



Jeannet UGALDE QUINTANA (dir.), *La interpretación alemana de Platón*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores / UNAM, 2019, 299p., ISBN: 978-607-8636-39-6

Mario DÍAZ DOMÍNGUEZ¹

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.
hegeliano.mdd@gmail.com

URL : <https://www.unilim.fr/flammme/851>

Licence : CC BY-NC-SA 4.0 International

Resumen: La filosofía tiene como una de sus tareas hacernos ver el mundo y a nosotros mismos de una manera radical y distinta, lo cual permita comprender la singularidad de nuestro hábitat pero también la pertenencia a un orden universal. De esta manera, el libro *La interpretación alemana de Platón* nos ofrece distintos horizontes de penetración al pensamiento platónico, que van desde lo metafísico hasta lo lógico, lo gnoseológico, lo estético e incluso lo político. La dimensión alemana de este texto nos muestra la articulación de la pluralidad interpretativa acerca de Platón. Así, este libro forma parte de la importante lista de textos que habremos de consultar para ampliar nuestra comprensión interpretativa sobre Platón y tener un diálogo con él desde lo todavía no dicho.

Palabras clave: Platón, interpretación alemana, diálogo, conocimiento, metafísica

Abstract: One of the tasks of philosophy is to make us see the world and ourselves in a radical and different way, something which allows us to understand the uniqueness of our habitat but also our belonging to a universal order. In this way, the book *La interpretación alemana de Platón* offers different horizons of penetration into Platonic thought, ranging from metaphysics to logic, gnoseologic, aesthetics and even politics. The German dimension of this text shows us the articulation of the interpretative plurality about Plato. Thus, this book is part of the important list of texts that need to be consulted in order to broaden our interpretative understanding of Plato and to have a dialogue with him from what has not yet been said.

Keywords: Plato, interpretation, dialogue, knowledge, metaphysics

¹ Doctor en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Las áreas de investigación que cultiva son: metafísica, hermenéutica y fenomenología. Algunas publicaciones son: *Nietzsche, una razón de la sinrazón: voluntad y transformación axiológica*, *La ontología fundamental como apertura hacia un horizonte nuevo de pensar* y *La hermenéutica de Gadamer en el alba del pensar*.

Bastante conocida es la expresión de Alfred North Whitehead, la cual nos dice que toda la filosofía occidental consistiría en una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica (Whitehead, 1979, p. 39). A primera instancia, podemos considerar tal afirmación como una exageración; no obstante, al constatarla frente a la historia de la filosofía, encontramos que el pensamiento platónico ha sido el impulso para muchos filósofos. Observamos un movimiento de la filosofía que, *grosso modo*, lo podemos calificar como « con » Platón y « contra » Platón. Ambas posturas, en muchos casos matizadas, han ampliado el marco de reflexión sobre este filósofo ateniense que vivió entre el 427-347 a.C.

La filosofía de Platón ha sido comprendida desde diferentes puntos de arranque e intencionalidades finales de acuerdo con cada pensador posterior. Por ejemplo, tenemos al Platón de Aristóteles, de Espeusipo, de los estoicos y epicúreos, de escuelas helenísticas. El Platón de Plotino, de un platonismo medio, de un Platón en las escuelas de Siria, Pérgamo, Atenas y Alejandría. También podemos hablar de la recepción de Platón en la Patrística, en la época del Medioevo, en el Renacimiento, la Modernidad y el pensamiento contemporáneo. Hemos escuchado y leído de un Platón místico, analítico, poético, mitológico, etcétera. Confieso que la lista se queda corta, pero no podemos dejar de incluir el importante y relevante trabajo de la Dra. Jeannet Ugalde Quintana, quien es la editora de *La interpretación alemana de Platón*. Su obra se ha inscrito en el devenir de esta gran historia, que no termina con el divino Platón. Lograr ser partícipe de esos flujos y reflujos no es cosa fácil, ni mucho menos ligera, cuando se trata de tematizar el pensamiento de Platón.

El libro de Ugalde Quintana está articulado por catorce temas de investigación regidos por distintos autores. Recordemos que la mejor forma de hacer filosofía es dialogando desde distintos horizontes de comprensión para ampliar el conocimiento de la cosa misma a tratar, generando así una amistad filosófica temática entre los autores. Nada mejor que trabajar a Platón entre amigos de profesión y búsqueda. Ya lo decía Aristóteles en el Libro VIII de su *Ética Nicomaquea* 1155a: « ἀνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἄν ζῆν ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα »² (2012, p. 182).

Sabemos que la mayoría de los filósofos antiguos cultivaban una doble forma de *manifestación* filosófica: lo esotérico y lo exotérico. En este hito se inscribe el primer artículo a cargo del investigador Thomas Alexander Szlezák, quien discute ampliamente con la interpretación de Platón, quizá hegemónica, de Friedrich Schleiermacher. Sabemos que este último tradujo los diálogos de Platón al alemán poniendo de relieve un tipo de lectura que no rebasa la letra escrita. Para el teólogo alemán no es sugerente buscar otro matiz de lectura de orden esotérico, pues este no se apegaría al sentido de la obra escrita y daría paso a interpretaciones vagas y confusas. La sola escritura ya nos dice la verdad del texto. Como buen protestante luterano, Schleiermacher sigue fiel, en este ámbito hermenéutico, a una de las cinco solas: *Sola Scriptura*.

