

EL SÓCRATES PLATÓNICO COMO ETOPEYA
DEL SABER FILOSÓFICO

· *Ariel Vecchio* ·

Ariel Vecchio

Universidad Nacional de San Martín; Universidad de Navarra (España)
Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (UNSAM-CONICET)

El Sócrates platónico como etopeya del saber filosófico

DOI: 10.36446/be.2023.63.316

Resumen

En el marco de los estudios actuales sobre la relación entre teoría y práctica de μίμησις en Platón, el objetivo es indagar la caracterización [ἠθοποιία] platónica de Sócrates. Para tal fin, por un lado, se analiza la tematización de la caracterización en los *Progymnasmata* para mostrar su función y el lugar que ocupa Platón en esta tradición. Por otro lado, se estudian algunos pasajes clave de *Apología de Sócrates* y *República* I para echar luz sobre la composición narrativa y, a través de ella, intentar dar cuenta del quehacer filosófico en la caracterización socrática. La hipótesis es que la opción por el diálogo está ligada no solo al modo de comprender, sino también al modo de transmitir el saber filosófico, y que, en tal marco, el personaje de Sócrates encarna un tipo de saber hacer o disposicional. Este tipo de saber no sería reducible a proposiciones, de manera que la opción por el diálogo cumpliría una función no meramente estilística, sino fundamentalmente propedéutico-filosófica.

Palabras clave

Mimesis; Platón; Narratología; *Progymnasmata*; Propedéutica filosófica

Platonic Socrates as an Ethopoeia of Philosophical Knowledge**Abstract**

Within the framework of current studies on the relationship between theory and practice of μίμησις in Plato, the objective is to investigate the Platonic characterization (ἠθοποιία) of Socrates. For this purpose, on the one hand, the thematization of the characterization in the *Progymnasmata* is investigated to show its function and the place that Plato occupies in this tradition. On the other hand, some key passages from *Apology of Socrates* and *Republic* I are analyzed to shed light on the narrative composition and, through it, try to account for the philosophical task in the Socratic characterization. The hypothesis is that the option for dialogue is linked not only to the way of understanding, but also to the way of transmitting philosophical knowledge, and that, in this framework, the character Socrates embodies a type of know-how or dispositional. This type of knowledge would not be reducible to propositions, so that the option for dialogue would not merely fulfill a stylistic function, but mainly a propaedeutic-philosophical one.

Keywords

Mimesis; Plato; Narratology; *Progymnasmata*; Philosophical Propedeutics

Recibido: 27/12/22. Aprobado: 22/02/23.

En buena parte de la tradición filosófica se ha reducido el pensamiento platónico a un conjunto de proposiciones (metafísicas, políticas, éticas, etc.) y relegado el marco narrativo del diálogo a un mero revestimiento exterior.¹ Ahora bien, en las últimas décadas, algunos estudios han puesto especial énfasis en la dialéctica platónica² y su relación con la forma dialogada de su obra. Este modo de leer a Platón es, como afirma Hans-Georg Gadamer ([1934] 1991: 87), una herencia del romanticismo alemán, en donde se vio en Platón un ejemplo del ideal poético griego enrolado en Homero y los dramaturgos.³ Como veremos, esta tradición hermenéutica tiene su antecedente más originario en los *Progymnasmata*, puntualmente en la capacidad atribuida en ellos a Platón para componer personajes. Esta ponderación de la composición platónica podría ser mayormente entendida

¹ Sobre el pensamiento platónico y la forma dialogada, véase Vallejo Campos (2017b: 167 ss.), donde se expone abundante bibliografía secundaria. Para la distinción de dos lecturas sobre los textos platónicos, la doctrinal y la no doctrinal, véase Cotton (2014: 23 ss.).

² Sobre la dialéctica platónica, puede consultarse Goldschmidt 1947 y 1970; también el análisis no proposicionalista de González (1998: 209 ss.), además Fronterotta 2011 y, en línea con nuestra propuesta, que conjuga un análisis de teoría y práctica platónica, Vallejo Campos 2020.

³ En ello también radica la dificultad para interpretar la crítica de Platón a los poetas. El propio Gadamer sostiene: “pero igualmente poco puede ayudar a la comprensión el que se presuponga a Platón como el metafísico de la teoría de las Ideas y se demuestre entonces que su crítica a los poetas deriva como consecuente de sus supuestos ontológicos fundamentales” ([1934] 1991: 92).

con la ayuda de herramientas narratológicas,⁴ que contribuyan a analizar cada uno de los diálogos y las conexiones intertextuales.⁵ En esta línea Pedro Bádenas de la Peña afirma:

...podrá llegarse a una mejor comprensión del contenido a través de un análisis formal. Esto no supone que todo deba reducirse a mera forma, ya que no tendría razón de ser un signo, cualquiera fuera su categoría, sin un contenido.⁶ (1984: 7)

Por su parte, Harald Haarmann sostiene:

Platón no solo fue un destacado intelectual, sino también un maestro del cambio intencional de identidad. Empleó una estrategia excepcional para captar la atención de su audiencia e introducirla en su mundo de ideas. En sus diálogos, Platón nunca aparece bajo su propia identidad, como Platón, sino que adopta la identidad de su venerado mentor, Sócrates. Las ideas de Platón nos han llegado exclusivamente a través de las palabras de Sócrates, por lo que no sabemos cuáles son las afirmaciones propias de Sócrates y cuáles son las afirmaciones de Platón. (2017: 33)

⁴ Para un ejemplo interesante de aplicación narratológica sobre textos clásicos, véase Grethlein y Rengakos 2009 o De Jong *et al.* 2004, en especial el capítulo de Morgan (2004), dedicado a Platón. Para la terminología narratológica, véase Fludernik (2009: 7 y ss.). Para la relación de personajes, sus transformaciones en tales relaciones y su función, véase Todorov (1966: 133-135).

⁵ En este sentido Blondell afirma: “Por tanto, procederé asumiendo la primacía hermenéutica de la obra individual, pero al mismo tiempo intentaré seguir los indicadores textuales propios de Platón que señalen la importancia relativa de los temas compartidos y los vínculos aparentes con otros diálogos” (2002: 6). Salvo indicación contraria en las referencias o en nota al pie, la traducción de los pasajes de la bibliografía crítica corresponde al autor.

⁶ Para la estructura del diálogo, véase Casertano 2000.

En un marco más amplio, Koen De Temmerman (2010) ha puesto en claro que la conceptualización de carácter y caracterización en los antiguos tratados retóricos puede servir como una herramienta hermenéutica para el análisis de la narrativa antigua. Basándose en los *Progymnasmata* (o la teoría retórica griega imperial), estudia una serie de *loci* retóricos y de técnicas de representación de personajes⁷ para un posible análisis textual. Esto se vincula con que uno de los puntos principales de los *Progymnasmata* es que permiten acercarnos al estado de consciencia de la técnica de la composición en la antigüedad y, en nuestro caso, de la *etopeya* [ἠθοποιία]. Pueden servir como un enclave para la interpretación de la narrativa antigua y, en especial, de Platón, cuyos diálogos han sido considerados desde antiguo como composición mimética (véase Aristóteles, *Poet.* 1447b10 ss.). En otras palabras, consideramos que la caracterización en estos tratados retóricos puede servir como una vía hermenéutica para el análisis textual de la caracterización socrática en los diálogos platónicos. En esta línea, la *ἠθοποιία* es una herramienta textual útil para contribuir a la interpretación de la filosofía platónica, en especial para la línea hermenéutica que pondera el uso del diálogo y su vínculo con la dialéctica platónica, a saber: los textos de Wolfgang Wieland (1999), William Johnson (1998), Francisco González (1998), Alejandro Vigo (2001), Ruby Blondell (2002), Kthryn Morgan (2004) y, entre otros, Anne Cotton (2014). En lo que sigue, entonces, intentamos conectar puntualmente la tematización de la *etopeya* en la fuente mencionada con algunos pasajes platónicos para dejar abierta una veta hermenéutica textual más extensa y detallada.

⁷ Para un análisis de la tradición retórica, véase Kennedy 1999. De Temmerman (2010: 24) afirma que, si bien Kennedy identifica con razón la “literalización” de la retórica, la manifestación creciente de la retórica antigua como un *ars scribendi* puede describirse igualmente como la “retorización” de la literatura.

Ahora bien, como es sabido, en el momento de tematizar la λέξις de los poetas y mitólogos, Platón afirma que lo que ellos ejecutan es una διήγησις de determinado marco temporal (pasado, presente o futuro; Rep. 392c-8b).⁸ A partir de esto, en Rep. 392c-8b –marco descriptivo– y 394d-8b –marco prescriptivo–, Platón no solo no elimina la posibilidad del uso de μίμησις como modo de apropiarse y encarnar la palabra, sino que apuesta por un uso normado de la misma. Esto se debe al poder de interiorización propio de la μίμησις y su capacidad de ser una vía de acceso a un tipo de saber no temático –por ejemplo, acostumbrar a los niños a la tendencia y al trato con las cosas bellas antes de obtener el λόγος–. Si cotejamos, en un punto de mira amplio, esta clasificación con los recursos platónicos de composición, bien vistas las cosas, tendríamos:

Tipología diegética (descripción, Rep. 392c-4c, y normativa, Rep. 394d-8b)				
simple voz				
mímesis	1. teoría	1.1. crítica	malos patrones	- producción de hábitos - interiorización de conductas (poeta, quien representa y espectador)
		1.2. aceptación	buenos patrones	
	2. práctica	Platón emplea abundancia de recursos con relación a 1.		
mixta				

En un excelente análisis de *República* II y III, que conjuga la teoría y práctica de la narrativa en Platón, Stephen Halliwell (2009) pone en claro que hay una brecha entre el procedimiento y las propuestas de Sócrates sobre la διήγησις, particularmente sobre la μίμησις, y las propias prácticas generales de Platón como escritor de obras miméticas: el Sócrates platónico de *República* guarda silencio sobre algunas de las cosas más distintivas de la obra de su propio autor (véase Allen 2013).

Halliwell se ocupa de algunos de los problemas planteados por la clasificación de Sócrates de la διήγησις simple, mimética y compuesta (Rep. 392c-8b) y, a su vez, la contrapone al pasaje 394d ss. En tal marco, utiliza estos problemas como punto de referencia para algunas comparaciones con las prácticas de escritura más amplias de Platón. A partir de esto, sostiene que toma a Platón como autor del texto, en lugar de equiparar la voz de algún personaje a la de él (véase Morgan 2004). En resumen, intenta mostrar que en el primer contexto hay una descripción de modos diegéticos, en cambio en el segundo hay una orientación normativa por el efecto psicológico de cierta narración. A su vez, en el primer contexto, donde los intérpretes consideran que está la forma embrionaria de una teoría narrativa, sostiene

⁸ Genette (1966: 153 y 155) no está en lo cierto cuando contrapone λέξις a λόγος en *República*. En tal marco, el λόγος se compone de las cosas que se deben decir y cómo se deben decir. Esta última es la λέξις y en tal marco aparece el análisis de μίμησις. En este sentido, también es un error habitual contraponer διήγησις y μίμησις. Genette afirma: “La clasificación de Aristóteles, a primera vista, es completamente diferente, ya que reduce toda la poesía a la imitación, distinguiendo solo dos modos de imitación: el directo, que es lo que Platón denomina propiamente como imitación, y el narrativo, al que Platón, al igual que Aristóteles, denomina diégesis” (1966: 153). La μίμησις es una λέξις de la διήγησις, es la λέξις diegética mimética, las otras son una λέξις diegética simple y otra λέξις diegética mixta. Es decir, son todos modos de διήγησις; entonces, si se contraponen, lo hacen dentro del género diegético. En este sentido, Gaudreault pone el acento en que “La interpretación común de las categorías de la mímesis y la diégesis como una dicotomía conceptual es probablemente incorrecta” (1989: 82).

que en realidad se hace una presentación teórica incompleta en comparación con la práctica narrativa propia de Platón. De manera que concluye que en Rep. III 392c-8b:

- i) No existe una teoría de la narrativa totalmente integrada.
- ii) No hay “teoría narrativa platónica” en sentido estricto.
- iii) El interés de Platón por la narratología no radica en la posibilidad de sistematizar una teoría.

Antes bien, se encuentra en el desafío de llegar a un acuerdo con el contrapunto entre las posibilidades de “teoría” y “práctica” en el tejido de las propias obras y con los enigmas no resueltos a los que da lugar este contrapunto.

