reivindica la importancia de los escritos: Sócrates está “enamorado” de los discursos; Fedro puede memorizar el discurso de Lisias porque el orador le confió el rollo; el filósofo considera que Lisias está presente, dado que se está leyendo un discurso suyo; el escrito permite a Sócrates solicitar en dos ocasiones que se relea el texto desde el comienzo (262D-E) y luego que se relea una vez más (263E), añadiendo con énfasis sospechoso que de ese modo será como escuchar al propio Lisias (263E5). De manera más significativa todavía, el filósofo afirma *haber oído* (ἀκήκοα, 235C3) algunas tesis de hombres o mujeres del pasado, quizás Safo o Anacreonte: en efecto, podemos *sentir* la voz de los antiguos *sólo leyéndolos*.

Los escritos tienen, por lo tanto, un valor comunicativo. Si el filósofo no confía a lo escrito las cosas de *mayor* valor,¹⁸ evidentemente transmite siempre algo de *valor*, aunque sea menor. Además, el concepto de mayor va-

¹⁸ Esto explica por qué numerosos textos doxográficos confirman la existencia de teorías que el maestro reservaba a la enseñanza oral, que se denominaban por ello “doctrinas no escritas”. Si las palabras tienen sentido, parece entonces que eran contenidos filosóficos tan importantes como para llevar a Platón a declarar que no quería escribir acerca de ellos.

lor cambia según el nivel al que se coloca. En los primeros diálogos es evidente que la cosa de mayor valor que solicita el texto, pero que el Autor no escribe, es la existencia de las Ideas; en las obras centrales, el elemento no citado es la dialéctica entre las Ideas, cuando ella emerge no se refiere la estructura proto-lógica que tiene como base; cuando se señalan la estructura de los Principios y la cosmología no se aclaran los pasajes intermedios, a partir de la estructura de los Números ideales, ni tampoco las formas de las diversas tramas al interior de la esfera eidética. En síntesis, el fundamento último del problema señalado no se le revela nunca al lector de manera lineal.

En realidad, a la base de los diálogos platónicos hay una idea *socrática*, confirmada por la casi constante presencia del maestro del Autor: la filosofía exige un descubrimiento personal. Lo dice el propio Platón en los pasajes en los que *explica por qué él nunca puso por escrito su filosofía*:

En efecto, no se pueden comunicar, tal como se hace con otros conocimientos, sino que después de una larga convivencia con el problema, y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y de sí misma se alimenta. (*Carta Séptima*, 341C5-D2)

Cuando se escribe, además, lo que importa es hacer nacer en el alma del lector esa chispa que luego se alimenta a sí misma, porque ofrece un paradigma capaz de afrontar la complejidad de lo real. La filosofía es siempre *ejercitada socráticamente en común*, inclusive a través de lo escrito por otra persona, porque es trabajo personal, es el *descubrimiento* que lleva a cabo alguien que reflexiona acerca de las aporías que la realidad y/o la discusión y/o un escrito le proponen. Por lo tanto, un filósofo, si quiere ser maestro, *no debe comunicar las soluciones*, porque eso impide al alumno llevar a cabo su descubrimiento. Esto se alcanza de manera más fácil en el diálogo oral, mientras que es mucho más difícil con el escrito, que además puede tener efectos negativos:

Yo no creo que comunicar la argumentación acerca de estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, *salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir soluciones*

por sí mismos sobre la base de unas pocas indicaciones; en cuanto a los demás, a unos los cubriría un injusto desprecio, lo que es totalmente inconveniente, y a otros, de una vana y necia suficiencia, convencidos de lo espléndido de las enseñanzas recibidas. (Carta Séptima, 341E1-342A1)

La comunicación filosófica escrita corre el riesgo de arruinar el alma del interlocutor, dándole muchas informaciones que lo vuelven soberbio, mientras que puede ser útil para estimular a esos pocos que pueden hacer uso de las indicaciones que le fueron provistas para desarrollar la propia búsqueda. Esta es la *clave* de los diálogos: para respetar este cuadro teórico-educativo, Platón *inventó* una técnica de escritura que le permite afrontar los dos mayores problemas: el crecimiento del sujeto y la defensa del contenido. En síntesis: Platón se impuso por un lado no introducir en el escrito las *cosas de mayor valor respecto de los problemas afrontados*, y por otro lado, provocar al lector, con alusiones, problemas, omisiones, trucos y demás, de modo de *obligarlo a pensar* para responder a los problemas que el texto le propone.