El pensador alemán Szlezák, perteneciente a la Escuela de Tubinga, no está de acuerdo con privilegiar ese modo de lectura de los diálogos platónicos. Su artículo « La imagen moderna de Platón y su origen en Friedrich Schleiermacher », muestra que a partir del pasaje del *Fedro* de Platón 274b-278e la escritura es insuficiente porque está inmóvil y no puede responder a los cuestionamientos sin su autor; la escritura no puede escoger al que tiene comprensión filosófica del que no la tiene; por ende, la escritura queda indefensa y pasiva. Para el doctor Thomas, la figura de Sócrates muestra todo lo contrario a la escritura: « el *logos* vivo y animado (infundido en el alma) de aquel que sabe, es decir, el dialéctico platónico. Este puede responder preguntas,

2 « Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes ». Traducción de Antonio Gómez Robledo.

sabe con quién hablar y con quién permanecer en silencio, y es capaz de defenderse. El trabajo escrito del filósofo es una imagen de su logos oral » (2019, p. 16).

El planteamiento esotérico es una condición de posibilidad para volver a traer a la presencia la Teoría de Principios de Platón explicada únicamente a través de la oralidad, es decir, esotéricamente. La aludida teoría encuentra sus referencias en Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, quienes, a través de ciertos aspectos de sus teorías, se apegaron al Platón oral. Encontramos en la *Física* 209 b11-14 de Aristóteles: “Platón dice en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo ‘participable’ en las llamadas Enseñanzas no escritas” (Aristóteles, 2015, p. 171). Por otra parte, se debe resaltar que la figura del dialéctico no termina de ser clara en la obra escrita de Platón. Se deja entrever que el filósofo reversa sus enseñanzas orales como las más importantes y él elige a quién transmitir las. Los diálogos platónicos sólo serían una *propedéutica* para su filosofía esotérica.

El segundo ensayo, también a cargo del profesor Szlezák, lleva el intítulo « Cómo es que la República de Platón apunta más allá de sí », ahí encontramos una revisión a profundidad sobre la forma de los argumentos y la armonía de los pensamientos, que son la base de la trama en que están los personajes. Desde este matiz, la *República* de Platón cobra momentos en que Sócrates se silencia porque se da cuenta que sus interlocutores no pueden acceder a un ámbito más elevado del pensamiento. Únicamente el *dialéctico* puede llegar a ese nivel de amplitud del pensar filosófico en relación con el alma, con el Bien —que es la Idea de las ideas—, y con la dialéctica que es el camino hacia el Bien.

Sócrates acepta dialogar con ellos porque se percató que desean saber algo de algo; empero, cuando este comienza a plantear un rango más alto del pensar, es decir, que comienza a acercarse a la temática de los principios (*ἀρχαί*), Sócrates prefiere persuadirlos para no seguir con el tema, pues se ha percatado que ellos no lo están siguiendo hasta allí. Ya no se tematiza el Bien en sí mismo ni la verdadera naturaleza del alma ni la composición en sí de la dialéctica. De hecho, el personaje Glaucón acepta el silencio de Sócrates porque se percató que ya no puede seguir. El silencio de Sócrates hace alusión a que hay algo más por decir, pero “lo por decir” depende de la capacidad del interlocutor. Ese silencio apunta a lo esotérico.

El profesor emérito de la Universidad de Tubinga señala con bastante rigor los pasajes de la *República* que remiten a este silenciamiento: 435 c9-d7, 504 a4-b7, 504 c9-d8, 506 c11-e7, 509 c3-10, 532 d6-533 a5, 534 a5-c5; por último, 611 c7, 612 a3-6. En los pasajes se apela a la *vía más larga* que no está en la escritura porque se refiere a la dialéctica oral. Por esta vía larga se llega al Bien. Retomemos una cita que coloca el doctor Thomas comentando a Platón: « Un filósofo que quiere llegar al fin y meta *megiston mathema*, es decir, el más grande objeto de enseñanza debe tomar la vía más larga » (2019, p. 38). La mayoría se queda en la vía corta por la que no se accede a la esencia del Bien y, sólo tenemos un acercamiento por las imágenes del sol, la línea y la caverna. Lo mismo ocurre con los demás pasajes, en los cuales se le pide a Sócrates hablar de la dialéctica y del alma; empero, eso exige la tarea de toda la vida y no puede quedar ceñida al diálogo escrito.

El tercer escrito sigue encabezado por el Thomas Alexander Szlezák, cuyo rubro es « La justificación de Platón acerca de su renuencia filosófica a escribir, en la sección de la Carta séptima de Platón (340b-345c) ». Aquí, el doctor se pronuncia con bastante ahínco sobre los temas que considera más relevantes de Platón, los cuales no están en los diálogos escritos; esto es, la esencia del Bien y su relación con lo Uno y el no desarrollo de la estructura jerárquica de las Ideas. Esto nuevamente da paso a la crucial y devastadora sentencia de Platón recogida en la *Carta Séptima* en la cual el filósofo advierte que, sobre lo verdaderamente filosófico, sobre el verdadero núcleo de su pensamiento no hay ni habrá nunca un escrito.