Blondell (2002) sostiene que a pesar de la profunda sospecha sobre la imitación que impregna en general las obras de Platón, la imitación estructural podría ponerse en práctica para fomentar en los lectores una forma de aprendizaje activa y comprometida. En este sentido, podemos decir que la configuración mimética de la discusión filosófica requiere de un dominio narrativo amplio y preciso, con especial énfasis en cada uno de los personajes, las circunstancias contingentes representadas y el modo específico en el que se desenvuelve cada uno. Al respecto, ya en Diógenes Laercio (III 48 ss.; 2007: 173 ss.) encontramos que, si bien Zenón de Elea fue el primero en escribir diálogos, Platón se lleva el premio mayor por perfeccionar la técnica. Además, afirma que el diálogo se compone a partir de preguntas y respuestas⁹

⁹ Podríamos pensar que el método filosófico de preguntas y respuestas se encuentra plasmado en los diálogos platónicos. De manera que la enseñanza filosófica podría extraerse del nivel representacional antes que del propiamente proposicional. Para un tratamiento de la brevilocuencia socrática, opuesta a la macrología sofístico-retórica, véase Vallejo Campos y Vigo (2017: 114-122). Para el problema platónico de “escribir filosofía”, véase Vegetti (2017: 65 y ss.).

acerca de un tópico filosófico o político con una conveniente caracterización [ἡθοποιία] de los personajes [προσώπων] introducidos y de la composición conforme a su elocución [λέξις] pertinente.¹⁰

Entonces, desde el plano del empleo de la μίμησις, los diálogos pertenecen a un género muy especial y, quizás, por razones históricas no sepamos escribirlos ni leerlos (Koyré 1966: 24-27 y Kahn 2010). Su riqueza literaria es un lugar común para los estudiosos, pero rara vez se sacan conclusiones que tengan importancia filosófica. Ahora bien, desde el plano no proposicional, Vigo (2001) da cuenta de la irreducibilidad del diálogo platónico y advierte sobre la imposibilidad de comprender adecuadamente los escritos de Platón si se los lee al modo de tratados analíticos y, por ende, se reduce la forma a la función de un mero revestimiento exterior. A su vez, sostiene que, en los contextos pragmáticos representados, Sócrates encarna una genuina orientación hacia la verdad, contrastada con la actitud de aquellos que ingresan al diálogo por el deseo de victoria (véase Vigo 2001: 23-24). Esto debe ser ponderado en el marco interpretativo –por ejemplo, metodológicamente debe ser tenido en cuenta al momento de intentar extraer proposiciones de los personajes, incluido el focal, y atribuírsele directamente al autor del texto. En una lectura ya ade-

¹⁰ Kennedy afirma: “Platón es el más grande escritor de prosa griega, un maestro de la estructura, la caracterización y el estilo, así como uno de los pensadores más originales de todos los tiempos; quizás también sea uno de los más peligrosos como influyente «enemigo de la sociedad abierta». Era un consumado retórico y un artista literario de tantas dimensiones que cualquier análisis de su obra probablemente quedará muy lejos de apreciar su pleno significado o arte. Ningún diálogo de Platón está exento de retórica: *República*, *Banquete* y *Menéxeno*, en particular, contienen interesantes aplicaciones de este arte, pero la *Apología* proporciona el mejor ejemplo del orador socrático, y *Gorgias* y *Fedro* discuten más específicamente la naturaleza de la retórica, por lo que la discusión aquí se puede limitar a estas tres obras” (1999: 54). También véase Morgan (2004).

lantada por Hegel en sus lecciones sobre filosofía, y en términos actuales de Blondell (2002: 3), ninguna interpretación sobre Platón que descuide las características “literarias” o no argumentativas de la forma de diálogo puede considerarse filosóficamente adecuada.

Dicho esto, el objetivo general del escrito es continuar con estas indagaciones sobre teoría y práctica de μίμησις en Platón, en este caso en lo tocante a la opción por el marco narrativo mimético, en el cual Platón produce μίμησις de posibles conversaciones de Sócrates en diversos contextos de actuación, con heterogéneos interlocutores y sobre diversas temáticas –todo esto también creado por él en vistas a determinado fin. A partir de lo afirmado, el objetivo particular es indagar mínimamente la caracterización [ἡθοποιία] platónica de Sócrates en algunos pasajes clave de *Apología* y *República* I para echar luz sobre el vínculo entre su composición narrativa, μίμησις, y, a través de ella, intentar dar cuenta del quehacer filosófico.

La hipótesis es que la opción del diálogo está ligada no solo al modo de comprender, sino también al modo de transmitir el saber filosófico, y que, en tal marco, la figura del personaje Sócrates encarna un tipo de saber hacer, entendido como un modo de orientarse autorreflexivamente en la propia existencia hacia el diálogo genuino en busca de la verdad. Este tipo de saber sería, entonces, el saber filosófico platónico no reductible a proposiciones, por lo cual la opción por el diálogo cobraría valor no meramente estilístico, en calidad de revestimiento exterior de un saber proposicional de base, sino fundamentalmente propedéutico-filosófico. Platón, pues, apuntaría no solo al estado epistémico, sino al estado disposicional de los personajes y, por la mediación simpatética, al del lector por medio del paradigma “Sócrates personaje”.¹¹

¹¹ Para la lejanía o cercanía psicológica con los personajes, véase Walton 1990: 421 ss.

Para tal fin, entonces, 1) desarrollaremos una mínima, pero necesaria, presentación de la ἡθοποιία de los *Progymnasmata* de Teón, Hermógenes y Aftonio, para dar cuenta del estado de consciencia sobre la importancia de la composición narrativa en la antigüedad, cuyo fin podría ser estético y/o persuasivo, y el grado de complejidad –y la función– dentro de ella tanto de la caracterización como del propio Platón en calidad de compositor. Además, para ponderar la ἡθοποιία la enmarcaremos en algunos pasajes de la *Retórica* aristotélica. 2) Tomaremos como objeto de análisis algunos pasajes de *Apología* en donde Platón, basado en un hecho histórico, compone una narración del mismo y configura, a través de la λέξις, la ἡθοποιία de Sócrates personaje y su método del ἔλεγχος. A su vez, presentaremos un mínimo pero importante análisis de las caracterizaciones de Trasímaco y Sócrates¹² en *República* I, que representarían respectivamente la orientación al diálogo basada en la obtención de la victoria y la orientación genuina en busca de la verdad. La caracterización socrática podría ser delineada en un trabajo más amplio, por medio del análisis de otras obras del período temprano e, incluso, con el *Teeteto*. Sin embargo, es posible descubrirla sobre la base no del tema tratado en cada obra sino, como intentaremos mostrar aquí, a través del modo peculiar de afrontar cada tema tratado, su contexto particular de aparición y las diversas tipologías de sus interlocutores. En otras palabras, la caracterización socrática podría presentarse por medio del

¹² Es necesario distinguir entre dos funciones de Sócrates en *República*: Sócrates narrador y Sócrates personaje. Walton afirma: “Las representaciones compuestas por palabras que, ficcionalmente, un personaje dice o escribe son representaciones narradas, y el personaje que ficcionalmente las dice o escribe es el narrador” (1990: 355). Para el punto de vista, véase Walton 1990: 338 y ss.

análisis de la λέξις socrática, que cumpliría la función de un ἦθος filosóficamente orientado.¹³ Además, por un lado, bajo los lineamientos generales de la distinción entre *know that* y *know how* en base a los enfoques epistemológicos de Gilbert Ryle y Michael Polanyi, intentaremos echar luz sobre la función de la caracterización de Sócrates en el programa platónico del conocimiento filosófico y su transmisión. Por otro, presentaremos algunas lecturas actuales, que conjugan el análisis del marco narrativo y el saber por medio del cual es representado, para mostrar que la opción por el diálogo está íntimamente conectada con la propia comprensión del saber filosófico de Platón y su transmisibilidad.¹⁴

1. COMPOSICIÓN NARRATIVA DEL DIÁLOGO Y LA ἦθοποιία EN ALGUNAS FUENTES ANTIGUAS

Como hemos dejado entrever, la importancia del estudio actual de los *Progygnásmata*, entre otras cuestiones, radica en que son una fuente del estado de consciencia de la antigüedad respecto a la técnica

de la composición narrativa poético-retórica y de su desarrollo conceptual e histórico.¹⁵ De manera que pueden servir a los intérpretes contemporáneos como una herramienta para la exégesis de textos narrativos de la antigüedad.¹⁶

En este sentido, constatamos que, en *Sobre el método de la habilidad*, atribuido a Pseudo-Hermógenes, su autor afirma que el diálogo, la comedia, la tragedia, los simposios socráticos, entre otras obras, se componen por medio de cierto método doble (Sobre el método, XXXVI 1).¹⁷ A partir de esto, sostiene que la combinación [πλοκή] del simposio socrático está compuesta tanto de personajes como de asuntos [πρόσωπα καὶ πράγματα] serios y humorísticos.¹⁸ A su vez, la combinación o trama del diálogo se compone de discursos éticos e investigativos [ἠθικοὶ λόγοι καὶ ζητητικοί]. Dentro del esquema de composición del diálogo, los discursos éticos –vinculados al carácter–, frente a la discusión y especulaciones teóricas [προσδιλεγόμενος καὶ ζητῶν], hacen descansar el alma [ἀναπαύουσι τὴν ψυχὴν] en este caso del oyente/lector. En cambio, la especulación

¹³ Ya Aristóteles en el contexto de tematizar la διήγησις ἠθικὴ (Ret. III 1417a15-25) donde uno de los medios de hacer evidente el ἦθος es la προαίρεσις, hace mención de los diálogos socráticos: la representación del ἦθος por medio de la intervención discursiva de cada personaje patentiza su ética, en el sentido de su carácter. Así, podríamos pensar que Platón pone en escena distintos ἦθη –vinculados a tipos de προαίρεσις de vida– con el fin de que los lectores sientan simpatía/identificación o apatía/desapego. Véase Blondell 2002.

¹⁴ Para un análisis sobre el papel del marco dramático en aquellos diálogos donde, según la tradición, Platón introduce sus propias ideas filosóficas (*Fedón*, *Banquete*, *Parménides* y, entre otros, *Teeteto*), véase Johnson 1999. Véase también García Santos 2014: 112 ss. Además, para la estructura dialéctica del diálogo, véase Peñalver Gomez 1986.

¹⁵ Para un estudio sobre la poesía, la retórica y su impacto en la prosa artística griega, véase Norden 2000.

¹⁶ En Plutarco (Moralia 711 b-d) podemos encontrar el testimonio de la introducción en Roma, en el marco del momento de bebida de los banquetes, de la representación de los diálogos platónicos con una *performance* adecuada al ἦθος de los personajes. Al respecto, véase Cotton (2014: 29 ss.), especialmente “Plato’s: Read or Performed?”. Ordoñez Roig, retomando otra fuente griega antigua, afirma “ya Friedländer nos recuerda que en *De sublimitate*, la obra griega más importante de crítica estética, Platón es celebrado por Longino como el «más homérico de todos los autores» (2012: 147).

¹⁷ Seguimos en todos los casos los textos griegos de Patillon (2008-2014). Las traducciones de los textos griegos, salvo donde se indique lo contrario, corresponden al autor.

¹⁸ Para la relación entre “humor y seriedad” en los diálogos, véase Juliá (2019: 291-299).

pone de nuevo en marcha [ἐπάγεται] el alma. Este juego de relajamiento y tensión es ejemplificado bajo un símil: en el instrumento musical [ἐν ὄργάνῳ] se da la tensión y la relajación [τάσις καὶ ἄνεσις] (véase Sobre el método, XXXVI 1-6), a partir de lo cual se “hace música”, conforme a una articulación correcta.

Ahora bien, lo característico de estos ejercicios poético-retóricos es que el aprendiz tenía dos fuentes de composición de personajes:

1. Se basaba en casos no reales, es decir, enteramente ficticios.
2. Se basaba en casos existentes como punto de partida, pero luego les asignaba intervenciones verosímiles conforme a su ἦθος –por ejemplo, qué diría Demóstenes o Héctor en determinada situación (véase Reche Martínez 1991: 13).

De manera que uno de los elementos fundamentales de estos ejercicios es la etopeya o prosopopeya de tal modo que la intervención de cada personaje sea apropiada fundamentalmente a ese ἦθος configurado y al asunto, al momento, al interlocutor, etc. –a todos los elementos que componen una escena determinada, también controlada por el compositor.

En un primer acceso, podemos decir que el término ἠθοποιία¹⁹ es entendido como la μίμησις de un personaje, que, tal como vimos, puede ser una λέξις de una persona real o un constructo imaginario (De Temmerman 2010: 34-36). Ya Platón en *República* III equipara la μίμησις a un tipo de λέξις diegética.

A continuación, presentamos las definiciones de Teón, Hermógenes y Afonio del término griego ἠθοποιία. El caso de Teón es clave para

¹⁹ Sobre el uso de este término, véase Reche Martínez (1991: 14 ss.).

comprender el concepto de etopeya y, además, el papel atribuido por la tradición a Platón respecto a este tema. Es decir, es un testimonio clave para poner en claro la consciencia que se tenía en la antigüedad del papel narrativo de los textos platónicos y su alto nivel de desarrollo y complejidad. Por tal razón, antes de presentar la definición de prosopopeya, género donde se incorpora la etopeya, es conveniente subrayar la importancia que Teón atribuye a ella:

[...] la prosopopeya es un ejercicio no solo perteneciente a la historia, sino también a la oratoria, al diálogo y a la poesía, y es útil en grado extremo [πολυωφέλεστατον] en la vida de cada día, en las cosas con relación al trato de los unos con los otros, y es sumamente provechoso [χρησιμώτατον] con relación a las conversaciones de las obras escritas. Por esto, en primer lugar, alabamos a Homero, porque ha atribuido palabras apropiadas [οἰκείους λόγους] a cada uno de los personajes introducidos [ἐκάστω τῶν εἰσαγομένων προσώπων], en cambio censuramos a Eurípides, porque en el momento inoportuno [παρὰ καιρὸν] su Hécuba filósofa [φιλοσοφεῖ] (Teón, Prog. 60, 22-30; 1991: 54; trad. mod.)²⁰

Para comprender el alcance de la “caracterización”, es necesario enmarcar este párrafo en la cultura oral griega. Bien entendida, la peculiar simpatía de la λέξις del poeta-retórico o incluso de un ciudadano es un saber hacer que comprende una habilidad de todo el cuerpo. De hecho, conviene recordar que Aristóteles en este punto traza una línea de continuidad clara no solo en el tratamiento de la λέξις poética (véase Poet. 1449b27 y ss.), sino también en la retórica, que según el Estagirita ha tomado de la primera la teatralización

²⁰ En resumen, 1) la prosopopeya es fundamental tanto en contexto literario, como en contexto práctico, y 2) la prosopopeya debe guardar relación tanto con el tema como con la propia persona y la circunstancia, sea real o ficticia. En cuanto a 1., véase De Temmerman 2010.

(véase Ret. 1404a20-25).²¹ Es esclarecedor en este punto, entonces, la tematización que realiza Aristóteles del vínculo de estas prácticas discursivas con los πάθη del auditorio. En este sentido, Aristóteles le dedica una extensión considerable en el Libro II de *Retórica* a la cuestión de los estados de ánimo.²² En tal contexto, afirma:

Los estados de ánimo [πάθη] son aquellas cosas mediante las cuales los hombres difieren, a causa de una transformación, con relación a sus juicios, a las cuales acompaña dolor y placer. (Ret. 1378a19-21)

En otros términos, Aristóteles afirma que “no producimos los juicios de manera semejante o bien estando tristes o alegres, o bien amando u odiando” (Ret. 1356a15-16). En una palabra, la tonalidad afectiva determina al modo de juzgar sobre un determinado ámbito de la experiencia humana. Por ende, todo orador-poeta tendrá que conocer lo referente a los πάθη, fundamentalmente cómo acceder a ellos y suscitarlos para alcanzar, seleccionando los medios adecuados, el efecto de sentido performativo (véase Ret. 1378a20-25). Esto se debe a que en el dominio ontológico contingente, cuyo valor veritativo no corresponde al de las verdaderas teoréticas, cobra suma importancia para persuadir el conocimiento del funcionamiento del psiquismo humano, punto ya adelantado por Platón en el *Fedro*. Puesto que “lo persuasivo es persuasivo para alguien” y dado que la retórica tiene

²¹ Para un análisis de *Retórica* y *Poética* desde esta perspectiva, remitimos a Vecchio 2016. Para μίμησις en sentido de λέξις, véase Rep. III 392d.

