



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Rivadeneira, Roberto
Andrea Lozano-Vásquez, et. al.: Platón y la irracionalidad. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 50, 2016, pp. 251-256
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323043615010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Andrea Lozano-Vásquez, et. al.: Platón y la irracionalidad. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.

Andrea Lozano-Vásquez compila en *Platón y la irracionalidad* ocho ensayos —el de ella incluido— que indagan alrededor de un tema que en principio podría parecer poco platónico: el de la irracionalidad. Si por algo conocemos al filósofo griego es por su constante referencia a la racionalidad. Sólo mediante ésta es que el hombre —afirmará en *República* IV— podrá ser dueño de sí mismo, pues «al raciocinio le corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél» (441e4-6). Sin embargo, inmediatamente puede vislumbrarse la relación ontológica y ética entre la razón y lo irracional. Esta función que Platón le atribuye a la razón carecería de sentido si ésta no tuviera qué gobernar o sobre qué ser dueña. La irracionalidad resulta tan importante en el planteamiento platónico como lo es lo racional. De ello dan cuenta los trabajos que conforman este libro. A continuación haré un breve análisis de cada uno de ellos y respetaré la redacción de cada uno, así como los criterios editoriales para la latinización de las palabras en griego. En mi reseña, sin embargo, utilizaré griego.

Catalina González —«Hacer del caso más débil el más fuerte: el *Gorgias* y la retórica»— abre con una hipótesis sugerente que parte de Cicerón: «El mismo Gorgias de Leontino [...], o bien en realidad no fue nunca vencido por Sócrates y entonces no es verdadero el famoso diálogo de Platón, o bien, si fue vencido, obviamente Sócrates fue más elocuente y fluido, o como lo llamas tú, un orador mejor y más completo» (*De Oratore*, III-129: 1-6). La profesora de la Universidad de los Andes se da a la tarea de resolver la sugerencia de Cicerón. ¿Será que, en efecto, Sócrates venció a Gorgias, Polo y Calicles porque es mejor orador o es porque Sócrates, a diferencia de los anteriores, es un filósofo y el método que utiliza, la dialéctica, es superior a la retórica? Sin embargo, también surge el cuestionamiento de por qué oponer la una a la otra y no simplemente aceptar que Sócrates fue un excelente orador, además de filósofo, como lo sugiere el filósofo romano. Para ello, la profesora González se da a la tarea de revisar dos pasajes de *Gorgias*: 469a y 481b.

Lograr que todo hombre, en este caso Polo, acepte que «cometer una injusticia es peor que padecerla» requiere de una importante habilidad. El έθος popular no aceptaría la tesis socrática, por lo que ésta se convierte en un caso débil. Así, es necesario que el caso más débil se convierta en

el más fuerte, una tesis comúnmente aceptada para la sofística. Aunque no lo menciona, este trabajo me remite al pasaje de *Sofista* (230a ss.) en donde se discute la forma correcta de liberar al hombre de la creencia falsa. Probablemente una correlación entre ambos diálogos hubiera dado frutos interesantes.

Sergio Ariza pretende, en su ensayo, resolver a qué se refiere Sócrates en *Menón* cuando señala que la virtud no puede ser enseñada, sino que ésta se adquiere por inspiración divina. De tomar dicha sentencia al pie de la letra podríamos afirmar que «la ética platónica parece así derivar en una teología ética» (p. 34). Pero cómo aceptar que la ética platónica es una teología ética cuando en el mismo diálogo encontramos definiciones de virtud como las siguientes: «ser capaz de manejar los asuntos de la ciudad, y al realizarlos, hacer bien a los amigos y mal a los enemigos» (41e); «ser capaz de gobernar a los hombres» (73c); «alegrarse con las cosas bellas y tener poder sobre ellas» (77b); «una fuerza de procurarse lo bueno» (78c), y «procurarse oro y plata» (78d).

Para Sergio Ariza el problema de *Menón* no radica en una debilidad moral, sino en una dificultad intelectual. Ésta es que la virtud está dada por algo que no está en la acción, sino en el individuo. De aquí surge una de las ideas más interesantes de su ensayo al mencionar que «la reminiscencia no explica cómo adquirimos en general creencias, no es una teoría epistemológica sobre la adquisición de creencias correctas, sino que explica cómo adquirimos creencias correctas en una investigación. La teoría de la reminiscencia es una teoría de la investigación, no una teoría general del conocimiento» (p. 42). Su conclusión será tanto sugerente como bien argumentada al establecer una relación entre las creencias correctas y la inspiración divina. Considero que para enriquecer su argumentación el profesor Ariza pudo también haber recurrido al Argumento de la Reminiscencia que Platón presenta en *Fedón* (72e-77a). Por ejemplo, cuando en él Sócrates pronuncia: ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα (72e3-4), esto se puede traducir como que *aprender no es otra cosa sino precisamente recordar con esfuerzo*. El problema con la traducción común de ἀνάμνησις sólo por «recordar» olvida el carácter dinámico de la palabra que implica un trabajo arduo.