El autor relaciona en vínculo este anuncio de la *Carta Séptima* con los argumentos del *Fedro* sobre la deficiencia de la escritura y la cita aludida de Aristóteles en *Física*. A continuación, procede a describir la *Carta Séptima* con la intención de mostrar que no todos quieren llevar el ejercicio filosófico hasta sus últimas consecuencias, el cual exige una vida ascética y sobria que está en armonía con la búsqueda de la filosofía. Esto lo podemos constatar cuando pone a prueba a Dionisio para saber si realmente está interesado en la filosofía. « Al ver que la forma en que Platón hace filosofía es demasiado exigente para ellos, tanto intelectual como éticamente, se persuaden a sí mismos que han escuchado lo suficiente y no necesitan más esfuerzos [...] Platón no pasó por todo el programa y Dionisio le pidió que no lo hiciera » (2019, p. 54).

Podemos observar que no todos están de acuerdo en atravesar ese viacrucis del pensar. Para llegar a lo que verdaderamente es, no hay otro camino que con el dolor de parir ideas. Se aprende sufriendo nos dijo el trágico Esquilo. El profesor Thomas quiere hacer hincapié en que la insistencia de Dionisio por hablar con Platón, obedece a que la gran mayoría de la gente era sabedora de que lo más elevado del pensamiento platónico era su filosofía oral, pues allí donde resplandece el rayo, donde ocurre el vértigo, que no puede ser atrapado en palabras escritas.

El cuarto escrito está a cargo de la doctora Jeannet Ugalde Quintana, quien es la editora de este libro. Su título es « El papel de la interpretación aristotélica en la formación de un nuevo paradigma en el estudio de la obra de Platón », el cual pone de manifiesto que las referencias aristotélicas hacen alusión a las enseñanzas no escritas de Platón y pueden servirnos para comprender de una manera más amplia los *Diálogos*. La autora hace un recorrido interesante sobre la postura de Schleiermacher en contra de las dos vías para entender la obra platónica.

A la primera vía se le ha llamado directa, esta señala que no hay unidad de pensamiento entre los *Diálogos*. Schleiermacher desechará inmediatamente dicha tesis, porque él sostiene que los *Diálogos* son como una obra de arte donde cada diálogo está conectado uno con otro. Ninguno está suelto. Los propios *Diálogos* generan el movimiento dialéctico del pensar filosófico. Quien carezca de comprensión se sumará a la vía directa. La segunda vía es llamada indirecta, esta puede subdividirse. Por un lado, se parte de la idea que hay diálogos esotéricos y otros exotéricos; por otra parte, que lo esotérico nos ofrece lo más granado de la filosofía y sólo los discípulos más aptos, como el Estagirita, reciben esta enseñanza. Schleiermacher postula que lo esotérico puede encontrarse en los mismos escritos de Platón. Esotérico significa aquí, el sentido interno de la propia obra. El teólogo alemán rechaza la idea de un esoterismo fuera de la obra porque no hay rastros históricos.

La doctora Ugalde nos dice que es bien sabido que en la antigüedad se cultivaban los dos modos de enseñanza: la exotérica y la esotérica. Es aquí cuando alude a Aristóteles, para demostrar que en la *Metafísica* A, M, N y en la *Física* I-IV quedan transparentes las enseñanzas no escritas y la teoría de los principios:

Aristóteles se refiere al lugar, la *chora* en Platón como lo “participable”, dice que en *Timeo* de Platón refiere a aquello que acoge a la materia y que da lugar a la generación, de tal suerte que es el receptáculo de toda génesis. Sin embargo, el diálogo del *Timeo* no parece ser el único en donde Platón se expresó sobre estas cuestiones, unas líneas más adelante Aristóteles hace una alusión bastante particular a unas llamadas enseñanzas no escritas de Platón, las cuales, a decir por el estagirita, el filósofo ateniense opinó de una manera diferente (2019, p. 71).

De igual manera, la autora expresa que en *Metafísica* libro A resalta lo no escrito por Platón en el ámbito de las matemáticas como intermediarias entre lo sensible y lo inteligible. Por lo tanto, Aristóteles sería una vía indirecta para saber de la teoría de los principios de Platón. Como

podemos ver, se considera esta vía como aquella que nos abre caminos no señalados en la obra escrita por Platón.

El quinto escrito lo realiza el doctor Josu Landa y lleva el título « El extraño curso de Platón sobre el Bien », en este trabajo se nos da a conocer lo que menciona Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, en su obra *Elementa harmonices*. Allí se encuentran comentarios sobre lo que narró el maestro de los que saben en torno al Bien de Platón. En ese curso se menciona que el Bien no se reduce al ámbito ético, sino que encuentra su suelo último en la ontología. De hecho, en la jerarquización de los principios, el Bien tiene parangón con el principio supremo de lo Uno. Esto ya no se armoniza con lo planteado en la *República*; empero, siguiendo al autor de este artículo, esto sería porque en la *República* únicamente se dice lo que es capaz de entender con el que se habla. « Platón sitúa el Bien en los dominios de lo eidético suprasensible y supraético, más allá de lo expuesto en sus Diálogos » (2019, p. 85).

El doctor Josu describe, a través de lo contado por Aristóteles a Aristóxeno, que en la Academia había discusiones y reflexiones sobre ciertos tópicos que no aparecen en los *Diálogos* de Platón. De ahí surge la postura de una línea de pensamiento intra-académica, en la cual se problematizaba el Bien en identidad con lo Uno y el ámbito de los principios. « El Bien aparece como Idea y como Idea suprema, en el orden del discurso público y abierto al que pertenecen los *Diálogos*, mientras que el Uno se asume como el principio primordial, en la esfera de las hipótesis y las tesis manejables en la dinámica interna, reservada, de la Academia » (p. 87).