²² El término πάθος se construye sobre el grado cero del aoristo παθεῖν (de πάσχω) y significa tanto “lo que le sucede a alguien o cosa”, “una experiencia”, como una “emoción del alma” (véase Chantraine 1968, s.v. πάσχω). Sobre la base de esto último, interpretamos el uso aristotélico como “estado de ánimo”, en sentido genérico, que incluye disposiciones anímicas, tal como el propio Estagirita muchas veces emplea (véase De an. 403a16-19, 403b17-19). Para un estudio del término en tal contexto, véase Wisse (1989: 67 ss.).

por objeto formar un tipo de juicios (Ret. 1377b20), Aristóteles se cuida de no diseminar su tratamiento en la cantidad ilimitada de ocasiones de discurso; antes bien, podemos decir, apoya su análisis en cierta homogeneidad de la psicología humana.

Con todo, según el Estagirita, el orador provisto del conocimiento del psiquismo debe distinguir tres planos: 1) cómo se encuentran aquellos proclives a determinado estado de ánimo, 2) con quiénes acostumbran experimentarlo y 3) sobre cuáles asuntos. Estos elementos fundamentales deben tenerse en cuenta conjuntamente:

[...] pues si de ellos tenemos uno o dos, pero no absolutamente todos, sería imposible infundir [ἐμπροειῖν]²³ la ira. Del mismo modo también ocurre sobre los otros estados de ánimo (Ret. 1378a24-26).

De manera que, para que una caracterización concuerde con la escena discursiva, es necesario tener presente absolutamente todos estos elementos. De este modo, mediante una correcta caracterización se puede suscitar una determinada φαντασία y su consecuente estado anímico. El estado de ánimo, a su vez, envolverá y determinará el modo de juzgar por parte del auditorio. Desde este punto de vista, se debe entender que Teón afirme que la prosopopeya cobra relevancia no solo en las obras escritas o en la oratoria, sino que también es extremadamente útil para la vida de cada día, es decir, en el trato persuasivo con los demás. Pues se trata de lograr por medio de la caracterización un determinado fin persuasivo.

²³ En el contexto de su crítica a la mimesis poética, Platón afirma que ella infunde [ἐμπροειῖν] un régimen perverso en el alma, complaciendo a su parte no intelectiva (Rep. X 605b-c).

Según el tratamiento aristotélico, una λέξις –la manifestación de una etopeya– es apropiada cuando se basa, por un lado, en la conjunción y ejecución correctas entre el tenor del asunto y su análogo en el modo de expresión, y, por otro, en el modo de acceder a los estados anímicos del auditorio. Esto, entonces, permitiría que la ψυχή del oyente/lector se engañe con un falso razonamiento [παραλογίζεται], creyendo que el orador habla verdaderamente [ἀληθῶς] (Ret. 1408a18-20). A continuación, Aristóteles describe el modo según el cual el ser humano se abre a tales experiencias de sentido, de manera tal que nos permite comprender con mayor claridad la relevancia de asumir una caracterización en una escena discursiva (sea poética, retórica, cívica, etc.):

Porque sobre estos asuntos son así (*scil.* los oyentes), de suerte que creen que los asuntos son de tal manera, incluso si el que habla no está del mismo modo en que habla, es decir, el oyente siempre comparte un estado anímico semejante [συνομοπαθεῖ] al que habla afectivamente [παθητικῶς], aunque nada diga. Por esto muchos impresionan a los oyentes embarullándolos con golpes bajos.²⁴ (Ret. 1408a21-25)

Entonces, el efecto performativo se inscribe en el modo peculiar de apertura del auditorio frente a un orador que ejecuta una combinación precisa de dispositivos del orden emocional que neutralizan, por así decirlo, la capacidad reflexiva del público. Esto es propiciado por –y conveniente para– el propio orador o el poeta/actor. En este marco, el verbo συνομοπαθέω²⁵ –uso escasamente documentado según los diccionarios especializados, y raramente mencionado por los

²⁴ Mantenemos la literalidad del verbo καταπλέττουσι compuesto por la preposición κατά, “hacia abajo” y el verbo πλέσσω “golpear”.

²⁵ Para un ejemplo de la simpatía producida por los poetas mediante dispositivos emocionales, véase Rep. 605d.

especialistas²⁶– refleja de manera notable el evento que el Estagirita concibe, siguiendo una línea platónica y anticipando los tratados de retórica antigua, entre este tipo de orador y su auditorio. Desde un acercamiento morfológico, este verbo está compuesto por dos prefijos: por un lado, συν- (“juntamente”, “de acuerdo con”) y, por otro, -ομο- que remite al término ὁμοιος-ὁμοίος (“semejante, igual, mismo”) más la raíz verbal √παθ- que denota el ámbito de la experimentación de un ser viviente o cosa. De manera que, en este caso, el oyente siempre se ve inclinado a simpatizar con la disposición anímica que el orador/poeta finge al ejecutar un παθητικὸς λόγος: este último debe imitar o fingir la tonalidad afectiva que desea despertar en el auditorio, o bien emplear una tonalidad afectiva para despertar compasión, indignación, etc.). El punto central es, entonces, el papel de los estados de ánimo y de los modos y estrategias de apropiarse de la palabra, esto es, la caracterización.

Entre otras cosas, esto da cuenta, por un lado, de la relegación a un segundo plano del contenido proposicional y que la conjunción correcta entre caracterización y la escena discursiva retórico-poética se

²⁶ Wisse (1989: 72) sostiene que el πάθος del orador apunta a producir un cambio sobre el auditorio. Además, afirma que poner de relieve esta peculiar relación no es innovación de Aristóteles. Si bien es cierto, solo cita el pasaje, pero no pone especial atención sobre el término, tampoco indica que el término es una invención aristotélica.

En un estudio actual sobre la participación psicológica en obras literarias-teatrales, Walton afirma: “Si el personaje representado tiene miedo de manera ficcional o no, depende exclusivamente de lo que el actor dice y hace, y de cómo contorsiona su rostro, sin importar lo que realmente piense o sienta. No importa si su estado emocional real se asemeja o no al miedo. Un actor puede descubrir que colocarse en cierto estado mental facilita actuar de la manera requerida. No obstante, es su actuación, no su estado mental, la responsable de generar verdades ficcionales. [...] La actuación implica el disimulo; los actores se esfuerzan por ocultar su estado mental real al público” (1990: 243).

erige como criterio performativo; y, por otro, de que el orador/poeta dispone, por medio de artilugios, del estado anímico del auditorio, que, según vimos, determina el juicio del espectador. Por eso, en el tratamiento aristotélico el modo oportuno [εὔκαιρος] de emplear [χρησθαι] estos dispositivos discursivos cobra gran importancia, y es considerado común a absolutamente todos los discursos (Ret. 1408b1-2). Las condiciones de expresión, entonces, son centrales en todo discurso de tal índole, razón por la cual bajo ningún aspecto son algo así como un mero agregado sobre un supuesto contenido proposicional a la manera de un ornato estilístico.²⁷ La λέξις mimética, en el sentido amplio, o caracterización, constituye el dispositivo de acceso a lo que denominamos la “relación sinomopatética”, base de la inmersión mimética, y, por ende, la simpatía requerida para, en un caso, la persuasión y, en otro, el efecto poético.²⁸ De manera que el dispositivo mimético, entendido en términos de λέξις, como Platón lo ha develado y Aristóteles continuado, puede ser empleado por diversos tipos de producciones discursivas, en la medida en que posee la potencia simpatética y, a su vez, el receptor está constituido ontológicamente por una apertura afectivamente determinada.

Si retomamos los *Progymnasmata*, Teón nos muestra el lugar privilegiado que ocupa Platón en la tradición literaria retórico-poética y, en especial, respecto a la caracterización de personajes:

De prosopopeya ¿qué ejemplo [παράδειγμα] habría más hermoso [κάλλιον] que la poesía [ποιήσεως] de Homero,

²⁷ En este sentido, remitimos a SuZ §29, donde Heidegger lleva a cabo una profunda reflexión sobre el valor de la Retórica y el papel de los estados anímicos.

²⁸ En particular, sobre la relación sinomopatética, véase Vecchio 2018. Además, Vecchio 2016, 2019 y 2020.

los diálogos [διαλόγων] de Platón y de los demás socráticos, y los dramas [δραμάτων] de Menandro? (Teón, Prog. 68, 21-24; 1991: 66)

A partir de esto, la prosopopeya es caracterizada en los siguientes términos:

[...]la introducción [παρειαγωγή] de un personaje que ha sido compuesto con arreglo a discursos apropiados [λόγους οικείους] a sí mismo [ἐαυτῷ] y a las circunstancias en que se encuentra [ὑποκειμένοις πράγμασιν], por ejemplo: ¿qué palabras dirigiría a su esposa un hombre que está a punto de marcharse de viaje o un general a sus soldados ante la inminencia del combate? Y si se trata de personajes determinados [ὠρισμένων], por ejemplo: ¿qué discursos pronunciaría Ciro cuando marchaba contra los masagetas, o cuáles Datis al entrevistarse con el Rey después de la batalla de Maratón? (Teón, Prog. 115, 12 y ss.; 1991: 132-133)

Entonces, por un lado, Platón es visto como un paradigma de prosopopeya y, por otro, la prosopopeya es caracterizada como la configuración discursiva conforme a un determinado ἦθος mentado. Adelantándonos en nuestro análisis, podríamos decir que se trata ahora de descubrir qué tipo de ἦθος es la prosopopeya socrática y qué función cumple en el entramado de las obras miméticas platónicas.

A continuación, en un interesante pasaje y continuando lo visto en Aristóteles, Teón, sostiene:

[...] en primer lugar, entre absolutamente todas las cosas, es necesario [δεῖ] reflexionar [ἐνθυμηθῆναι] sobre cómo es el personaje de quien habla [τό τε τοῦ λέγοντος πρόσωπον] y cómo el de a quién va dirigido el discurso [τὸ πρὸς ὃν ὁ λόγος], así como la edad que tienen, el momento en que se

hallan [καιρόν], el lugar [τόπον], la fortuna [τύχην] y la materia [ύλην] fundamental sobre la que van a versar los futuros discursos. Y, a continuación, intentar ya que pronuncien discursos que armonicen [con ellos] [ἀρμόττοντας], pues por su edad a cada cual le corresponde un tipo de discurso [...] También serían armónicos [ἀρμόττοιεν ἄν] discursos diferentes para un hombre y una mujer en virtud de su naturaleza [διὰ φύσιν], para un esclavo y un hombre libre en virtud de su suerte [διὰ τύχην], para un soldado y un campesino en virtud de su oficio [δι' ἐπιτήδευμα], para el amante [ἐρώντι] y para el moderado [σωφρονούντι] por su disposición [κατὰ δὲ διάθεσιν] [...] Hay discursos adecuados tanto a los lugares como a las circunstancias [τόποις καὶ καιροῖς] [...] y cuantas cosas que acompañan a los personajes [τοῖς προσώποις]. Además, los propios hechos tienen, cada uno en particular, una interpretación [ἐρμηνεία] adecuada.²⁹ [...] Debemos proporcionar a cada uno de los hechos lo conveniente [τὸ πρέπον], buscando al mismo tiempo lo que armoniza [ἀρμόττοντος] con el personaje [προσώπω], el modo [τρόπω], el tiempo [χρόνω], la fortuna [τύχη] y cada uno de los elementos antes mencionados. (Teón, Prog. 115, 27 - 116, 28; 1991: 133-134; trad. mod.)

Este pasaje es clave debido a que nos presenta que la configuración discursiva, conforme a un determinado ἦθος mentado, se inscribe a su vez en un entramado pragmático. De modo que la prosopopeya cobraría cierta autonomía en la medida en que es ahora ella la que debe desplegar sus correspondientes actuaciones en ese determinado marco también creado.

²⁹ Teón a su vez distingue la tesis de la prosopopeya: la tesis es un examen lógico que admite controversia, sin personajes determinados y sin ningún tipo de precisión circunstancial, por ejemplo, “si es conveniente casarse” o “si existen los dioses”, etc. En cambio, la prosopopeya se centra al máximo en el hallazgo de los discursos apropiados a los personajes introducidos, véase Teón (120; 1991: 138-140).

En el caso de Hermógenes encontramos una clasificación más analítica:

Una etopeya es la imitación [μίμησις] del carácter [ἦθος] de un personaje propuesto, por ej.: “¿qué palabras pronunciaría [ἄν εἶποι λόγους] Andrómaca ante el cadáver de Héctor? Una prosopopeya se produce cuando a una cosa [πράγματι] le atribuimos las características de un personaje, como *La Prueba* en Menandro, y como en Aristides el mar dirige sus palabras a los atenienses. La diferencia es clara, pues en aquel caso inventamos [πλάττομεν] discursos de una persona [ὄντος προσώπου], mientras que en este otro inventamos una no persona [οὐκ ὄν πρόσωπον].³⁰ (Hermógenes, Prog. 20, 7-16; 1991: 192-193; trad. mod.)