Angélica Fierro —«El residuo de lo irracional: reflexiones a propósito de algunos diálogos platónicos»— tiene el trabajo más ambicioso pero menos logrado. Establece relaciones entre diálogos como *República*, *Fedón*, *Protágoras*, *Menón* y *Fedro*, al mismo tiempo que explica con precisión detalles particulares de los mismos como la relación entre el

cuerpo y el alma que se desarrolla en *Fedón* (66b-d). Son muchos quienes han malinterpretado el dualismo platónico entre el *σῶμα* y la *ψυχή* como si el primero fuera una lápida que le cayó a la segunda para evitar llegar a la verdad. Lo cierto es que una lectura atenta y cuidadosa, como la de la profesora Fierro, permite comprender la estrecha relación que el cuerpo guarda con el alma para que ésta pueda alcanzar la verdad.

El punto de inflexión, para Angélica Fierro, sobre el tema de la irracionalidad puede plantearse de la siguiente manera:

- a) El Platón socrático habría sostenido la tesis del intelectualismo moral.
- b) El Platón platónico (como lo menciona la autora) habría admitido la intervención de factores irrationales en las fuentes de motivación de nuestras acciones. (p. 53)

La respuesta a esta aparente antinomia sería establecer que «el intelectualismo moral de los diálogos socráticos y la simplicidad del alma de *Fedón* serían para Platón un ideal a alcanzar. Esto implica que la vida filosófica consiste en una racionalización y simplificación en el mayor grado posible de los aspectos irrationales que surgen en el alma por su unión con el *sôma*, tal como se plantea en *República* y *Fedro*» (p. 54). Considero, sin embargo, que establecer dicha distinción entre el intelectualismo socrático y la ética platónica es un error, pues en Platón encontramos, por ejemplo, la frase οὐδεὶς ἐκών ἀμαρτάνει (nadie hace el mal voluntariamente) donde en *Timeo* expondrá que el mal es consecuencia de la ignorancia (86b2-3). También hallamos lo mismo en *Sofista* (229c4), que bajo la agrupación de los diálogos platónicos es considerado de madurez y, por lo tanto, de un Platón platónico como lo diría la profesora Fierro.

El cuarto ensayo es «El adiestramiento del *thymoeidés*: el surgimiento de la conexión entre música y emoción en Platón», de Andrea Lozano-Vásquez. El trabajo es puntual sobre los libros II y III de *República*. Específicamente, busca comprender el modelo educativo de Platón en cuanto a la insistencia de la educación musical. ¿Por qué el interés del filósofo ateniense en la música? ¿Qué propiedades pedagógicas encontraba en las melodías para insinuarlas como parte fundamental de su modelo educativo? «Platón cree que ese reducto de irracionalidad

que está en nosotros y no podemos desconocer sólo puede acometerse gracias a la especificidad de ciertas actividades como la música» (p. 81).

El aporte más interesante en este ensayo es la sugerencia que realiza Andrea Lozano-Vásquez cuando deja ver que Platón vio necesaria la música para domesticar nuestra irracionalidad «pues en todos existe un resorte irracional al que no puede accederse por medios cognitivos» (p. 102). La música se convierte así en un medio terapéutico. Es casi como si ésta fuera una herramienta psicoanalítica que nos da acceso y reconfigura aquello que permanece oculto a la razón. En el fondo la insistencia en la música es porque el hombre, con su ayuda, puede temperarse mejor. Conectar la argumentación con *Timeo* (87c-90d) en donde Platón explica la relevancia de la música como terapia para el alma hubiera sido interesante.

El siguiente trabajo es de Jairo Iván Escobar: «Éros y racionalidad: algunas consideraciones sobre el *Banquete*». Uno de los diálogos más leídos de Platón por su temática; sin embargo, también uno de los menos entendidos, pues los siete discursos que aparecen en *Banquete* tienen la meta de descubrir las relaciones entre éros y conocimiento, ya que «un saber o conocimiento libre de éros, de sus agujones y motivaciones, es inconcebible para Platón» (p. 106).