El autor hace un recorrido por algunos diálogos de Platón y algunas otras obras de otros filósofos como Aristóteles, los estoicos y Plotino para contrastar la manera en que plantean el Bien y lo Uno, mostrando así la discordia entre Principio e Idea. También nos muestra otro gran punto de discusión con el problema de los Números ideales y la entidad de las Ideas. Ahora bien, siguiendo lo comentado por Aristóxeno, lo relevante está en señalar que estas enseñanzas platónicas no escritas acerca del Bien, alteran y modifican en gran medida lo que muchos filósofos han desarrollado en sus planteamientos metafísicos a partir de la concepción del Bien y lo Uno.

Con estos cinco ensayos se cierra la temática de lo esotérico en Platón a partir de la defensa que se hace en la Escuela de Tubinga. Pues los siguientes escritos que reseñaremos plantean diversas temáticas sobre la recepción que ha tenido Platón en otros filósofos de distintas épocas históricas. No obstante, el hilo conductor, que desde el prólogo señala la editora del libro, se continúa de manera coherente para hacer comparecer desde distintos matices la interpretación de la obra de Platón bajo la recepción alemana.

El sexto artículo obedece al intitulado « La discusión entre Platón y Aristóteles sobre el concepto de *phantasia*: *El Sofista* (264b 2), *El Teeteto* (152a-c) y *De Anima III 3* », y es del doctor Jesús Manuel Araiza. Él comienza por recordarnos que Aristóteles mantiene a lo largo de su obra un diálogo con Platón, tal es el caso de la tematización acerca de la *phantasia*. El Estagirita señala que, a partir de dicho concepto, puede construirse una propuesta gnoseológica. Araiza nos muestra el proceder metodológico de Aristóteles, el cual empieza por hacer un recorrido sobre lo que se ha dicho del término referido.

Algunos filósofos pre-platónicos, como Empédocles, habían identificado la percepción sensorial con el pensamiento práctico y el inteligir. Aristóteles no estará de acuerdo con esa tesis pues: « todos los animales participan de la percepción sensorial; en cambio muy pocos participan de la facultad de pensar » (2019, p. 98). No se pone en cuestión la verdad de la percepción sensorial al percibir, pero la intelección puede ser atinada o desatinada. Por lo tanto, no pueden identificarse tales conceptos. Ahora bien, el autor nos comenta que Platón avanza de mejor manera en esta temática porque este sostiene en el diálogo de *El Sofista* que la *phantasia*

es una articulación entre la opinión y la percepción. Además, en el diálogo del *Teeteto* Platón sostendrá que la *phantasia* y la percepción son una misma cosa.

El doctor Jesús Manuel, a lo largo de su escrito, apela a la obra *De Anima III* del Estagirita y va desarrollando los tres hitos que Aristóteles propone, comenzando por explicar que la *phantasia* no es percepción, tampoco opinión y, por consiguiente, tampoco una articulación entre ambos términos, ya que la *phantasia* es un movimiento que se genera a partir de la percepción, siendo semejante a esta, pero no igual a ella. Para desarrollar esta tesis, se nos brinda una aclaración acerca de los objetos sensibles; o sea, tenemos objetos propios, accidentales y comunes. A partir de estos se despierta un modo de percibir; por ende, un movimiento tripartito de la *phantasia*. Además, también se nos explica que la *phantasia* no puede ser tampoco opinión porque si bien es cierto que ambas se mueven en el ámbito de lo verdadero y lo falso, de la opinión se sigue el persuadir y, esto únicamente es posible a través de la palabra. Siendo esto así, la imaginación se da en muchas bestias por la percepción, pero no la opinión porque no hay palabra, ni intención de convencimiento de algo. Por consiguiente, la *phantasia* no es sólo un enlace entre opinión y percepción sensorial como lo postula Platón.

El séptimo ensayo lo realiza el doctor José Manuel Redondo titulado « Platón y el (neo) platonismo: de Grecia a México, pasando por la Alemania de Eduard Zeller ». Este trabajo comienza señalando los diversos mitos que existen acerca de la divinidad de Platón. Uno de ellos es que su madre lo dejó en el monte mientras ella realizaba rituales a Apolo y a las ninfas, a su regreso lo encontró con la boca atestada de miel por las abejas, lo cual era un signo de que lo que saliera de su boca sería un dulcísimo alimento. El autor nos cuenta, apelando al texto anónimo del siglo VI, *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, que Sócrates antes de conocer a Platón, soñó que un polluelo de cisne se posaba en su regazo, crecería y volaría lejos. De hecho, cuando hablaba todos se quedaban hechizados. Esto es relevante porque Platón se nombraba a sí mismo el compañero de los cisnes.

La amplia formación intelectual de Platón y sus diversos viajes son un punto de partida importante para señalar la relación con la religión. A partir de esto, los seguidores de Platón que se autonombraron platónicos están muy lejanos de la concepción que tenemos de él a partir de la modernidad que ha excluido el ámbito religioso. La tesis central del doctor Redondo es que el Platón de la modernidad obedece no a los platónicos de la antigüedad, sino al neoplatonismo. El autor de este texto se remite a las interpretaciones históricas-filosóficas que han planteado Christos Evangeliou, Eduard Zeller y Walter Burkert. A partir de esto nos encontramos, por un lado, con un Platón eurocéntrico; pero también, por otra parte, con un Platón relacionado a culturas orientales.