Entonces, la etopeya es una μίμησις de un ἦθος y se expresa en la λέξις del personaje. A su vez, en primer lugar, divide los personajes en determinados [ὠρισμένων] e indeterminados [ἀορίστων]. Un ejemplo del primer caso es qué palabras diría Aquiles a Deidamania al partir hacia la guerra; del segundo, en cambio, qué diría un hombre a sus familiares antes de ausentarse del país. En segundo lugar, Hermógenes distingue las etopeyas en simples [ἀπλαῖ], esto es, cuando alguien habla consigo mismo [καθ' ἑαυτὸν], y en dobles [διπλαῖ], cuando se dirige a otro [πρὸς ἄλλον]. En este marco, advierte que en todo lugar es necesario cuidar [σώσεις] que lo conveniente sea apropiado con relación a los personajes propuestos y sus circunstancias [προσώποις τε καὶ καιροῖς], pues uno es el discurso propio de un joven, otro distinto el de un anciano, otro el de quien está alegre y otro diferente el de quien está afligido. Por último, distingue entre etopeyas éticas [ἠθικαῖ] –relacionadas con el ἦθος, el carácter–, emotivas [παθητικαῖ] y mixtas [μικταῖ]:

³⁰ El campo semántico de πρόσωπον permite interpretar en este contexto como “persona”. Hemos optado tomar el término en los contextos anteriores como “personaje” para marcar el agente de acción de una historia.

Son éticas aquellas en las que predomina totalmente el carácter [τὸ ἦθος], por ejemplo: “¿qué palabras diría un agricultor al ver por vez primera una nave?”. Son emotivas aquellas en las que predomina totalmente la emoción [τὸ πάθος], por ej.: “¿qué palabras diría Andrómaca ante el cadáver de Héctor?”. Son mixtas las que contienen una mezcla de carácter y de emoción, por ejemplo: “¿qué palabras diría Aquiles ante el cadáver de Patroclo?”, pues precisamente la emoción tiene como causa la muerte de Patroclo, y el carácter se observa mientras delibera [βουλευεται] consigo sobre la guerra. (Hermógenes, Prog. 21, 13-23; 1991: 194; trad. mod.)

Tras este análisis detallado, al finalizar el apartado sobre la etopeya, Hermógenes insiste en que debe haber figuras y formas de expresión (σχήματα καὶ λέξεις) convenientes a los personajes, esto es, al ἦθος configurado y su correspondiente modo de desenvolverse en la escena particular.

Por último, en esta breve presentación, Aftonio sostiene:

[...] una etopeya es la imitación [μίμησις] del carácter [ἦθους] de un personaje propuesto. Sus diferentes tipos son tres: idolopeya, prosopopeya y etopeya. Así pues, etopeya es la que contiene un personaje conocido y se inventa sólo su carácter, de ahí que se denomine “etopeya” [...] Idolopeya es la que contiene un personaje conocido, pero que está muerto y ha dejado de hablar [...] de ahí que se denomine “idolopeya”. Prosopopeya, cuando se inventa todo, tanto el carácter como el personaje... (Aftonio, Prog. 34, 1-15; 1991: 250)

A continuación, divide el género de la etopeya, al igual que Hermógenes, en éticas, emotivas y mixtas. Lo importante en relación con nuestro fin actual es que Aftonio prescribe elaborar la etopeya con un estilo claro [σαφεί], conciso [συντόμῳ], florido [ἀνθηρῶ], suelto

[ἀπολύτῳ] y libre de cualquier artificio y figura [πλοκῆς τε καὶ σχήματος]. En una palabra, apunta a componer personajes con su correspondiente interpretación de tal manera que sean verosímiles en vistas de un lector o audiencia.

En su análisis de estas obras, De Temmerman (2010: 27-29) distingue, por un lado, entre los *loci* que abordan directamente las características internas y los *loci* como acciones, habla, emociones, apariencia, y muchos de los *loci* externos (como educación, amigos, etc.), que se relacionan con el carácter de un personaje de manera indirecta. Por otro lado, afirma que, como la mayoría de los fenómenos retóricos, la caracterización fue utilizada en la vida real, en especial la cívica en el marco de sociedades orales, y en la literatura antes de ser descrita (y, más tarde, prescrita) en la retórica. En su exposición de las técnicas de caracterización de los tratados retóricos-poéticos, aunque en ellos no se abordan explícitamente estas diferencias, como hemos visto, sugiere dos puntos fundamentales:

1. Las técnicas de caracterización directas e indirectas. Mientras que en las primeras se atribuyen explícitamente, en las segundas, se dejan implícitas y simplemente se proporcionan atributos a partir de los cuales pueden (y deben) inferirse.
2. Dos tipos de caracterización indirecta, dependiendo de la relación entre la persona en cuestión y el atributo, a saber: metáfora (similitud) o metonímica (contigüidad). En términos generales, la caracterización metafórica se establece mediante una comparación o un paradigma: se pone en relación una persona [*comparandum*] con un *comparans* en base a un cierto parecido [*tertium comparationis*]. La caracterización metonímica, en cambio, se basa en una relación de contigüidad entre la persona caracteri-

zada y el atributo. La antigua retórica distingue seis de estos atributos: la emoción, la pertenencia a un grupo específico, la acción, el habla, la apariencia y el entorno.

La distinción psicológica antigua entre características permanentes y emociones temporales está presente en la distinción retórica del género de la etopeya en éticas y emocionales. A su vez, las emociones son consideradas como indicadores del carácter del personaje (De Temmerman 2010: 29).

Para finalizar esta sección, podemos decir que, al margen de la distinción terminológica,³¹ la ἠθοποιία es central debido a que en toda composición (retórica, poética, dialógica, etc.) –e incluso en contexto práctico– se debe plasmar los personajes según su discursividad apropiada, λόγος οικεῖος. En otras palabras, se debe componer el carácter a través de un tipo peculiar de λέξις γ, a su vez, conforme a todos los constituyentes de su individualidad en combinación con el καιρός discursivo y la escena marco. Lo central, entonces, es que cada interlocutor tiene su propia y única ἐρμηνεία, esto es, un tipo de interpretación que se plasma en su desenvolvimiento discursivo, en el cual se trasluce su ἦθος.

A la luz de lo dicho, en lo que sigue intentaremos reflexionar sobre la etopeya del Sócrates platónico en el marco de los diálogos y, a su vez, la función que cumpliría en la configuración y la transmisión de cierto tipo de saber. El objetivo es mostrar que en cada uno de los diálogos platónicos se pone en escena no simplemente al Sócrates histórico enfrentado a un interlocutor cualquiera, sino bloques bien

³¹ Para las diferencias terminológicas, véase Reche Martínez (1991: 23).

caracterizados que entran en diálogo³² con un fin determinado. En esta línea, la forma dialogada tendría por fin la representación –o adaptación escrita– del diálogo filosófico y, por ende, es una pieza clave para comprender la interpretación platónica de la actividad filosófica y el tipo de saber que caracteriza al personaje Sócrates.³³ En una palabra, tomando como base algunos pasajes clave de *Apología* y *República* I intentaremos mostrar que la λέξις mimética socrática cumple la función de poner a la vista la etopeya del filósofo. Esto nos permitiría echar luz a su vez sobre el modo de comprender y transmitir el saber filosófico de Platón.

2. NARRAR EL SABER FILOSÓFICO: EL DIÁLOGO Y LA ETOPEYA DEL SÓCRATES PLATÓNICO

Una vez realizada la presentación de la etopeya en las fuentes analizadas, y puesto al descubierto su relevancia y el papel de Platón en la tradición retórico-poética, conviene ahora realizar unas aclaraciones conceptuales con el fin de subrayar en qué sentido comprendemos el saber no proposicional que estaría representado en la etopeya socrática y, a su vez, vehiculizado en la composición de los diálogos.

La distinción entre el *know that* y el *know how* de Ryle y Polanyi ha pasado a la consciencia de la filosofía actual y a la reinterpretación de

³² La distinción entre el Sócrates histórico y el platónico puede verse en Diógenes Laercio. En III, 35 afirma que el Sócrates histórico habría dicho, tras escuchar la lectura del *Lisis*: “«¡Por Heracles! ¡Qué montón de mentiras cuenta de mí ese jovenzuelo!». Ha escrito allí no pocas cosas que el Sócrates real nunca dijo” (III, 35; 2007: 168). Más allá de la autenticidad, el caso es que vale como un testimonio de la consciencia sobre la caracterización de Sócrates personaje.

³³ Para un interesante análisis de la lengua de Sócrates, aunque su objetivo sea “restituir” la del Sócrates histórico, véase Rodríguez Adrados 1992 y, a su vez, Patzer 2010.

la filosofía antigua, fundamentalmente en la rehabilitación de la filosofía práctica. También ha sido clave para la reinterpretación de la filosofía platónica, la línea abierta por Wieland, quien introdujo una interpretación de conjunto de Platón focalizando en el saber práctico-disposicional y los límites de la comunicabilidad proposicional de ese saber-hacer.

A grandes rasgos, Ryle (1945: 4) sostiene que, en términos aristotélicos, lo referente a la inteligencia no pertenece al ámbito del ποιεῖν o πάσχειν, sino que remite al adverbio πῶς, esto es, al modo de ejecutar una acción. Unas líneas posteriores, afirma:

El buen jugador de ajedrez observa reglas y principios tácticos, pero no piensa en ellos; simplemente juega de acuerdo con ellos. De la misma manera, observamos reglas de gramática, estilo y comportamientos. Sócrates se preguntaba por qué el conocimiento que constituye la excelencia humana no puede transmitirse. Ahora podemos responder. Aprender a hacer difiere de aprender acerca de algo. Podemos recibir instrucción en verdades, pero solo podemos ser disciplinados en métodos. Los ejercicios adecuados (corregidos mediante críticas e inspirados por ejemplos y preceptos) pueden inculcar segundas naturalezas. Pero el conocimiento de cómo hacer algo no puede construirse acumulando fragmentos de conocimiento teórico (Ryle 1945: 14).

En otros términos, la formación de aptitudes inteligentes no es formar hábitos ciegos sobre la base de contenidos proposicionales, sino inculcar por medio de una habituación en el ejercicio efectivo una habilidad para ejecutar las tareas de manera inteligente. En resumen, según Ryle, conocer una verdad o teorizar presupone un procedimiento de descubrimiento mediante operaciones inteligentes que re-

quieren método y, además, una posesión efectiva de un tipo de conocimiento de saber cómo utilizarlo cuando sea necesario. Razón por la cual importa más la aptitud de descubrir por sí mismo y organizar el proceso de descubrimiento, que las verdades adquiridas (véase Ryle 1945 y 1967; además, Polanyi 1958).³⁴

³⁴ En el debate actual sobre los distintos tipos de saber, Damschen sostiene que un tipo de análisis intencional es necesario como parte de un programa de análisis no solo en el campo del conocimiento empírico, sino también respecto del saber no-empírico. Esto presupone que para que alguien sepa que “p” es el caso, también ha analizado si “p o no-p” es el caso. Esto quiere decir que el agente epistémico tiene que completar alguna clase de programa de análisis, que a su vez contiene un conjunto de actos de análisis, a saber: 1. La habilidad de hacer una pregunta y de reconocer que algunas de sus respuestas son adecuadas y otras no (saber basado en pregunta); 2. la habilidad de emplear categorías adecuadamente (saber de categorías); 3. la habilidad de hacer juicios (saber de juicios); 4. la habilidad de completar actos de pensamiento más complejos (habilidad de conectar juicios); y 5. ser capaz de completar actos físicos (saber práctico) (Damschen [2009] 2011: 207 ss.). Concluye que “el saber-cómo disposicional y no-proposicional, no el saber-que, es básico para nuestro concepto de saber. Visto con más cuidado, también se mostró que el saber-cómo disposicional es una condición necesaria del saber-que y, por lo tanto, que el saber-que es una especie de saber-cómo” ([2009] 2011: 209). Esta interpretación sigue la línea de Ryle (1967: 249 ss.) para quien en el saber teórico no se puede escindir el resultado de la actitud laboriosa que lo produjo. Este resultado puede ser expresado en proposiciones, pero no así la acción de investigar, que presupone saber operar con diversos elementos y variables. Por ende, descubrir verdades remite a proceder con método y forma. Teorizar es una autopreparación, un autoadestramiento, para dominar el resultado, esto es, la teoría o el conjunto proposicional y, por ende, saber utilizar conceptos. Esta habilidad es un saber hacer, esto es, una forma de ejecución, la cual precede siempre a las teorías. La prioridad del saber cómo en Platón puede verse en el desarrollo de la educación en *República*, donde el filósofo desde la infancia debe estar orientado, antes de captar el λόγος, hacia lo bello, lo que le permitirá luego, al estar familiarizado con ello, captar el λόγος. En esta línea, véase Platón Banq., Cart. VII y Ley. Para el debate actual, véase Ryle 1945 y 1967, Polanyi 1958 y Damschen [2009] 2011. Además, véase Sosa 1995 y 2009 y Stanley 2011.

Esta distinción de saberes y, fundamentalmente, este último punto le permite a Wieland llevar a cabo una re-interpretación de los diálogos platónicos. En el §3 de *Platón y las formas de saber* (1999), Wieland sostiene que:

1. Platón no es un autor de ciertas doctrinas filosóficas plasmadas en un tratado de filosofía, al modo aristotélico, sino que de inmediato se muestra como autor de obras literarias.
2. Además, sostiene que las enseñanzas de Platón no están literalmente en ninguna parte de sus textos, debido a que no existe uno en el que formule una doctrina filosófica en su propio nombre y reclame la verdad de ellas (al respecto, véase Morgan 2004: 359 y Cotton 2014: 25).
3. Entonces, lo que llamamos “la enseñanza de Platón” es como máximo el resultado de intentos de especialistas por reconstruirla en base a sus textos, mayoritariamente al contenido proposicional desarticulado de su contexto puntual de actuación. Este tipo de estrategias hermenéuticas presupone que las afirmaciones sobre el contenido de sus enseñanzas deben haber respondido siempre la pregunta de cómo pueden tomarse esas lecciones del conjunto complejo de diálogos.
4. Esta respuesta siempre dependerá de hipótesis abiertas o encubiertas en la precomprensión del texto y su modo de acceso. Razón por la cual es necesario replantear la pregunta de si la forma literaria es esencial para su contenido o para su propósito o simplemente es un medio de representación indiferente.
5. Esta pregunta fundamental nos llevaría a comprender que el contenido de improvisación de las cosas dichas en sus diálogos no se agota en lo que él comunica a través de estas obras.