El autor revisa cada uno de los discursos para tejer hacia el final de su ensayo una conclusión concreta y clara sobre por qué en Platón éros juega un rol fundamental en su teoría del conocimiento. La intención de armonizar el erotismo con la dialéctica será la tarea a desarrollar hasta el final del ensayo.

Alfonso Correa busca mostrar en «Conocer y elegir el bien: *Filebo* 20b-22e» la importancia de la noción de $\alpha\acute{\iota}\kappa\sigma\iota\varsigma$ en la argumentación de *Filebo*. Pero ¿por qué el hombre elige el bien? ¿Cuáles son las condiciones que nos conducen a su elección? ¿Es que estamos imposibilitados para cualquier otra elección? Alfonso Correa piensa que «la tesis platónica es mucho más fuerte y que el conocimiento de la autosuficiencia del bien no es solamente la justificación de la voluntad de aprehenderlo, sino un rasgo definitorio de ella, una condición necesaria de ese tipo de deseo que es la elección» (p. 129).

La felicidad queda en riesgo si el hombre no logra aprehender el bien, para lo cual requiere conocerlo. Esta elección estará siempre condicionada a la capacidad de alcanzar un conocimiento con valor objetivo de aquello que se desea. Sin la posibilidad de apropiarnos del

bien nuestra vida carecería de sentido, afirmará el autor hacia el final de su trabajo (Cf. p. 144).

Fabián Mié centra su análisis también en *Filebo*. «Platón ubica aquí en el centro de la cuestión ética la relación de los comportamientos humanos con el bien, al que entiende con un contenido definido de acuerdo con la medida, y explica la existencia humana como el proceso mixto dirigido activamente por la razón a la composición de una naturaleza orientada a la realización de los rasgos universales de lo bueno» (p. 147). El ensayo seguirá esta línea a lo largo de las páginas que lo componen: la razón como rectora de la vida irracional para que el hombre sea capaz de alcanzar completamente la vida buena. Tanto Correa como Mié insisten en la función no sólo de la razón sino del conocimiento en la adquisición del bien. Sin embargo, Mié da un giro en su argumentación que vale la pena rescatar aquí. Parte del siguiente pasaje del *Filebo*: «El mayor número de ellos es con mucho, pienso, el caso de quienes están completamente equivocados en relación con un tercer tipo [de bien] en sus almas, y creen que ellos mismos son mejores en virtud, aunque no lo sean. (...) Pero entre las virtudes, ¿acaso no es en relación con la sabiduría que la mayoría [de la gente la] reclama por completo y está llena de disputas y de una falsa y aparente sabiduría. (...) No hay duda de que uno se expresaría correctamente si dijera que cualquier estado afectivo semejante es un mal» (48e-49a). El tema del autoengaño y de la ignorancia de sí queda expuesto como algo absolutamente indeseable. Por lo que aquí Platón retomará el adagio socrático que señala que la virtud es conocimiento. Sólo así será posible el único placer que convive con la inteligencia: el puro. «El nuevo concepto de razón que emerge (...) indica que la prioridad de ésta, merced a su pertenencia y subordinación a una estructura anímica que la convierte en un componente específico de la vida humana, se actualiza y pone en obra sólo en la medida en que ella, como perteneciente al género de la causa, dirige la realización de la vida humana» (p. 203). Llama mi atención la ausencia a la Forma del Bien en *República VI*, en donde podría realizar un engarce entre la vida mixta propuesta en *Filebo* con la ascensión del conocimiento hacia las Formas mediante el símil de la línea.

André Laks, quien, como ha insistido en otras obras suyas, retoma el último diálogo que escribió Platón: *Leyes*. El estudio de esta obra ha sido abandonado por diversos motivos, pero aquí André Laks ocupa su atención en comprender lo que Platón entiende como «verdadera tragedia». ¿Qué relación existe entre los dramaturgos y los legisladores?

¿Por qué mientras la constitución de *República* condenó a la tragedia y a los trágicos en *Leyes* (817a-d) parece decretar lo contrario?

A lo largo de su trabajo, el profesor Laks esclarece el tema recurriendo a diálogos como *Fedón*, *Fedro*, *Filebo*, *República* y *Gorgias*. Hacia su conclusión señala: «las “emociones”, que son el fundamento del rechazo de la tragedia en *República*, yacen en el corazón de la “verdadera tragedia” tal y como la concibe en *Leyes*, lo que evidentemente no significa que las modalidades de su presencia y función sean idénticas: no lo son» (p. 221).

Roberto Rivadeneyra
Universidad Panamericana, México