Los teólogos protestantes del siglo XVIII acuñan el término de neoplatonismo para colocar a Platón con matices de cristianismo, despojando así de la cultura pagana al pensamiento platónico que retoman como forma de vida en relación con tradiciones místicas; lo cual ha generado distorsiones para comprender la piedad y la religión griega. De igual manera, no se acepta la posibilidad de pensar a Platón como un teólogo astral, postura que surge de ciertas interpretaciones no occidentales. José Manuel Redondo dice:

Los griegos no tienen un término equivalente al de la religión como aquel que utilizamos hoy. Lo que ocurre es que todo en la vida griega tiene que ver con la religión, y la religiosidad no implica una esfera radicalmente trascendente, separada de lo natural, de lo mundano y humano, sino que los dioses funcionan más bien como raíces del cosmos, no como entidades completamente externas (2019, p. 121).

Como puede verse, la sugerencia es que el ámbito de la religiosidad es clave de lectura para el pensamiento platónico, región que ha desechado la interpretación moderna de Platón, pero que ha adaptado a su manera el protestantismo alemán. Puede verse que a lo largo de la historia del pensamiento hay muchas maneras de hablar de Platón. Quizá esto mismo refuerce y haga real el sueño de Platón que tuvo antes de su muerte, y que nos cuenta el doctor José: “Platón volaba como un cisne de un árbol a otro causando grandes dificultades a sus seguidores, quienes no podían atraparlo” (p. 110).

El octavo artículo es de la doctora Alicia Montemayor García que tituló « Platón y su obra. Propuesta de recepción y lectura de los *Diálogos* », el cual comienza por mostrarnos que hay diferentes formas de presentar el diálogo, pues este se manifiesta cuando la escritura deja en la periferia la expresión oral. Los primeros diálogos se refieren a la figura del maestro Sócrates, en estos se busca preservar el ideario y enseñanzas del padre perenne de la filosofía por medio del comportamiento o la manera de dialogar. Los *Diálogos* también cumplen una función protréptica que consistía en propagar la enseñanza académica y se podían adherir nuevos discípulos con la finalidad de dedicarse a la filosofía.

En algunos contextos se ha señalado la importancia de los Sofistas para el diálogo persuasivo y la erística. Sin embargo, el diálogo socrático se aleja de esas características, pues su intención última es la virtud, el bien y la verdad, dejando fuera las vanas disputas para el convencimiento particular. Platón enseña que el verdadero diálogo se da entre amigos y, cuando se habla con un sofista se tiene una conversación diferente. Para reforzar esta cuestión, la doctora Alicia cita de manera importante el diálogo del *Menón* 75d: « Ésa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme. Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente en la discusión »(Platón, 2010, p. 491).

Como podemos ver el diálogo en Platón busca que su interlocutor pueda abrir sus horizontes por medio de la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Pues si sólo nos instalamos en las respuestas quedaríamos en el ámbito de lo cerrado; por ende, lo más relevante del diálogo es la pregunta, pues esta mantiene el carácter de lo abierto para que el diálogo no se cierre y quede siempre abierto. Nos dice la autora: « En el caso de Platón, el uso del diálogo nos hace ver una voluntad de no dar punto final a los problemas, lo que implica la posibilidad de seguir explorándolos en el futuro »(2019, p. 137).

La doctora Montemayor señala que los *Diálogos* pueden ser un indicador de las discusiones y las prácticas que se tenían dentro de la Academia de Platón. Quizá sean pedagógicos o introductorios a los grandes temas que se expresaban de manera oral e interna. Los *Diálogos* serían un cierto tipo de guía para no extraviarse en el camino: “Son textos que esconden a su autor, que habla de muchas cosas que no nos son familiares, pero que al mismo tiempo conservan el poder de fascinarnos, por lo que debemos seguirlos interpretando y leyendo” (p. 154).

El noveno artículo está escrito por el doctor Gustavo Leyva y lo tituló « Platón y su recepción en el marco del idealismo alemán (1781-1802) », allí se examinan los impulsos del pensamiento platónico en diferentes ámbitos; *verbi gratia*: un Platón estético (siglo XVIII) que apela al sentimiento y lo sensible basado en los diálogos de *Fedón* y *El Banquete*. Aquí encontramos a Mendelssohn y a Jacobi por nombrar algunos. Tenemos también un Platón que es analizado desde la filología (siglo XIX) a partir del carácter interpretativo de Schleiermacher y Schlegel. Vemos la importancia y la fuerza de Platón en el pensamiento filosófico alemán. Ahora bien, el doctor Leyva plantea tres líneas de análisis para demostrar la relación de Platón con el idealismo alemán: Kant, Hölderlin y Schelling, y Hegel.