Podríamos decir, entonces, que, cuando Sócrates interviene, se pone de relieve que su conocimiento específico, en el que se basa su superioridad con respecto a sus interlocutores, es una capacidad para dialogar: saber cómo tratar con proposiciones, personas y consigo mismo. En este sentido, el saber que distingue a Sócrates indudablemente no es un saber proposicional, sino un saber cómo-metodológico, de actuación práctica, puesto en acción en la forma dialogada (véase Wieland 1999: §13). Sobre la base de esta distinción y retomando a Wieland, González (1998) presenta una instructiva interpretación de la relación entre la dialéctica platónica y la estructura del diálogo. Por ejemplo, en su análisis de la dialéctica del *Fedón* y *República* afirma: “La dialéctica es aquí un saber-hacer práctico” (1998: 224). En este marco sostiene, en un análisis con el que concordamos, que en Platón “El conocimiento es un proceso de indagación” (1999: 244).

En esta línea, es posible decir que el diálogo platónico podría ser el modo de representar la $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ filosófica en acción, entendida como un saber situado y referido a sí, de competencia práctica de tratar con uno mismo y los demás.³⁵ La caracterización de Sócrates en los diálogos muestra una síntesis unitaria de teoría y práctica, siempre referida a las propias posibilidades, a descubrir su propio poder-ser y contra el auto-ocultamiento, como veremos.³⁶

Ahora bien, la actuación del personaje Sócrates podría ser vista a la luz de la descripción de las pautas con las cuales se debe componer los

³⁵ Véase Gadamer ([1960] 1997a: 383 ss.). En conexión con esto, sobre el papel de la idea de bien en el programa platónico, véase Wieland 2021. Remitimos al fundamental pasaje de Rep. VI 505a y ss.

³⁶ Véase Vigo 2018: 218 ss.

mitos sobre los dioses o héroes en Rep. 379b-382a: la orientación básica compartida es que, si se desea representar algo que es bueno, esa instancia particular buena no puede ser fuente de acciones o dichos que no co-participen con lo bueno.³⁷ En ese sentido, en *República* se afirma que es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados, cuyo ejemplo es la θεολογία positiva que se presenta en tal contexto, para que los individuos, tras el proceso de habituación, sean formados bajo una matriz afín a cierta comprensión de la virtud práctica. Podemos resumir los principios en dos pautas:

1) Dado que la divinidad representa o es lo bueno, no puede engendrar males, razón por la cual no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas y, por ende, solo puede ser representada conforme a criterios ajustados a lo bueno.

2) Dado que las divinidades son absolutamente simples y veraces, no son hechiceras, ni se transforman ellas, ni inducen a los seres humanos a equivocarse, por ende, no puede representarse una instancia divina actuando contrario a ello. Esto es compatible, a su vez, con la caracterización del ἦθος ἀγαθόν tematizada en Rep. III 401b,³⁸ y que se contrapondrá a κακοῖθεια en el nivel temático del texto. La tensión entre el buen carácter y el mal carácter en las representaciones puede ser vista, a su vez, no solo en el contenido del diálogo sino

³⁷ Sobre los dioses, véase Rep. II 380d.-383c y 400d-401b. Para el saber que caracteriza a Sócrates en los diálogos, véase Wieland 1999. Para una lectura no proposicionista del saber platónico, véase González 1998.

³⁸ En este sentido, véase Rep. III 399b-400a y 400d-401c y en conexión Rep. IV 430d-432b y VI 486a-b. El trasfondo del ἦθος ἀγαθόν es la proporción, véase Timeo 87c, donde lo bello es determinado como proporcionado. Para la función del ἦθος basado en “la armonía doria entre λόγος y ἔργον”, véase Gadamer 1978b: 152.

también en el nivel de empleo de la caracterización de Platón, que funciona como contrapunto de Sócrates y Trasímaco en el Libro I.

Antes de ingresar a la caracterización socrática y de Trasímaco, es conveniente presentar el marco de actuación de *República*, en la medida en que nos da indicios de interpretación textual general y en particular respecto a nuestro tema. En este contexto dramático, Platón hace ingresar a Trasímaco en escena, pero lo realiza rompiendo el ritmo del decurso de la acción dramática mediante el detenimiento de la escena desde el punto de vista temático y la focalización en aspectos no verbales de Trasímaco. Este ingreso se diferencia, por ejemplo, del ingreso y egreso de Polemarco y Céfalo, y del modo en el cual Sócrates se las ve con él, que se diferencia notablemente del modo en el cual se relaciona el personaje Sócrates con el resto de personajes que intervienen en la obra.³⁹

Cobra relevancia que, en este estado de cosas, en el cual dramáticamente se gestionan dos modos de vida en tensión, surja, en el plano del contenido, por primera vez la pregunta sobre el modo conveniente de vivir (Rep. 352c-d). Es como si el autor de esta pieza mímica dibujara dramáticamente dos caracteres humanos. A su vez de modo indirecto, dadas las sensaciones adjudicadas a cada intervención, asocia sensaciones positivas o repulsivas a cada uno, de tal modo que el lector pueda, sin necesidad de una profundización mayor racionalmente dirigida, inclinarse por simpatía hacia la elección del modo de vida socrático. Evidentemente, para la fundamentación de la elección por un modo de vida filosófico es necesaria, y así lo

³⁹ Para la función del lector frente a los elementos no dichos, que deben ser actualizados por el lector, en el proceso de cooperación interpretativa, véase Eco 1979: 73 ss. Para un enfoque fenomenológico de la apropiación del lector, véase Iser 1987 y para el pacto de lectura, véase Wagner 2012. Para un enfoque más general, véase Ingarden [1960] 1998 y 1968.

ejecuta nuestro autor, una reflexión racionalmente dirigida. En una palabra, del mismo modo que en la obra se tematiza la necesidad de la búsqueda de la belleza, el orden, etc., en la educación primaria de los guardianes-filósofos –que será, como se sabe, completada por la descripción del tipo de saber propio y sus disciplinas– se comienza con el aspecto disposicional del lector: conducirlo a simpatizar con la caracterización de un ἥθος ἀγαθόν, momento que permite la genuina preparación para una reflexión filosóficamente orientada.

Ahora bien, para tal fin, Platón emplea dos funciones de Sócrates, esto es, como narrador, quien presentará los aspectos no verbales del personaje Trasímaco, y como interlocutor directo de Trasímaco, quien tendrá la tarea de desacreditar el contenido proposicional de aquel y gestionar el aspecto disposicional. En esta ruptura, si se quiere, de la fluidez de la acción dialogada irrumpe una primera caracterización del ἥθος de este nuevo personaje, plasmada también en los efectos negativos sobre quienes participan del diálogo, sea de modo directo, sea en calidad de oyentes. No hubo hasta aquí tanta atención sobre la composición de un personaje, ni especial atención sobre aspectos no verbales en el marco de la conversación. Esto tiene relevancia interpretativa a la hora de intentar reconstruir la intención del autor de una pieza mimética en la cual se lleva a cabo tanto el análisis de este tipo de producciones desde un enfoque que integra aspectos de orden epistemológico, ontológico y ético, como la pretendida expulsión de la poesía.

Frente a la mayoría de las intervenciones de Trasímaco, en paralelo al contenido proposicional, el narrador Sócrates hace alusión a aspectos

de cinésica y proxemia, lo cual hace resaltar, frente a los otros personajes, la participación de él mismo en el entramado textual.⁴⁰ Podemos decir que la construcción de un ἥθος efusivo y desmedido funciona como contraejemplo del ritmo reflexivo y medido de Sócrates, ambos con sus correspondientes tipos de orientación hacia el diálogo: erístico-no cooperativo y dialógico-cooperativo, respectivamente.⁴¹ Estas marcas textuales, que envuelven tanto al contenido proposicional como al modo de tratar con él por parte de cada personaje, cobrarán mayor importancia en esta sección del diálogo. Todo lector atento, que ha seguido el ritmo ingresivo de la primera parte del diálogo, sentirá la polaridad entre Trasímaco y Sócrates personaje, y tenderá a empatizar con la incomodidad generada por un ἥθος de tal clase. Esta incomodidad, transmitida por el narrador Sócrates, podría inclinar al lector a identificarse con el modo reflexivo y medido del personaje Sócrates, que funciona como instancia ejemplar de un ἥθος ἀγαθόν tematizado en Rep. III 401b.⁴² En síntesis, en la pieza mimética el autor pone en juego las caracterizaciones de los personajes a través de lo cual deja un mensaje no directo al lector.

En palabras del narrador Sócrates, se dice:

⁴⁰ Sobre la crítica de la escritura en *Carta VII* conectado a su modo de leer el arte platónico de escribir y el papel de la gestualidad, Gadamer afirma: “Pero también otros fenómenos intervienen en la transmisión, como el énfasis, la intensidad, la fuerza o la debilidad del tono y, sobre todo, la leve duda o el ligero titubeo” (1997b: 123).

⁴¹ Remitimos a la condena platónica de la composición de cierto tipo de personajes en Rep. III 396a. De todos modos, a cada tipo humano, por naturaleza y educación, le corresponde su dicción y narrativa, véase 400d-401a. Para el método socrático, véase Vallejo-Vigo (2017: 147 ss. y Mondolfo 1995). En Rowe se enfatiza el aspecto objetivo (2011: 202-212). Para un estudio más general de Sócrates en Platón, véase Rowe 2006.

⁴² Aunque no conecte la indicación del ἥθος ἀγαθόν con la caracterización de Sócrates, Blondell intenta hacer justicia al valor pedagógico del personaje Sócrates (2002: 9-10).

...mientras dialogamos entre nosotros, muchas veces Trasímaco deseaba apoderarse del argumento, entonces fue impedido por los presentes, quienes deseaban escuchar el argumento. Como concluimos y yo dije esas cosas, ya no guardó la calma, sino que, replegándose como una bestia, se lanzó sobre nosotros para despedazarnos (Rep. 336b).

Mientras los participantes activos dialogaban y los restantes, como trasfondo, deseaban escuchar, en un juego regulado y gestionado armónicamente, Trasímaco quería apoderarse del *lóγος*. De este modo abrupto, en comparación con el desarrollo anterior, ingresa a escena Trasímaco por mediación del narrador Sócrates: este es quien nos pone el punto de vista (Walton 1990: 338 ss. y Genette 1980: 185 ss.). Las líneas que acompañan esta presentación agudizan la imagen desmedida de este personaje, que Platón deja al lector.⁴³ Es conveniente, pues, presentar el pasaje completo, aunque sea extenso:

[...] tanto yo como Polemarco, tras sentir miedo, nos espantamos. En cambio, él en medio relinchando dijo:
Tra:- ¿qué sinsentido hace rato los retiene, Sócrates? ¿Por qué actúan como tontos entre uds complaciéndose uno al otro? Si verdaderamente deseas saber qué es lo justo, no solamente preguntes, ni desees el honor de quien refuta, cuando alguno te pregunta algo, porque es más fácil preguntar que responder, sino que también tú mismo responde y di qué afirmas que es lo justo. De modo que no me respondas que es lo que se debe, ni que es lo beneficioso, ni que es lo ventajoso, ni que es lo ganancioso, ni lo conveniente, sino que dime con claridad y precisión qué dirías: si dijeras hablarías de tal clase, yo no lo admitiré.⁴⁴

⁴³ Véase para lo referente a las sensaciones, emociones, etc., “Nonverbal narration” en Walton 1990: 363 ss.

⁴⁴ Véase Menón 72c.

Yo, tras escucharlo, quedé desconcertado y mirándolo sentí miedo. Me parece que, si no lo hubiera mirado a él antes que él a mí, habría enmudecido.⁴⁵ Pero en el momento en que comenzó a exasperar por el argumento, lo vi antes, de modo que llegué a ser capaz de responder, y dije bajo el influjo del miedo:

Só:- Trasímaco, no seas terrible con nosotros, si, pues, él y yo erramos en algo en la investigación de los argumentos, sé bueno porque erramos involuntariamente. En efecto, si buscábamos oro, no creas que voluntariamente nos complaceríamos el uno al otro en la investigación y arruinaríamos el descubrimiento, dado que buscamos la justicia, asunto más honroso que mucho oro, no obstante seríamos condescendientes uno al otro insensatamente, y no nos esforzaríamos seriamente en que sobre todo se nos manifestara. Créeme, amigo. Sin embargo, creo que no fuimos capaces de ello. Es natural en mucho mayor grado que nosotros seamos tratados con piedad por ustedes, los hábiles, que seamos tratados con dureza. Y tras escucharme, muy sardónicamente se echó a reír y dijo:
Tra:- ¡Herácles! ¡Esta es aquella conocida ironía de Sócrates! Ya yo les predije estas cosas a estos, que tú no desearías responder, antes bien, si alguien te preguntara algo, ironizarías y harías todo esto más que responder. (Rep. 336c-337a)

De este pasaje se desprende que Trasímaco pugna por el *lóγος*, frente a la concepción dialógica de Sócrates. Lo relevante es que tanto una como la otra forma de orientarse al *lóγος* son sugeridas por la caracterización de ambos personajes, no son tematizadas de modo objetivado en el contenido proposicional.

Ahora bien, Trasímaco no solo es descrito por palabras de connotación negativa, sino que también hay un cambio de modo verbal: todo su texto está en imperativo, frente a las formas de cortesía socrática.

⁴⁵ Para el sentido de esta frase, véase Mas 2017: 190, n. 26.

Esto marca que ambos buscan el mismo fin pero por medios contrarios: interpelar directamente o indirectamente al interlocutor, respectivamente. Trasímaco desacredita el modo de proceder de Sócrates, desconoce el ritmo, la cadencia medida del proceso de reflexión, y apunta a que se responda de modo directo una pregunta, como si el saber fuera un intercambio o comercio de sentencias.⁴⁶

En otras palabras, podemos decir que en la caracterización de Trasímaco hay en el fondo un modo de comprender el conocimiento a la manera proposicional, dogmática, opuesto al modo de comprender socrático como proceso de conocimiento, compuesto tanto de un aspecto temático como disposicional, que sería el modelo dialéctico-filosófico.⁴⁷ En este sentido, según Trasímaco, el conocimiento está contenido en las respuestas proposicionales, no se ejercita el conocimiento y el autoconocimiento en un proceso metódico-dialógico. Por el contrario, el conocimiento de lo que es X está contenido en la proposición ofrecida al interlocutor y es, a su vez, transmisible por medio de oraciones articuladas. Frente a ello, y precisamente desde una posición contraria, Sócrates deja en claro que, en el marco teleológico de una búsqueda o investigación, por ejemplo, el error no es cuestión de voluntad, pues no se apunta a errar, sino que se trata de no haber sido competente en la búsqueda. Es decir, el error no es

⁴⁶ Sobre el hábito de responder, véase Menón 70b y cotéjeselo con el pasaje 96d. Asimismo, véase Gorgias 447c. También, Hípias Menor 369c. En Rep. VII 518b-d puede verse el fenómeno de la educación no concebido como “colocar” el conocimiento en el alma, sino como orientar la vista hacia donde se debe, por ende, es necesario un tipo específico de habituación (Rep. 516a).