A manera de confirmación, él mismo define esa actividad como un “juego”: el filósofo será sabio como un campesino inteligente, que no desperdicia sus mejores semillas, sino que busca el terreno adecuado en el cual sembrarlas.

Entonces él no irá con seriedad (σπουδῆ) a escribirlas en el agua, agua negra, sembrándolas mediante el cálamo con discursos incapaces de socorrerse a sí mismos por la palabra e incapaces también de enseñar la verdad de modo satisfactorio... A los jardines de las letras, según parece, los sembrará y escribirá, en caso de escribirlos, por diversión (παιδιᾶς). (*Fedro*, 276C7-D2)

Los textos escritos son *juegos*, no fútiles, por cierto, y muy bellos también (276E); Platón llega a decir que son tan importantes y trabajosos que podría uno dedicarles toda la vida (276D): difícil que haya escrito estas palabras sin pensar en sí mismo y en sus diálogos. En efecto, el *juego escrito* se vuelve la característica del filósofo, que es

el que considera que en un discurso escrito sobre cualquier tema debe haber forzosamente *mucho de juego* (παιδιάν... πολλήν), y que jamás ningún discurso, sea en verso o en prosa, *es digno de mucha seriedad* (μεγάλης ἄξιον σπουδῆς). (*Fedro*, 277E5-8)

La afirmación de Platón es perentoria y se la reafirma y clarifica: el que

compuso estos discursos conociendo lo que constituye la verdad, si puede prestarles ayuda para encarar los discursos acerca de aquello que escribió, y si dice que *él mismo es capaz de mostrar que los tratados son de poca monta* (λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι), entonces no hay que afirmar que tal individuo reciba su nombre a partir de sus escritos, sino de aquellas cosas por las que se ha esforzado... El nombre de sabio (σοφόν), Fedro, yo al menos creo que sólo al dios conviene. Pero el de amante de la sabiduría (φιλόσοφον) o algún otro de este tipo, se le adaptaría mejor y le sería más acorde. (*Fedro*, 278C4-D6)

Esta es la característica propia del “filósofo que escribe”: él es capaz de 1) conocer la verdad; 2) auxiliar al escrito con el poder de los conocimientos que no ha comunicado; 3) demostrar *oralmente* la debilidad de la escritura propuesta. Existe siempre algo ulterior y superior, un *auxilio* que permanece *no escrito*. Los diálogos, en efecto, se construyen en un *crescendo* de dificultad y de indicaciones. Pero si es así, el *fundamento último* no podrá nunca y en ningún caso ser confiado a un libro. De hecho, en la *Carta Séptima*, Platón reprocha a los que escribieron diciendo que conocían aquello de lo cual él, Platón, *se ocupa seriamente* (341C), porque no lo entendieron en absoluto; poco después reafirma que cualquiera que, a partir de Dionisio, haya escrito *acerca de las realidades superiores y primeras de la naturaleza* (τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων, 344D4-5), no tiene una buena concepción, porque si no las habría respetado y no las habría puesto por escrito a disposición de un público inadecuado. Y un poco más adelante agrega un juicio sobre lo escrito tan perentorio como el del *Fedro*:

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 56-80; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

Precisamente por ello, *cualquier persona seria* (σπουδαῖος) *se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias* (σπουδαίων), exponiéndolas a la malevolencia y a la incapacidad de entender de los hombres. De ello hay que concluir lógicamente que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de las leyes de un legislador ya sea de escritos de cualquier otro tema, el autor no las ha considerado *las cosas más serias* (σπουδαιότατα), *si él es serio* (σπουδαῖος), ya que esas permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser [el alma]; mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo serio (ἔσπουδασμένα), «entonces ciertamente» es que, no los dioses sino los mortales, «le han hecho perder la razón». ¹⁹ (*Carta Séptima*, 344C1-D2)