La primera línea que remite a Kant, nos señala que este se acerca a Platón a partir de la lectura que hace Jakob Brucker y bajo el horizonte neoplatónico-cristiano. Encontramos primero un carácter positivo, el cual le permite a Kant pensar el planteamiento de la estructura *a priori* de los conceptos, que para Platón emanaban de la razón suprema siendo las *ideas*, en las cuales se encuentra todo lo práctico que es la base de la libertad. Se resalta, como podemos ver, un orden práctico-moral basado en las ideas de la razón. Nos dice el doctor Gustavo Leyva: « su concepción de las *ideas*, de su papel en el proceso de unificación del conocimiento humano y del enlace indisoluble de este con la manera en que la razón puede guiar a la acción humana tanto en el plano de la moral como en el derecho y la política » (2019, p. 167).

El carácter negativo que Kant plantea sobre el influjo de Platón, es debido a la polémica que tiene con Georg Schlosser; a saber, la disputa por la filosofía trascendental. Este plantea que muchos pensadores no han ascendido de la caverna y no pueden mirar de frente al Sol. Kant detecta en estos impulsos un carácter aristocrático, y para él esto es incorrecto, pues su Crítica es un antagonismo a estas posturas de revelaciones superiores. En este aspecto, Kant prefiere el trabajo minucioso y detallado de Aristóteles que la revelación de la contemplación para unos cuantos; pues eso es algo que escapa a la *experiencia*.

La segunda línea es el Platón teológico-estético planteado por Hölderlin y Schelling. El segundo tomará un acercamiento importante al Diálogo del *Ión*, el *Timeo* y el *Menón*. A partir de esas lecturas y la *Crítica del discernimiento de Kant*, se plantea que Schelling abre la puerta para su *Filosofía de la Naturaleza*. Se trata de mostrar la unificación entre el sujeto y el objeto, logrando vencer las filosofías de la escisión. Las ideas platónicas que hacen alusión a lo divino, Schelling las interpreta como aquella región en el que la intelección teórica no tiene jurisprudencia. Esta línea la podemos captar también en Hölderlin, empero con sus amplios matices de distinción. Con el poeta alemán, Platón sería la guía para dar cuenta del quehacer del poeta y la comprensión de la poesía misma. *Fedro* fue un diálogo que influyó notablemente en la obra de Hölderlin *Ensayo sobre las ideas estéticas*; el diálogo de Platón el « Simposio » influyó en su obra *Hyperion*. Hölderlin encuentra en Platón ciertos caminos para llegar a la reconciliación, dejando atrás la fragmentación de la vida, y volver a la ansiada unidad del hombre con el cosmos.

La tercera vía la encontramos con Hegel, aquí el doctor Gustavo Leyva plantea la relevancia del ámbito epistemológico de una manera radical. El escritor de *Phänomenologie des Geistes* tiene un acercamiento muy grande con los griegos y en específico con Platón, a partir de las relaciones colaborativas que tuvo con Schelling. A Hegel le interesa hacerle frente al escepticismo y, encuentra en el diálogo del « Parménides » una forma originaria de presentar el problema de la verdad y el conocimiento. Hegel, hará una lectura *sui generis* de ese diálogo que se contrapone a la herencia del neoplatonismo.

El décimo trabajo de este libro es « Finalidad y belleza, la herencia platónica en la filosofía de la belleza de Kant », a cargo del doctor Juan Carlos Mansur Garda, quien parte de la idea platónica de pensar el orden cósmico no de manera laberíntica, sino más bien como la morada bella y habitable. Podemos ver en esa postura kantiana el ideal de la cultura clásica griega: lo bueno y lo bello en todo lo que es. Las reflexiones de Platón sobre el carácter de lo bello han sido el punto de partida de la estética en todo momento filosófico. En Platón encontramos la potencia del pensamiento metafísico y cosmológico de la belleza, lo cual influye en el idealismo trascendental de Kant. Esto lo podemos constatar en *Kritik der Urteilskraft*.

En Kant encontramos que la belleza de la naturaleza es aquello que le confiere unidad e inteligibilidad en su diversidad. Tal sentencia se relaciona en demasía a Platón, cuando este muestra la organización bella del cosmos, a partir de una causa superior que la organiza. Nos explica el doctor Mansur, siguiendo el *Timeo*, que el Demiurgo es la causa eficiente que

organiza el cosmos bello, imitando y participando del arquetipo general que son las ideas eternas y bellas. Si esto es así, se nos otorga el contenido metafísico y epistemológico de la belleza. Desde un primer análisis nos damos cuenta de que el entendimiento es limitado; además, encontramos que hay una inteligencia divina que es ilimitada y creadora. Por consiguiente, nuestro intelecto no tiene conocimiento de lo real en tanto real; por lo tanto, tiene que plantear un supuesto metafísico. Puede verse que Kant no se aleja de que hay una organización en el cosmos que tiende hacia el bien y a la perfección, sólo que el autor de *Kritik der Urteilskraft* trata de partir de la experiencia sensible hacia una elaboración crítica que otorgue condiciones de posibilidad en la afirmación de que el mundo es bello.

El undécimo artículo de este libro lleva el intítulo « Mito, parábola y diálogo. Aspectos interpretativos en la lectura heideggeriana de Platón », del doctor Ángel Xolocotzi Yáñez. En este trabajo se desarrollan dos temas de suma importancia para mostrar el vínculo que tiene el pensamiento de Heidegger con Platón. En un primer punto, se trata de la relación que hay entre teoría y *praxis* manifestada en el ámbito de lo político; en un segundo punto, se trata de la importancia que tiene el estilo de escritura para el pensamiento filosófico. El estilo es aquello que se busca sin cesar para poder indicar de manera más adecuada lo que se quiere decir.