⁴⁷ Para un análisis de los modelos dogmático y filosófico-dialéctico, véase González 1998: 232-244. Para la distinción entre opinión y saber, remitimos a Wieland 1999: §17.

cuestión de intención [ἐκόντας], sino de ejecución [δυνάμεθα],⁴⁸ razón por la cual quien yerra debe ser tratado con compasión [ἐλεείσθαι] antes que con dureza [χαλεπαίνεσθαι] para que pueda salir del error⁴⁹ con ayuda de y en el proceso metódico-dialógico.

A tal punto llega a ser creíble lo que Sócrates narrador dice que no dudamos de la configuración del carácter de Trasímaco, ni de las sensaciones transmitidas. Eso también es un logro de Platón como escritor: el lector de *República* participa del diálogo interno a partir del punto de vista de Sócrates narrador, no desde la posición de otro personaje o narrador. Walton dice sobre el papel del narrador:

Las inferencias que extraemos de las verdades ficcionales sobre el comportamiento verbal de los narradores a menudo reflejan las inferencias que haríamos probablemente en la vida real. (Los principios de implicación de la realidad y/o creencia mutua están ampliamente involucrados). La fiabilidad del narrador, en términos ficcionales, se asemeja con frecuencia a la medida en que su manera de hablar mejoraría la credibilidad de un reportero en la vida real. Sin embargo, en la vida real generalmente contamos con un rango más amplio de información para fundamentar nuestros juicios. Cuando se atribuye la totalidad de una obra a un solo narrador, lo que él dice o escribe es todo lo que tenemos para basarnos. No podemos

⁴⁸ La tensión entre intención [ἐκόντας] y ejecución correcta será retomado en el marco de la reflexión sobre la técnica y, a su vez, la tematización de la estructura teleológica y la correcta o no articulación de las partes será el hilo conductor de la reflexión sobre la justicia en el ser humano y en la πόλις.

⁴⁹ Véase Sof. 228c y ss. Además, remitimos al interesante análisis de Heidegger ([1924-1925] 2012: §56) del pasaje. En este sentido, Wieland, en su lectura de la estructura teleológica presentada en *República*, afirma “La orientación del comportamiento cognitivo hacia la verdad corresponde a la orientación de toda acción hacia el bien” (1999: §16, 272).

realizar verificaciones de antecedentes sobre su carácter o verificar de forma independiente lo que nos dice. (Puede ser ficcional que podamos hacerlo, pero no puede ser ficcional que lo hagamos). (1990: 359)⁵⁰

En línea con nuestra interpretación general, tras un análisis del mito de la invención de la escritura en el *Fedro*, Wieland (1991) afirma que la crítica platónica apuntaría a mostrar que la escritura traería como consecuencia el autoengaño de que el conocimiento proposicional es equivalente, a saber, en nuestro caso representado en Trasímaco. En este sentido, se comprende que se sostenga que la escritura podría procurar apariencia de saber, pero jamás saber real. Así las cosas, el saber genuino sería de tal clase que solo puede ser acreditado en primera persona en el ámbito de comparecencia original.

Ahora bien, según el autor, el tópico de la escritura abriría, a su vez, una ambivalencia en el modo de comprender el saber en los diálogos platónicos: por un lado, la capacidad de producción (Theut) y, por otro, capacidad de utilización (Thamus). En suma, solo quien sabe tratar con una cosa sabe lo que ella es realmente, y esto se acredita en su empleo: se ajusta, en efecto, a un saber práctico, a una competencia que no se deja objetivar y comunicar proposicionalmente. Wieland (1991: 27) sostiene que a lo sumo puede acreditarse en la capacidad para hallar y formular proposiciones, como vimos en Ryle, pero no se agota en ellas, dado que la proposición sobre determinado saber práctico no contiene en ella misma la habilidad requerida en su contexto de aplicación. De manera que lo que constituye el saber socrático –o mejor, el saber que representa el personaje Sócrates– no es la posesión de un conjunto de proposiciones, sino la capacidad de

⁵⁰ Véase Genette 1980: 185 ss.

emplear y tratar proposiciones correctamente en un contexto dado y en relación con determinados interlocutores y consigo mismo.⁵¹

En este sentido, la crítica a la escritura no tiene en vista conocimientos extraordinarios y esotéricos, cuya comunicación escrita estaría vedada y solo disponible para un grupo minoritario.⁵² Por el contrario, apunta a que toda enunciación verbal, escrita u oral, requiere siempre de una instancia que la funda y que dispone de la capacidad práctica de tratar con ella adecuadamente en la siempre contingente situación práctica determinada. De manera que, por un lado, este saber de base se acredita en el contexto dialogal y, por otro, en última instancia, los límites de la comunicabilidad del saber son límites internos: jamás se le puede quitar de encima el esfuerzo que, en un indelegable compromiso personal, se debe aplicar a él. De manera que Sócrates es caracterizado, en su función de personaje, con un tipo peculiar de saber: el no saber no es una ironía,⁵³ sino que remite a un saber de uso que está más allá de los límites de la comunicación directa y que solo se deja observar en su contexto originario de actuación. Entonces la función del empleo del diálogo como texto sería representar la actuación situada de ese saber.

⁵¹ Para el saber de uso en Platón, véase Solans 2017, donde, entre otras cuestiones, pone de relieve que Sócrates puede encaminar a sus interlocutores hacia cierto tipo de conocimiento, pero no puede transmitírselo en proposiciones. En tal marco, por ejemplo, las ideas cumplen su función en la medida en que no comparecen como tema, sino como criterio presente de forma indirecta en el obrar del agente. En *República*, el símil de las riendas para montar a caballo apunta a mostrar que el conocimiento en general debe ser comprendido como el conocimiento que tiene el jinete, esto es, el conocimiento que se hace actual y efectivo solo en el uso de ellas por parte del que sabe usarlas. En suma, para el autor, la idea opera como paradigma de orientación.

⁵² Véase Wieland 1991: 26-30; Johnson 1998: 593 ss. y Cotton 2014: 5 ss.

⁵³ Para el “saber del no saber”, véase Gadamer 1994b.

Es cierto que el saber de uso, en efecto, puede ser transpuesto a una teoría, pero el marco complejo en el cual acontece no puede ser transmitido por medio de proposiciones de tipo teóricas. Esto se debe a que este saber está compuesto tanto de la habilidad práctica de aplicación correcta de reglas, indelegable e intransferible proposicionalmente, como de una efectiva articulación de medios y fines en el marco temporal contingente. En otros términos, se puede hablar del modo en que el jinete conoce las riendas, o el flautista la flauta (Rep. 601c ss.), pero los contenidos de la tematización no sustituyen el conocimiento efectivo que el agente encarna, tras un proceso de habituación correctamente orientado, al ejecutar la actividad de modo competente en su contexto de actuación original (véase Solans 2017: 30).

En esta línea de interpretación sobre el saber de uso en Platón, Vigo interpreta la función del diálogo y, a su vez, el papel de Sócrates. En síntesis, sostiene la existencia de dos tipos de diálogos: un pseudo-diálogo y un diálogo genuino (2001: 28-30). El primero está motivado por el deseo de vencer al interlocutor, razón por la cual no es un diálogo genuino, sino una pugna con el interlocutor –en nuestro análisis de *República* I encarnado en Trasímaco. En cambio, el personaje Sócrates muestra que el diálogo genuino está dirigido por la orientación básica hacia la verdad y el acuerdo. En tal contexto, la refutación adquiere una virtualidad positiva: el error se presenta necesariamente como el peor mal, dentro del diálogo, y se aspira a ser liberado en y a través del diálogo. Frente a la posibilidad del error, la refutación aparece como el remedio que permite liberarse de él. Por ende, el núcleo central del diálogo genuino se caracteriza, aunque existan diversas estrategias, por ser un juego de preguntas y respuestas breves con el interlocutor y no contra él, y la instancia de refutación forma parte esencial de la estructura del diálogo crítico. En esta línea, Blondell (2002) afirma que la pedagogía mimética a menudo se presenta como un proceso que cambia el carácter de la audiencia, para bien o para mal. En este sentido,

Sócrates personaje se dedica no solo a esta búsqueda personal de la verdad, sino a estimular una comprensión igualmente analítica y activa en los demás: el objetivo no es la absorción pasiva de reglas o modelos externos, sino la autocomprensión y el aprendizaje desde adentro a través de la interacción.

Para Vigo (2001: 31-33) el punto clave que explica la conexión entre diálogo platónico y los motivos fundamentales del pensamiento de Sócrates se encuentra en la concepción socrática del error y del autoengaño: mientras se está en el error –i.e. cuando se juzga verdadera una proposición falsa–, el error no comparece como error, por ende, uno está engañado –aspecto disposicional– respecto a sus propios juicios –aspecto proposicional– Solamente dentro y a través del diálogo genuino con otro, el agente puede volver conscientemente y de manera objetivada sobre su estado cognoscitivo y abrirse a la posibilidad de autodistanciamiento, que es el paso previo de la posible obtención de un genuino conocimiento: el autoesclarecimiento. En cambio, el error tiene un carácter auto-ocultante (o como hemos visto en palabras de Sócrates, no voluntario) y solo puede ser desactivado en el modo del autodistanciamiento abierto por el diálogo genuino. En esta línea, Boeri y De Brasi (2017) sostienen que el autoconocimiento no puede ser colmado por la instancia de la primera persona, puesto que podemos quedar presos de los ilusionismos internos; antes bien requiere de la perspectiva de un otro en el diálogo genuino. En este sentido, los demás son fuente del propio autoconocimiento (véase Vigo 2012). Ahora bien, de cara al lector, el diálogo como obra induce a estar orientado y alerta respecto del autoesclarecimiento.

Desde esta perspectiva hermenéutica, entonces, el marco narrativo del diálogo cobra valor filosófico y propedéutico, dado que el modo de *transmitir* este tipo de saber de uso no se ajusta a una tematización

proposicional del mismo, sino a “ver” cómo Sócrates –personaje representado– ejecuta su saber, su habilidad, en el contexto pragmático. Entonces, a través de su ἡθοποιία, en la cual el ἦθος está íntimamente relacionado con la λέξις, como hemos señalado en el apartado anterior, podemos ver “cómo y qué diría un filósofo (Sócrates)” en determinado contexto de actuación, esto es, sobre X ante Y en el marco Z, y de este modo el lector ejercitarse en tal saber. Esto podría ser corroborado en varios pasajes de la obra platónica.

En un breve análisis de *Apología*⁵⁴ –texto que no es un diálogo, pero sí dialógico– vemos que Platón parte de un hecho histórico y compone una narración, en la cual Sócrates personaje es caracterizado con este tipo de saber. Por ejemplo, en el trato con los considerados sabios se pone de relieve la relación inherente entre diálogo y autoconocimiento, en el sentido de la puesta en claro de los propios límites: la distinción con los políticos está dada en que, mientras que ambos no saben, Sócrates es consciente de ello como resultado del juego de preguntas y respuestas entablado con ellos (Apol. 21b-d). A partir de esto, no opera en él un auto-ocultamiento (21d), lo cual, si es un conjunto de proposiciones, se da solamente como resultado de una empresa metódico-reflexiva que requiere de competencia práctica. También en los poetas y artesanos opera una presunción de sabiduría auto-ocultante (22e). En cambio, el saber que caracteriza a Sócrates personaje comporta un componente autorreferencial abierto en el autodistanciamiento dado por el diálogo: su saber hacer investigativo, de orientación disposicional, devala; en cambio, la pretendida

⁵⁴ El problema del valor histórico de *Apología* es un punto en extremo analizado por los especialistas. Para la opción “histórica”, véase Vlastos 1991 y Kahn 2010. Contra esta interpretación, véase Morrison 2000 y Dorion 2011. Además, véase Blondell 2002, Calonge Ruiz 2003, Vigo 2018 y Vallejos Campos y Vigo 2017. En un interesante análisis de Jenofonte, Patzer (2010) concluye que, antes que una demostración histórica de la dialéctica socrática, el primero toma elementos de Platón.

sabiduría de los otros oculta (24a). Estos son los que duermen al estar despiertos (31a); en cambio, el saber socrático, que encarna un ἦθος filosófico, es un saber hacer de examen que es mostrado por Platón en un dialogar examinando a los demás y a sí mismo metodológicamente (38a). Por ello, su δαίμων le impide el trato con aquellos que no están abiertos al diálogo genuino (31e-d) (véase Vallejo Campos y Vigo 2017: 125-127). El modo de orientarse filosóficamente respecto a sí mismo y a los demás, puede verse, entre otros, también en los siguientes pasajes:

1) Ciertamente sería una conducta terrible de mi parte, señores atenienses, si, toda vez que los generales que ustedes eligieron para que mandaran sobre mí me asignaban un puesto determinado –tanto en Potidea, como en Anfípolis y contra Delión–, yo, al igual que cualquier otro, permanecía en el puesto que ellos me asignaban y corría el riesgo de morir, por otro lado, cuando el dios me asigna un puesto, según creí y acepté, para que deba vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los demás [φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους], entonces, temiendo a la muerte o a cualquier otro asunto, lo abandonara. (Apol. 28e ss.; véase 38a)⁵⁵

2) Tal vez alguien podría decir: ‘Pero, Sócrates, ¿no serías capaz de vivir [ζῆν] en silencio, conduciéndote con calma [σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων], una vez lejos de nosotros?’. Entre todas las cosas, de esto resulta más difícil de persuadir a algunos de ustedes, pues si dijera que eso sería desobedecer al dios y que, por eso mismo, me resultaría imposible conducirme con calma, no me creerían, como si estuviera siendo

⁵⁵ Seguimos la traducción de Bieda (Platón 2014) y Vigo (Platón 2018) con leves modificaciones. Sobre el diálogo consigo mismo y con los otros, y el método dialéctico, por ejemplo, véase Critón 46b-d, Protágoras 347c-348a, Fedro 229c-230a, 266d, Rep. VII 533a y ss., entre otros.

irónico. Pero si dijese que precisamente eso es un gran bien [μέγιστον ἀγαθόν] para el hombre, a saber: construir discursos cada día acerca de la virtud [ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιῆσθαι] y los demás temas acerca de los cuales ustedes me escuchan dialogar [διαλεγόμενου], examinándome tanto a mí como a los demás [ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος], y si agregase que la vida sin investigación no es digna de ser vivida para un hombre [ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ], entonces me creerían aún menos. (Apol. 37e ss.)