Sólo por ambición, para tener éxito en la ciudad, puede uno ilusionarse con haber escrito cosas serias. Platón precisa también que no sirve ni siquiera escribir un texto de ese tipo como recordatorio, puesto que estas concepciones se expresan en frases brevísimas y fáciles de recordar (344E2). Se trata de algo de lo que –para confirmar lo que estamos diciendo– no hay huella en los diálogos. Al mismo tiempo esta afirmación contradice a todos los que pretenden que Platón no ha alcanzado nunca los Principios últimos por ser excesivamente difíciles de comprender: *aquí el filósofo dice exactamente lo contrario*.

En síntesis, el filósofo, consciente de los límites de la escritura, por un lado se impone cautelas a la hora de comunicar las cosas de mayor valor, y por el otro, al ser un gran “dramaturgo”, llega a comunicar sólo lo que es necesario para alcanzar el objetivo que él se propone. En este sentido, juega con la inteligencia del lector, a la que provoca con técnicas cada vez más complicadas (la técnica de la remisión, las afirmaciones lagunosas, los diálogos interrumpidos, etc., etc.), señalando cuestiones y dejándolas luego para la reflexión ulterior del interesado. En esto el Autor se confirma como alumno de Sócrates, que se comporta en relación a lo escrito con la misma

¹⁹ La referencia es a Homero, *Iliada* VIII, 360; XII, 234.

actitud educativa de su maestro.

Sobre esta base *textual* podemos comprender de qué manera *Platón escribió sobre filosofía para aquellos que “siguen sus huellas”*: él quiere ayudar socráticamente al crecimiento del discípulo; por lo tanto, su “enseñanza” se aproxima a lo verdadero sin revelarlo, comunica informaciones verdaderas que no son *tout court* la verdad, pero exigen una elaboración posterior por parte del lector sobre la base de las *pocas indicaciones necesarias provistas por el texto*. Por esto los diálogos platónicos delinean una suerte de recorrido, una progresión desde diálogos muy simples hacia aquellos cada vez más difíciles; es decir, tienen un camino protréptico que hace crecer al lector paso a paso, poniéndolo en condiciones de afrontar temas de profundidad y dificultad crecientes. En efecto, las *cosas de mayor valor* se modifican según el contexto, según la sucesión de los diálogos y/o del tipo de lector al que tendencialmente se dirigen.

En síntesis, en este proceso de aproximación, *la filosofía platónica es escrita y no escrita a la vez*: nunca tenemos una verdadera y propia *exposición* ni siquiera de aquellas tesis aceptadas universalmente, como la teoría de las Ideas. En este sentido, Platón *no escribió* su filosofía, lo que vale sobre todo para los Principios supremos, tal como él mismo declara en la *Carta Séptima*:

no hay ni habrá nunca una obra mía escrita sobre estos temas
(οὐκ οὐν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε
γένηται). (*Carta Séptima*, 341C4-5)

De todos modos, él escribió, y mucho, de filosofía, *con alusiones y revelaciones crecientes*, en total coherencia con su impostación educativa. Encontramos al comienzo diálogos poco complejos, es decir, *ofrecidos a diversos tipos de lectores, incluidos aquellos que no están técnicamente interesados por la filosofía*; luego los diálogos se vuelven más articulados y complejos, pero muy bellos y con tratamiento artístico, es decir, ofrecidos a un público amplio: un literato lee con verdadero interés textos como el *Simposio*, el *Fedón*, etc.; finalmente, los diálogos se vuelven más complicados y mucho menos bellos, dirigidos evidentemente cada vez más a un lector filósofo, capaz de afrontar *una exposición más especializada y más próxima al cora-*