Para desarrollar el primer hito, el doctor Xolocotzi se remite a la GA 28 del filósofo de la Selva Negra, quien parte con la siguiente cita: « lo esencial no se halla en lo que se dice, sino en lo que se calla » (Heidegger, 1997, p. 354). Como puede verse, lo no expresado tiene más efectos que lo expresado en el pensamiento, pues eso mismo nos orilla a pensar de una manera más radical. Por tal motivo, Platón es uno de esos filósofos que condicionarán el quehacer filosófico de Martin Heidegger. Esto puede verse en el transcurso de la década de 1923 cuando el autor de *Sein und Zeit* aborda con gran intensidad a Platón en la lección sobre el *Sofista*. Es significativo señalar que este periodo tuvo gran influencia en el sombrío pasaje político de Heidegger en 1933.

A través de lo que Heidegger llamó *Metafísica del Dasein*, se realiza una interpretación sobre el mito de la caverna de Platón. Se trata de indicar que la esencia propia de lo teórico es la *praxis* más elevada. Desde el pensamiento griego no son ámbitos escindidos, sino unidad que nos puede conducir a un cierto tipo de liberación; lo cual mostraría la necesidad de la filosofía y su surgimiento. Esta liberación consiste en un llegar a la verdad. Empero, la comprensión de esto sólo ocurre en el *Dasein* y este debe hacerse responsable de esa experiencia. Esto explicaría el motivo del por qué se regresa a la caverna y no se queda el pensador en solitario ante la contemplación de la verdad. El autor de este artículo nos comenta que a partir de ello, es posible pensar la experiencia preteórica de la vida fáctica como suelo último de la teoría y la *praxis*.

El desarrollo del segundo hito, tiene que ver con la manera en que el pensamiento filosófico es plasmado a través del estilo de escritura. El doctor Xolocotzi se remite a algunos diálogos que escribió Heidegger en el tomo 77 GA. En esta forma de escribir, el filósofo del ser encuentra un mejor escenario para el preguntar y el decir. « El estilo no es un asunto secundario sino aquello que expresa como tal la forma del decir y escribir del ente que tematiza y que nombramos autor » (2019, p. 232). El estilo se rige por el pensar, ya que da forma al contenido. Encontrar la forma de decir, acoplada al modo en cómo se quiere filosofar, se ve magníficamente en Platón. El doctor Ángel constata esto trayendo una cita de la obra de Heidegger *Alma mía*: « Repentinamente hallé un modo de decir al que no me había atrevido por el peligro de la imitación exterior de los *Diálogos* platónicos. Escribo un diálogo [...] todo fluye ahí de modo sencillo y libre » (Heidegger, 2008, p. 235).

El duodécimo ensayo de este libro fue escrito por la doctora Consuelo González Cruz, el cual se titula «Portando el sol en la mirada. El *a priori* heideggeriano a la luz de Platón», aquí da cuenta de la importante actitud crítica que tiene Heidegger con la tradición filosófica; a saber,

con el padre de la metafísica: Platón. Una vez señalado esto, la autora hace una interpretación heideggeriana acerca de la parábola de la caverna en cuatro niveles: a) el ámbito de las sombras que se toman por verdad; b) la liberación dolorosa y súbita que implica y exige el dolor de captar la luz, pero es tan complicado que se regresa a las sombras; c) una liberación violenta que consiste en ser arrastrado a la luz y ver gradualmente con nitidez; habituándose hasta ver el Sol mismo; y, d) el regreso al lugar inicial.

La doctora Consuelo hace un detenimiento extenso sobre la similitud que tiene el *Dasein* con esos momentos de la caverna. Allí resalta la lucha a muerte que enfrenta el liberado en la caverna; una guerra entre el ocultamiento y el desocultamiento de la verdad. La autora hace comparecer que la liberación violenta es aquella que nos provoca vértigo cuando nos saca de nuestra cotidianidad. La parábola de la caverna puede ser interpretada como la búsqueda del *a priori* y las características del método fenomenológico. Para la autora, Platón está de manera nuclear en *Ser y Tiempo* como en otras obras. « Al final de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1975), igual que Platón en su parábola, Heidegger inicia un recorrido que lo llevará de la luz inicial a la fuente de luz misma, apuntando a alcanzar el principio de los principios, el bien (tiempo) »(2019, p. 240).

El problema acerca de la esencia de la verdad es un hito importante en este artículo, porque Heidegger insiste en decir que Platón deja una ambigüedad clave entre la verdad como adecuación a la cosa (*orthotés*) y la verdad comprendida como *alétheia* (desocultamiento). No obstante, a pesar de esa ambigüedad, el filósofo de la Selva Negra considera que la tradición ha resaltado más el ámbito del *orthotés*, el cual ha generado el tránsito a la representación subjetiva. La lucha de Heidegger es contra ese camino, porque para él la verdad es este desocultamiento que parte de las sombras para ir a la luz y volver a las sombras. Nos dice la doctora González: « Es preciso poseer el rayo de luz en la mirada para poder distinguir la luz en las sombras, y ver las sombras en tanto tales » (p. 254).