Entonces, el trato reflexivo consigo mismo y con los otros de modo metódico, a diario, es el elemento fundamental del vivir filosofando (Apol. 29a) (véase Teet. 210b-c) y del saber hacer filosófico. Este tipo de saber, por su propia naturaleza, solo puede ser mostrado o sugerido, en vistas de un aprendiz/lector, en el marco de un texto dialogado, y, por ende, es irreducible a un tratado proposicional.⁵⁶ De hecho, la proposición “vive de modo reflexivo” no muestra cómo es menester vivir reflexionando, en la medida en que el saber peculiar de vivir reflexionando no está contenido en la proposición; dicho saber es de tal condición que solamente puede ser mostrado en el saber-hacer. El medio escrito que permite observar a alguien reflexionando es el diálogo, no un tratado analítico que objetiva ese saber para analizarlo. Se trata de mostrar o sugerir en cuanto tal y no de analizar la

⁵⁶ Wieland interpreta al joven Sócrates del *Parménides* como una representación de las consecuencias de la inexperiencia en el ejercicio de la dialéctica. De allí afirma: “Pues el jovencísimo Sócrates allí presentado aún no dispone de este saber. Fracasa en el intento de defender su adopción de ideas frente a Parménides. Lo que le falta no es, por ejemplo, una mejor teoría sobre la idea, sino aquella experiencia y ejercitación que permite, en primer lugar, un manejo adecuado de la problemática de las ideas. El Sócrates presentado en el *Parménides* tematiza las ideas y formula sobre ellas muchas más afirmaciones que las que jamás hará en cualquier otro diálogo de Platón. Sin embargo, aún no domina aquel arte de la dialéctica que le permite en los otros diálogos quedar siempre por encima de sus interlocutores” (1999: 299).

naturaleza del tipo de saber práctico, incluso en una situación apremiante como la del juicio.

En esta línea, para Blondell (2002) la filosofía platónica en sí misma se presenta como un proceso de final abierto y no una conversación única y completa. La forma de diálogo nos invita a ubicar estos eventos en contextos espaciales, culturales y temporales. En línea con Blondell, Morgan (2004) sostiene que el elaborado aparato narrativo de los diálogos construye un mundo de recepción en el que el lector es guiado hacia la vida filosófica (véase Miller 1999). Johnson (1998), por su parte, muestra que incluso mientras el texto ofrece una representación válida de la dialéctica filosófica, el complejo marco narrativo funciona para sugerir la brecha entre nuestro papel pasivo como lectores y nuestro papel potencial como participantes activos⁵⁷ en la práctica de la filosofía, por lo tanto también es necesario negar la razonabilidad de tratar el texto como autoridad citable. En todos los diálogos, el drama del discurso filosófico atrae al lector hacia una participación silenciosa, pero el marco, al mismo tiempo, parece atacar el encanto de la mimesis y recordarle al lector la insuficiencia de este tipo de participación.

Entonces, el diálogo platónico pondría en escena, por un lado, la opción por un método, es decir, la función insustituible del autodistanciamiento, dado por la mediación de la segunda persona, que posibilita una vuelta reflexiva sobre los propios supuestos; y, por otro, la opción por cierto ἦθος, encarnado en Sócrates y puesto en acción en

⁵⁷ En esta línea, Cotton (2014) muestra que las obras de Platón establecen el diálogo entre el texto y el receptor con sus propias características y cualidades distintivas. Distingue los diálogos platónicos de otros diálogos de interacción literaria o educativa (una tragedia, un discurso de un orador o participar en un debate sofisticado). Por eso sostiene que la interacción con el texto platónico puede contribuir al desarrollo filosófico.

determinado desenvolvimiento discursivo:⁵⁸ la orientación hacia la verdad y el compromiso con la racionalidad ocupan la centralidad (véase Vigo 2001: 34-37). Ambas instancias tendrían la pretensión de representar la práctica del saber filosófico y su tipo de saber disposicional, que se adquiere a largo plazo con la experiencia (véase Wieland 1999: 297).

Si tomamos en cuenta el carácter mimético de los diálogos, podemos decir que Sócrates funciona como instanciación de este saber. De manera que, como afirma Blondell (2002: 28), Platón utiliza técnicas dramáticas y retóricas (especialmente la etopeya) para inducir simpatía y/o distancia en sus lectores hacia alguno/s de los personajes (por sus actitudes y puntos de vista, etc.). Estos caracteres simpatéticos dejan entrever ciertos temas persistentes y fundamentales de su propio pensamiento. A su vez, la plasmación del juego de preguntas y respuestas

⁵⁸ Rodríguez Adrados (1992: 36) analiza la lengua socrática, que se compone de lenguaje coloquial, léxico común, comparaciones y símiles. Le asigna un nivel sociolingüístico de tipo popular y coloquial pero refinado por su filosofía y método. En este marco, pone énfasis en el fenómeno de la atenuación. Esto se puede observar en las siguientes estrategias: 1. una oración aseverativa que expresa una doctrina es rara, lo mismo sucede con conclusiones; cuando la hay está acompañada de restricciones adverbiales; 2. es frecuente la sustitución del indicativo por el optativo potencial, que da lugar a afirmación menos tajante; 3. otras veces, aparecen verbos de opinión o apariencia, de voluntad, en lugar del imperativo, se usa el impersonal o cambio de persona, con el fin de dar cuenta de una investigación común con sus interlocutores (ocultación cortés); 4. las oraciones aseverativas son cambiadas por interrogativas, etc. En una palabra, todo esto daría cuenta de la modestia socrática (1992: 43-45). Desde nuestra posición hermenéutica, estas estrategias podrían ser entendidas como estrategias representacionales de Platón, cuyo fin sería dejar indicios al lector de no compromiso proposicional, esto es, de no tomar las afirmaciones atenuadas como verdades acabadas, lo cual en las lecturas sobre Platón muchas veces es totalmente invertido. Para un análisis de términos, sintaxis y giros griegos en la *Apología*, véase Rodríguez Adrados (1992: 48).

funciona como ejercicio del saber dialéctico para el lector. Sócrates domina el arte de preguntar y responder, el único medio adecuado para transmitir este ejercicio es el diálogo. En este sentido, Wieland afirma “El conocimiento distintivo del dialéctico, por lo tanto, no puede ser comunicado en forma de proposiciones” (1999: 298).

En esta línea, sobre la composición platónica Blondell sostiene:

El autor, el personaje, el intérprete y el público se unen en una simpatía emocional y de conducta. De ello se sigue que la literatura tiene intrínsecamente un efecto educativo. En consecuencia, fue un instrumento fundamental en la educación moral y política de la antigua Atenas, ya que se creía que inspiraba a los jóvenes a emular los tipos de carácter deseables. Este modelo educativo está asociado con la tradición oral y los textos en cuestión se representaban normalmente para un público. Esta representación potencia el poder de la mimesis al permitirnos contemplar a la persona y su comportamiento en cuestión. [...] La literatura sirve como un mecanismo para ampliar la influencia de dicho comportamiento ejemplar. (2002: 81)

De manera que Platón, en el marco de esta tradición educativa, apunta no solo al estado epistémico, sino al estado disposicional de los personajes y, en última instancia, al lector por medio del paradigma del Sócrates personaje.⁵⁹

En suma, desde esta línea hermenéutica, el Sócrates platónico encarna el ἦθος que representa a un tipo de saber disposicional que permite la posibilidad del diálogo genuino, como opción existencial. A partir de lo afirmado, se hace patente el objetivo de la elección del

⁵⁹ Véase Johnson 1999: 590-592; Blondell, 2002: 2-7, 25-37; Morgan, 2004: 376; Cotton, 2014: 4 ss.

diálogo –en calidad de género literario– el cual no es otra cosa que orientar al lector a la opción de un diálogo cooperativo, como modo de vida: en él se da la posibilidad única de poner en claro los propios presupuestos y ejercitarse en la habilidad del autoexamen, y a partir de lo cual abrirse al autoconocimiento. Así, Blondell afirma:

Platón produjo (muchas de) sus obras escritas en el contexto educativo de la Academia; que muchas de ellas, si no todas, están profundamente preocupadas por asuntos educativos; y que las obras literarias en general, especialmente los géneros “dramáticos” de la tragedia, la comedia y la epopeya, se creía ampliamente que ejercían un efecto educativo en sus intérpretes y audiencias, en gran parte a través de la representación del carácter. Platón examina explícitamente este efecto en varias de sus obras. (2002: 29)

Por lo tanto, la opción platónica por la forma mimética y la epopeya socrática, consciente de su poder pedagógico, están al servicio de un fin específico: la educación del lector/aprendiz.⁶⁰ Además, el análisis de la composición mimética platónica permitiría a su vez comprender el alcance real de la tematización de la μίμησις en *República*.

⁶⁰ En esta línea Cotton sostiene que el marco narrativo apunta a ejercitar una lectura comprometida, puntualmente aprender “habilidades que, idealmente, nos permiten involucrarnos de manera constructiva en lugar de pasivamente con las doctrinas contenidas en los diálogos, y avanzar más allá de ellas como aprendices independientes y autocríticos. Si bien se reconoce el impulso hacia una doctrina positiva en los diálogos, este estudio pone más énfasis en el desarrollo del lector y el papel que diferentes aspectos de los diálogos, incluida la presentación de la argumentación, desempeñan en dicho desarrollo” (2014: 27-28).

3. CONCLUSIONES

Luego de nuestro análisis, podemos concluir que la etopeya es una μίμησις de un ἦθος mentado y se expresa en la λέξις del personaje. Platón como compositor, siguiendo lo visto en los *Progymnasmata*, puso en claro –en la textualización de cada uno de sus diálogos– tanto tema como personajes y circunstancias y, dentro de ellas, las intervenciones lingüístico-emocionales apropiadas a cada una de estas variables, esto es, lo que armoniza con cada uno de los elementos presentados en el primer apartado. En este marco, compuso la etopeya de Sócrates –un personaje real y determinado–, a partir de lo cual inventó discursos posibles de tal modo que cada intervención dentro de un contexto pragmático determinado, también controlado por él, es apropiada a ese ἦθος y al conjunto categorialmente diverso de elementos de la escena. La técnica de caracterización empleada por Platón contiene elementos directos e indirectos. Como vimos en el primer apartado y ejemplificamos en el segundo, los elementos directos son plasmados explícitamente en el propio personaje, los indirectos, en cambio, son implícitos y simplemente proporcionan atributos que se infieren de la propia actuación. En el marco mimético del diálogo, tanto los directos como los indirectos nos permiten componer una imagen del personaje Sócrates –tan impregnantes son estos modos de configuración de la etopeya que incluso muchas veces se habla del personaje Sócrates como si fuera el histórico. Consciente del efecto performativo y el modo peculiar de apertura del auditorio frente a una etopeya, compuso y empleó el marco mimético.

La etopeya de Sócrates, entonces, puede ser entendida como la puesta en acción del ἦθος filosófico. En el marco narrativo interno del diálogo, el ἦθος filosófico es puesto a prueba en cada momento oportuno y en las circunstancias en que se encuentre, y, en el marco ex-

terno del diálogo, de manera mediata, sirve como paradigma existencial para el lector.⁶¹ Por medio del trato con la etopeya socrática el lector internaliza modelos de conducta y se ejercita en un tipo peculiar de saber hacer de características procesuales, esto es, el modo de orientarse filosóficamente en la existencia y su tipo peculiar de ejercicio de autoconocimiento.

Ahora bien, el saber encarnado en la etopeya de Sócrates, entonces –siguiendo la distinción entre “saber que” y “saber cómo”– no se deja tematizar y comunicar en proposiciones, ya sea de manera escrita u oral, como sucede con otras enseñanzas, a lo sumo se puede orientar a quien aprende con ayuda de enunciados (véase *Carta VII* 341c-343a). Entonces, en los pasajes que hemos analizado de *República I* y *Apoloía*, el Sócrates platónico es mostrado, con ayuda de la técnica narrativa –puntualmente con su ἠθοποιία particular y su consecuente λέξις, en un marco de λέξις mimética–, como alguien que está provisto de familiaridad práctica particular: un saber de uso en el trato con los demás y sus discursos, y autorreflexivo y controlado. Este tipo de saber siempre acredita esa familiaridad en el caso concreto a través de la acción dialogada que apunta hacia el descubrimiento de la verdad, sea o no alcanzada. Esta habilidad es puesta en práctica en cada uno de los temas que se abren, sea en la obra en general o en los subtemas en el marco general del pretendido tema de cada obra. A su vez, el marco narrativo, que invita a una identificación emocional y, por distanciamiento, también reflexiva, a su vez, cumple una función pedagógica, de corte afectivo-cognitivo, en vistas del lector (véase Cotton, 2014: 128 ss.), sea por simpatía (Sócrates)

⁶¹ Sobre el vínculo del marco narrativo y una actitud activa del lector, véase Johnson 1998: 579 ss., Blondell 2002, 99 ss. y Cotton 2014: 11 ss.

o antipatía (Trasímaco). El análisis que conjuga la composición mimética platónica y la tematización en *República* permitiría, a su vez, comprender el alcance real de la μίμησις en Platón.