zón teórico del sistema. Y como buen maestro, Platón lo declara explícitamente en el *Político*, subrayando que la extensión de una reflexión filosófica debe ser adecuada no tanto a la dimensión estética sino a su *función educativa*:

porque de ningún modo necesitaremos de una longitud proporcionada al placer, salvo de manera accesoria. En cuanto a la búsqueda de aquello que nos hemos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más fácil es algo que el lógos nos aconseja tener como cosa secundaria y no como principal y, por el contrario, estimar mucho más y ante todo al método mismo que nos permite dividir según las Ideas (τοῦ κατ' εἶδη δυνατόν εἶναι διαίρειν); asimismo, cultivar también aquel discurso que, aunque sea larguísimo, vuelve a quien lo escucha más inventivo, y no afligirse en lo más mínimo por su longitud, como tampoco si fuese más breve. (*Político*, 286D4-E3)

Por lo tanto, hay que evaluar una exposición filosófica respecto de tres posibles referentes: el placer, que debe ser considerado accesorio, la elegancia del procedimiento, que se aprecia como segundo dato, el aprendizaje de la dialéctica, es decir, de la filosofía, que es el auténtico fin. Esta clara taxonomía nos permite comprender cómo es posible que el autor de diálogos bellísimos como el *Parménides* haya terminado por escribir obras de toda otra índole, como el *Político* o el *Timeo*.

Tras haber hecho muchas afirmaciones sin una adecuada demostración, cierro recordando al menos uno de tantos juegos que analicé en mis estudios, eligiéndolo porque es particularmente importante, ya que concierne precisamente el tema central de la verdad. Estamos en las *Leyes*, el último diálogo de Platón: allí se nos propone

llevar una vida conforme a la naturaleza por la que somos la mayor parte del tiempo *marionetas*, aunque participando de la verdad en algunas pequeñas cosas. (804B2-4)

Y en el mismo diálogo Platón dice:

Stylos. 2021; 30 (30); pp. 56-80; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

La verdad (ἀλήθεια) gobierna todos los bienes de los dioses y todos los de los hombres: de ella debe participar directamente desde el principio el que va a llegar a ser bienaventurado y feliz, para vivir la mayor parte del tiempo *en la verdad* (ἀληθείς). (730C1-4)

Por lo tanto, *desde un cierto punto de vista* no participamos de la verdad, *desde otro punto de vista* debemos vivir en la verdad durante casi toda la vida. Afortunadamente, en este caso –nos encontramos en la última obra de Platón– el Autor clarifica su tipo de enfoque. El Ateniense, tras haber sostenido esa valoración negativa de los seres humanos recién citada, se justifica:

No te sorprendas, Megilo, sino ten condescendencia conmigo, pues mis palabras estaban bajo la impresión de mi contemplación de la divinidad en ese momento. Que no sea entonces de poco valor nuestra raza, si a ti, amigo, te parece digna de alguna seriedad. (804B7-C1)

Se puede expresar un juicio *desde el punto de vista divino* y otro *desde el punto de vista humano*, con resultados obviamente diversos. Es un ejemplo de esa actitud filosófica que nosotros, los de la “Escuela de Macerata”, hemos denominado *multifocal approach*. Pero esto ya es un discurso ulterior, que clarificaremos en otra ocasión.^{20 1}

²⁰ Para quien quisiera conocer tal visión polivalente, que no es exclusiva de Platón, cf. CATTANEL, FERMANI, MIGLIORI (2016). Los ensayos allí incluidos son: A. FERMANI, *The Multifocal Approach as an Assumption of the Complexity of Reality: a Few Introductory Insights*; F. EUSTACCHI, *At the Source of the Multifocal Approach: Relations in the Sophistic Context*; A. FERMANI, *Man is Unhappy in Many Ways. Some Examples of the Multifocal Approach Inside the Platonic Reflection*; M. MIGLIORI, *Plato: a Nascent Theory of Complexity*; L. PALPACELLI, *The Multifocal Approach in Metaphysics V*; A. FERMANI, *Some Examples of the Multifocal Approach in Aristotle's Ethics*; L. PALPACELLI, *Time and the Stars: Two Examples of Multifocal Approach in Aristotle's Works on Physics*; E. CATTANEL, *In Conclusion*. Cf. también mis artículos MIGLIORI (2018: 779-788); MIGLIORI (2018: 35-52); MIGLIORI (2017: 187-207), ahora también en MIGLIORI (2020: 113-133); versión italiana en MIGLIORI (2019: 539-567); MIGLIORI (2020: 101-128). Hemos tratado de verificar esta impostación en una reconstrucción de la historia del pensamiento antiguo: MIGLIORI Y FERMANI (eds.), *Filosofía antigua Una prospettiva multifocale*, Scholé, Brescia. 2020 (con trabajos