El decimotercero ensayo lleva el rubro « Naturaleza, génesis y evolución de la dialéctica platónica en la lectura gadameriana del sofista », de la doctora María Teresa Padilla Longoria, en el cual se da cuenta y razón sobre un escrito de Hans-Georg Gadamer ubicado en la *Gesammelte Werke 7, Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im Sophistes*. En este texto, Gadamer hace un análisis hermenéutico sobre el *Diálogo* del Sofista de Platón con muchas diferencias comparativas ante el trabajo realizado por Heidegger, este redujo significativamente el ámbito de la idea y la cuestión del ser y *λόγος*. Así, que el *Sofista* es un diálogo dialéctico, nos dice el escritor de *Wahrheit und Methode*.

El padre de la hermenéutica filosófica nos muestra que en el diálogo referido se hace una *diairesis* (distinción) entre el sofista y el dialéctico filósofo. Tal diferencia únicamente puede ser captada en la medida en que el diálogo se va desplegando, pues de esta manera queda al descubierto el tipo de pensar y la intención de hablar de cada uno de ellos. El sofista queda como aquel que cree poseer todo el conocimiento, este desarrolla contradicciones, confunde y refuta a su interlocutor. Ahora bien, el dialéctico filósofo es aquel que sabe que se filosofa porque no se tiene la verdad, es decir, que conoce los límites de su saber. Por lo tanto, la filosofía no consiste solamente en el carácter argumentativo, sino en el doloroso esfuerzo de la pregunta y la respuesta por buscar la verdad.

La doctora Padilla nos dice que Gadamer ofrece una comprensión acerca del movimiento de la filosofía en el propio diálogo que va de las opiniones hacia el *λόγος*. Al contrario de la sofística que se centra en la oscuridad del no-ser. La filosofía es dialéctica, ya que son términos intercambiables. En su desenvolvimiento implica diálogo filosófico, busca desinteresadamente la verdad y se muestra que a la dialéctica le es inseparable la aporía zetética, la hipótesis y la prueba. Cabe aclarar que los dos últimos puntos no se refieren al carácter cientificista, sino a la

problematización de algún tema en el diálogo filosófico, el cual hace que se liberen los interlocutores de sus primeras opiniones acerca del mismo. Por consiguiente, el filósofo es un dialéctico y el sofista no.

El decimocuarto artículo es el último trabajo de este libro y es intitulado “Arendt sobre la noción de autoridad en Platón”, a cargo del doctor Luis Gerena Carillo. La intencionalidad de este escrito consiste en plantear la postura política de Arendt sobre la *República* de Platón, que tiene como base la noción de autoridad. Arendt plantea que en Platón hay una dicotomía en el ámbito político: gobernar y ser gobernado. Esta dicotomía no debe ser causa de la pérdida de la libertad. Se deriva, entonces, la distinción entre autoridad y autoritarismo. La primera gobierna respetando la libertad del gobernado, empero la segunda gobierna eliminando la libertad del gobernado.

El doctor Gerena divide su trabajo en tres partes: a) La ciudad antes de la guerra, b) Los socráticos y la ciudad del siglo IV, y c) La interpretación de Arendt sobre la autoridad en el caso de Platón. El primer momento rescata la idea de *polis* como un espacio abierto para la acción que es posible frente al otro. La *polis* es el ámbito de lo común y lo público siendo el espacio de los hombres libres. La segunda parte nos dice que hay una reconfiguración de la vida política en el siglo IV a.C., que implica la idea que tienen los ciudadanos acerca de la ciudad. « Los ciudadanos no buscan más que la satisfacción de deseos, ya no es un espacio para la expresión de la libertad » (2019, p. 281). En ese ámbito se considera que sólo la filosofía nos puede hacer libres. La tercera parte es la crítica que Arendt realizó a Platón, la cual consiste en que el filósofo ateniense basó la autoridad en la reflexión metafísica de las *ideas* y esto elimina la pluralidad de matices en torno al ámbito político. De esta manera, la libertad sólo es a partir del conocimiento del filósofo, dejando a los demás en la *doxa*. Esta es una postura riesgosa porque puede surgir la posibilidad de violencia de parte del filósofo al querer perfeccionar a los ciudadanos.

Como consideraciones finales, quiero señalar que después de describir todos estos artículos que constituyen el libro *La interpretación alemana de Platón* de la editora Jeannet Ugalde Quintana, se muestra que Platón se dice de muchas maneras. A mi juicio, la inagotabilidad del pensamiento platónico está presente en este texto. Este carácter infinito es la esencia misma del diálogo filosófico. Con justa razón, Gadamer señala que Platón es un clásico en la medida en que es capaz de interpelar a cualquier época histórica de distintos modos. Considero que el libro editado por la doctora Ugalde cumple con la exigencia filosófica de hacer pensar al lector desde distintos matices, haciendo brotar preguntas radicales sobre la manera en que nos acercamos a lectura platónica. Después de una lectura cuidadosa de este texto, tengo la convicción y puedo garantizar que la persona que se acerque a este libro no quedará igual, pues ha sido tocada por las múltiples presencias del divino Platón.

Referencias

Aristóteles, (1983). *Ética Nicomaquea*. UNAM.

Aristóteles, (2015). *Física*. Gredos.

Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Manantial.

Heidegger, M. (1997 [1929]). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Vittorio Klostermann.

Platón. (2010). *Menón*. Gredos.

Whitehead, A. N. (1979, [1929]). *Process and Reality*. Free Press.