En suma, desde este enfoque hermenéutico, la técnica narrativa está al servicio de mostrar el ejercicio filosófico, esto es, el diálogo genuino con arreglo a la verdad –en la medida, conforme a la recurrente frase socrático-platónica, que le es posible a los mortales–. El diálogo optado por Platón estaría inherentemente vinculado con su modo de comprender y transmitir la filosofía, el hacer filosofía y, por ende, el saber filosófico. Ahora bien, como afirma prudentemente Wieland:

[...]no puede haber ninguna duda razonable sobre la importancia de las formas de conocimiento no proposicional para el filosofar de Platón. La pregunta sigue siendo si la intención de esta filosofía está dirigida a adquirir y adaptar tales formas de conocimiento, o a comprender frases sobre este conocimiento. La peculiaridad de la obra literaria de Platón no proporciona una respuesta clara a esta pregunta (1999: §13, 236)*

REFERENCIAS

- AFTONIO (1991), *Ejercicios de Retórica* [Prog.], trad. de María Dolores Reche Martínez, en Reche Martínez (1991: 217-268).
- AHBEL-RAPPE, Sara y KAMTEKAR, Rachana (eds.) (2006), *Companion to Socrates* (Oxford: Wiley-Blackwell).

* Agradezco profunda y sinceramente a la Dra. Valeria Castelló-Joubert (UBA) por su lectura atenta y sus sugerencias, que me permitieron mejorar este texto. Además, el Seminario “A la hora de la lectura. Aspectos comunicativos de la ficción narrativa”, dictado por ella en el marco de los doctorados de Humanidades y de Filosofía de la UNSAM, dio motivos suficientes para enriquecerlo. También agradezco a los correctores del *Boletín* por sus necesarias indicaciones.

- ALLEN, Danielle S. (2013), *Why Plato Wrote* (Oxford: Malden).
- BÁDENAS DE LA PEÑA, Pedro (1984), *Estructura del diálogo platónico* (Madrid: C.S.I.C)
- BIEDA, Esteban y Mársico, Claudia (eds.) (2019), *Ética, Política y Estética en la Grecia Clásica: Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá* (Buenos Aires: Biblos).
- BLONDELL, Ruby (2002), *The play of character in Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press).
- BOERI, Marcelo D. y DE BRASI, Leandro (2017), "Self-knowledge in the *Alcibiades I*, *The Apology of Socrates* and *The Theaetetus*: the limits of the first-person and third-person perspectives", *Universum*, 32, 1: 17-38.
- BOERI, Marcelo y OOMS, Nicole (ed.) (2012), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo* (Buenos Aires: Colihue).
- CALONGE RUIZ, Julio (2003), "Introducción a la Apología de Sócrates", en Platón (2003: 139-147).
- CASERTANO, Giovanni (ed.) (2000), *La struttura del dialogo platonico* (Nápoles: Loffredo Editore).
- CASTELLO, Luis Ángel y DIVENOSA, Marisa (comps.) (2020), *Reflexiones sobre el origen de la Gramática en Occidente: Antecedentes y cristalizaciones conceptuales en la época clásica y helenística* (Buenos Aires: Editorial Uuirto).
- CHANTRAINE, Pierre (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris: Klincksieck).
- COTTON, Anne K. (2014), *Platonic Dialogue and the Education of the Reader* (Oxford: Oxford University Press).
- DAMSCHEIN, Gregor [2009] (2011), "Saber-cómo disposicional vs. saber-que proposicional", trad. de Daniel Becerra, *Universitas Philosophica*, 28, 57: 189-212.
- DE JONG, Irene *et al.*, (eds.) (2004), *Narrators, Narratees, And Narratives In Ancient Greek Literature*, vol. I (Boston: Brill).
- DE TEMMERMAN, Koen (2010), "Ancient Rhetoric as a Hermeneutical Tool for the Analysis of Characterization in Narrative Literature", *Rhetorica*, 28, 1: 23-51.
- DIÓGENES LAERCIO (2007), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual (Madrid: Alianza).
- DORION, Louis-André (2011), "The Rise and Fall of Socratic Problem", en Morrison (2011: 1-23).
- ECO, Umberto (1979), *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, trad. de Ricardo Pochtar (Barcelona: Lumen)
- FLUDERNIK, Monika (2009), *An Introduction to Narratology* (Londres: Routledge).
- FRONTEROTTA, Francesco (2011), "ΥΠΟΘΕΣΙΣ e ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ. Metodo Ipotetico e Metodo Dialettico in Platone", en Longo (2011: 43-74)
- GADAMER, Hans-Georg (1978a), *Griechische Philosophie III* [GW 7] (Tubinga: Mohr Siebeck).
- ____ (1978b), "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", en GW 7: 128-227.
- ____ [1934] (1991), "Platón y los poetas", trad. de Jorge María Mejía, *Estudios de Filosofía*, 3: 87-108.
- ____ (1994a), *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, suivi de Le savoir pratique*, trad. de Pascal David y Dominique Saatchian (París: Vrin).
- ____ (1994b), "Savoir et non-savoir socratiques", en Gadamer (1994a: 38-60).
- ____ [1960] (1997a), *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme).
- ____ (1997b), *Mito y Razón*, prólogo de Joan-Carles Mèlich, trad. de José Francisco Zúñiga García (Buenos Aires: Paidós).

- GARCÍA SANTOS, Cristina (2014), *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de Verdad y Método. Diálogo y dialéctica en la experiencia hermenéutica*, tesis doctoral (Madrid: UNED). [Disponible en: <https://bit.ly/3NpbKtM>]
- GAUDREAU, André (1989), “Mimésis et Diègèsis chez Platon”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, 1: 79-92.
- GENETTE, Gérard (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne* (París: Presses Universitaires de France).
- ____ (1966), “Frontières du récit”, *Communications, Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit*, 8: 152-163.
- ____ (1980), *Narrative Discourse: An Essay in Method*, prólogo de Jonathan Culler, trad. de Jane E. Lewin (Ithaca: Cornell University Press).
- GOLDSCHMIDT, Victor (1970), *Questions platoniciennes: structure et méthode dialectique* (París: Presses Universitaires de France).
- GONZÁLEZ, Francisco J. (1998), *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry* (Evanston: Northwestern University Press).
- GRETHLEIN, Jonas y RENGAKOS, Antonios (eds.) (2009), *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature* (Berlín: Walter de Gruyter).
- GREY, Vivienne (ed.) (2010), *Xenophon. Oxford Readings in Classical Studies* (Oxford: Oxford University Press).
- HALLIWELL, Stephen (2009). “The Theory and Practice of Narrative in Plato”, en Grethlein y Rengakos (2009: 15-42).
- HAARMANN, Harald (2017), *Plato's Philosophy Reaching Beyond the Limits of Reason: Contours of a Contextual Theory of Truth* (Zúrich: Georg Olms Verlag Hildesheim).
- HEIDEGGER, Martin [1927] (2006), *Sein und Zeit* [SuZ] (Tubinga: Max Niemeyer).
- ____ [1924-1925] (2012), *Platão: O Sofista*, trad. de Marco Antônio Casanova (Río de Janeiro: Forense Universitária).
- HERMÓGENES (1991), *Ejercicios de Retórica* [Prog.], trad. de María Dolores Reche Martínez, en Reche Martínez (1991: 175-199).
- INGARDEN, Roman (1968), *La comprensión de la obra de arte literaria*, trad. de Gerald H. Nyenhuis (México: Universidad Iberoamericana).
- ____ [1960] (1998), *La obra de arte literaria*, trad. de Gerald H. Nyenhuis (Buenos Aires: Taurus).
- ISER, Wolfgang (1987), “El proceso de lectura, enfoque fenomenológico”, trad. de Eugenio Contreras, en Mayoral (1987: 215-244).
- JOHNSON, William Allen (1998), “Dramatic Frame And Philosophic Idea In Plato”, *The American Journal of Philology*, 119, 4: 577-598.
- JULIÁ, Victoria (2019), “Epílogo. Humor platónico”, en Bieda y Mársico (2019: 291-299).
- KAHN, Charles (2010), *Platón y el diálogo socrático*, prólogo de Beatriz Bossi, trad. de Alejandro García Mayo (Madrid: Escolar y Mayo Editores).
- KENNEDY, George A. (1999), *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition From Ancient To Modern Times* (Londres: The University of North Carolina Press).
- KOYRÉ, Alexandre (1966), *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala (Madrid: Alianza).
- LONGO, Angela (2011), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy* (Nápoles: Bibliopolis).
- MAS, Salvador (2017), “Introducción”, en Platón (2017: 5-162).
- MAYORAL, José Antonio (comp.) (1987), *Estética de la recepción* (Madrid: Arco-Libros).
- MILLER, Mitchell (1999), “Platonic Mimesis”, en Peradotto (1999: 253-266).
- MONDOLFO, Rodolfo (1995), *Sócrates* (Buenos Aires: EUDEBA).
- MORGAN, Kathryn A. (2004), “Plato”, en De Jong et al. (2004: 357-376).
- MORRISON, Donald R. (2000), “On the Alleged Historical Reliability of Plato's Apology”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82: 235-265.
- ____ (ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press).
- NORDEN, Eduard (2000), *La prosa artística griega: de los orígenes a la edad augustea*, ed. de Paola Vianello, prólogo de Antonio López Eire, trad.

- de Omar Álvarez Salas y Cecilia Tercero Vasconcelos (México: UNAM).
- ORDÓÑEZ ROIG, Vicente (2012), “El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado Platónico”, *Δαίμων. Revista Internacional de filosofía*, 55: 143-156.
- PATILLON, Michel (2008-2014), *Corpus Rhetoricum*, vols. I-V (París: Les Belles Lettres).
- PATZER Andreas (2010), “Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker”, en Grey (2010: 228-255).
- PEÑALVER GOMEZ, Patricio (1986), *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad* (Murcia: Universidad de Murcia).
- FALKNER, Thomas M. et al. (eds.) (1999), *Contextualizing Classics: Ideology Performance Dialogue. Essays in honor of John J. Peradotto* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- PLATON (1970), *Oeuvres complètes. 6, La République: livres I-III*, edición y traducción de Émile Chambry (París: Les Belles Lettres).
- ____ (2003), *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques y Protágoras*, introducción general de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Calogne Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual (Madrid: Gredos).
- ____ (2014), *Apología de Sócrates. Critón*, trad. de Esteban Bieda (Buenos Aires: Ediciones Winograd).
- ____ (2017), *La República*, introducción, traducción y notas de Rosa Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero (Madrid: Akal).
- ____ (2018), *Apología de Sócrates*, traducción, notas e introducción de Alejandro G. Vigo (Buenos Aires: Colihue).
- POLANYI, Michael (1958), *Personal knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.).
- RECHE MARTÍNEZ, Ma. Dolores (comp.) (1991), *Ejercicios de retórica: Teón, Hermógenes, Aftonio* (Madrid: Gredos).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1992), “La lengua de Sócrates y su filosofía”, *Méthesis*, 5: 29-52.
- ROWE, Christopher J. (2006). “Socrates in Plato’s Dialogues”, en Ahbel-Rappe y Kamtekar (2006: 157-170).
- ____ (2011), “Self-Examination”, en Morrison (2011: 201-214).
- RYLE, Gilbert (1945), “Knowing How and Knowing That: The Presidential Address”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 46: 1-16.
- ____ (1967), *El concepto de lo mental*, trad. de Eduardo Rabossi (Buenos Aires: Paidós).
- SOLANS, Miquels (2017), “Platón en Alemania. Reflexiones en torno a la recepción de la doctrina platónica de las ideas en Kant y Wieland”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22, 2: 21-35.
- SOSA, Ernest (1995), *Knowledge in perspective Selected essays in epistemology* (Cambridge University Press).
- ____ (2009), *Reflective Knowledge Apt Belief and Reflective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press).
- STANLEY, Jason (2011), *Know How* (Oxford University Press).
- TEÓN (1991), *Ejercicios de Retórica* [Prog.], trad. de María Dolores Reche Martínez, en Reche Martínez (1991: 51-153).
- TODOROV, Tzvetan (1966), “Les catégories du récit littéraire”, *Communications, Recherches sémiologiques: l’analyse structurale du récit*, 8: 125-151.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro (2017a), “Sócrates”, en Vallejo Campos y Vigo (2017: 93-145).
- ____ (2017b), “Platón y la Academia”, en Vallejo Campos y Vigo (2017: 153-307).
- ____ (2020), “La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y en el Teeteto”, *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, 20: 137-150.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro y VIGO, Alejandro (2017), *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles* (Pamplona: EUNSA).

- VECCHIO, Ariel (2016), “El efecto mimético en *Poética*: ¿reproducción o creación?”, *Repositorio Institucional de la UNSAM: colección de investigadores*. [Disponible en <https://bit.ly/3qPjZrf>]
- ____ (2018), “El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopatética”, *Revista Symploké*, 8: 68-76. [Disponible en <https://bit.ly/3NltMgx>]
- ____ (2019), “Lógos, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a *Retórica*”, en Bieda y Mársico (2019: 245-266).
- ____ (2020), “Acercas de la léxis, la tonalidad afectiva y la persuasión en Aristóteles”, en Castello y Divenosa (2020: 17-52).
- VEGETTI, Mario (2012), *Quince lecciones sobre Platón* (Buenos Aires: Gredos).
- VIGO, Alejandro (2001), “Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo”, *Tópicos*, 9: 5-41.
- ____ (2012), “Platón y las aporías del conocimiento de sí”, en Boeri y Ooms (2012: 215-247).
- VLASTOS, Gregory (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: University Press Cambridge).
- WAGNER, Frank (2012), “Des coups de canif dans le contrat de lecture”, *Poétique*, 172: 387-407. [Disponible en <https://bit.ly/3CADPJD>]
- WALTON, Kendall L. (1990), *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts* (Cambridge: Harvard University Press)
- WIELAND, Wolfgang (1991), “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, trad. de Alejandro Vigo, *Methexis*, IV: 19-37.
- ____ (1999). *Platon und die Formen des Wissens* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht).
- ____ (2021), “Platón y la utilidad de la idea. Sobre la función de la idea del bien”, trad. de Miquels Solans, *Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofia*, I, 30: 57-74.
- WISSE, Jakob (1989), *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero* (Ámsterdam: Adolf M. Hakkert publisher).