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CATTANEI, E.; FERMANI, A.; MIGLIORI, M. (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.
- SEDLEY, D. *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press, 2004, aquí citado según la traducción italiana di M. Cannarsa: *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 2011.
- MIGLIORI, M. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. 2 vol., Brescia: Morcelliana, 2013.
- MIGLIORI, M., *Platone*, Brescia: Els La Scuola, 2017.
- MIGLIORI, M., “Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2018 110.4: 779-788.
- MIGLIORI, M. “The Multifocal Approach: The Statesman as the Key to Plato's Political Philosophy”, 35-52. En BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin - Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2018.
- MIGLIORI, M., “A Hermeneutic Paradigm for the History of Ancient Philosophy: the Multifocal Approach”, *Giornale di Metafisica*, 2017 39: 187-207.
- MIGLIORI, M., *Lifelong Studies in Love WITH PLATO*, Baden-Baden: Academia Verlag, 2020.
- MIGLIORI, M., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Pistoia: Petite Plaisance, 2019.

de I. S. Brumana, L. Cardullo, Fr. Eustacchi, A. Fermani, L. Grecchi, R. Medda, M. Migliori, L. Palpacelli, R. Radice), Acerca de este concepto de multi-focalidad, el grupo de helenistas de Macerata está trabajando desde hace tiempo, incluso por fuera del propio ámbito disciplinario. Hemos organizado un Primer Encuentro de estudio internaciona e interdisciplinario: «La realtà ama nascondersi? Il *multifocal approach* come valorizzazione dei profili “visibili” e “invisibili” di una realtà complessa», que tuvo lugar en Macerata del 28 de febrero al 3 marzo de 2018. Una primera colección de ensayos con contribuciones de historia de la filosofía antigua, pero también de estudiosos de otras áreas científicas, como derecho procesual, farmacología, informática, literatura griega, sociología, márketing, etc. Y ha sido publicada en MIGLIORI (ed.) (2020:3-237). Una segunda colección, asimismo muy variada (pero también con ensayos de filosofía antigua) está en proceso de publicación y se lanzará con el próximo fascículo de *Humanitas* 2022.

- MIGLIORI, M., “*Un approccio multifocale alla metafisica di Platón*”, 101-128.
En DE SIMONE, P. - GATTI, M. L. (eds.), *Interpretare Platón, Saggi di filosofia antica*, Milano: Vita e Pensiero, 2020.
- MIGLIORI, M.; FERMANI, A. (eds.), *Filosofía antica Una prospettiva multifocale*, Brescia. Scholé, 2020.
- MIGLIORI, M. (ed.), “Il pensiero multifocale”, *Humanitas* 2020, 1/2: 3-237.
- WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality*, New York: Free Press, 1979.

¹ Trad. al español de I. Costa. Los pasajes de texto platónico retoman las traducciones reconocidas en español (*Apología de Sócrates y Critón*, de C. Eggers Lan; *Gorgias, Fedro y Político*, de M. I. Santa Cruz; *Teeteto*, de M. Boeri; *Protágoras*, de M. Divenosa; *Fedón*, de A. Vigo; *Sofista*, de N. Cordero; *Leyes*, de F. Lisi; *Carta Séptima*, de J. Zaragoza), con ligeras modificaciones, según la comprensión del texto griego que propone en cada caso el autor.