



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Diálogo platónico y alteridad

Autor: Pérez-Estévez, Antonio

Forma sugerida de citar: Pérez-Estévez, A. (1995). Diálogo platónico y alteridad. *Cuadernos Americanos*, 6(54), 92-99.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX, núm. 54, (noviembre-diciembre de 1995).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin Derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DIÁLOGO PLATÓNICO Y ALTERIDAD

Por Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ
UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA

HABRÍA QUE COMENZAR por decir que los *Diálogos* de Platón no son conversaciones, sino escritos. Como escritos de Platón, una persona que vivió en la Atenas del siglo v y fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, son monólogos, es decir, son discursos de una sola persona. Sin embargo Platón los llamó *diálogos* porque intentó "imitar" las conversaciones argumentativas que Sócrates había realizado con tanta maestría, paseando por el Ágora ateniense. Cada diálogo platónico imita una conversación hipotética entre dos o más personas. Pero la diferencia entre una conversación real y la imitación escrita de esa conversación es la que existe entre un encuentro social vivo, cuyo vehículo fundamental es el lenguaje hablado o corpóreo, producido por dos o más seres humanos que confluyen en un lugar y tiempo concretos, y la narración o relación recordativa vertida en palabras escritas.

En la conversación el lenguaje surge y se hace en el momento mismo en que se habla, como producto de un encuentro espontáneo, abierto y vivencial de dos o más sujetos. La conversación hablada es la experiencia viva e inmediata de dos o más personas, las cuales entran en el diálogo vivo sin que puedan controlar las infinitas y abiertas variables vivenciales que lo condicionan y lo posibilitan. Uno entra en la conversación y la vive, sin poder predecir el curso que la conversación pueda tomar; más que hacerla, uno se hace en cada conversación. El diálogo escrito por el contrario es la cosificación o reducción a objeto de esa conversación viva e inmediata. Pero reducir a objeto una experiencia es sacarla del flujo vital indetenible e irrepitible para reducirla a algo extenso y visible, que queda fijado y muerto en un espacio y en un tiempo concretos. A la experiencia viva de la conversación no puede volverse jamás; al diálogo objetivado en la escritura, puede uno volver cuando quiera para leerlo y releerlo infinitas veces. La experiencia viva,

una vez objetivada, pierde su inmediatez vivencial para convertirse en un objeto mediato arrojado o colocado enfrente de nosotros, al que podemos observar a nuestro antojo y por tanto controlarlo.¹ Escribir una experiencia, objetivarla, es disecarla, sacándola de su esencial y fluente presente y fijarla en un pasado concreto y determinado, al que podemos volver para controlarlo e incluso rehacerlo sin cesar. La conversación vivencial pasa y desaparece como un momento del flujo de la vida; el diálogo escrito es el intento de nuestro entendimiento por eternizar muerto ese momento vivencial con el fin de mediatizar nuestras vidas y controlarlas. La diferencia entre un diálogo vivo y la relación escrita del mismo es semejante a la existente entre las acciones vividas de una persona o un pueblo y su relación escrita en su biografía o su historia. Es el paso de lo inmediato vivido a lo mediato objetivado, visualizado y colocado en un espacio separado y enfrentado a nosotros. Con la fijación escrita u objetivación de una experiencia vivida creamos el pasado, que no es más que el presente detenido y muerto, sacado de su flujo vivencial inmanente y colocado muerto y hecho objeto enfrente de nosotros. Las experiencias de una persona o de un pueblo terminan, pasan y se esfuman con la vida; objetivadas en su narración o historia constituyen el pasado que ni pasa ni se esfuma ni termina jamás. Cuando volvemos a leer la historia, la narración de experiencias humanas, estamos de alguna manera interpretándola y rehaciéndola de nuevo. La historia o narración escrita, de igual manera que el diálogo escrito, como objetos del pasado, están siempre ahí, nunca totalmente terminados. Siempre aceptan ser contemplados de nuevo en una nueva lectura y una nueva interpretación, lo que implica la posibilidad de rehacer nuestra historia pasada —no nuestras vidas— sin cesar.

El diálogo escrito es una experiencia controlada, en la que el escritor determina las variables de una acción ya terminada en la que todo está ya dicho; nada surge espontáneo sino que todo está realizado y organizado, aunque se esfuerce el autor en aparentar lo contrario. Desaparece la multiplicidad de sujetos y el otro, los demás, quedan reducidos a un nombre escrito.

Ahora bien, la imitación escrita y objetivada pretende copiar los formalismos o técnicas externas del original, sin que pueda por

¹ Objeto (*objectum*) viene del verbo latino *obicere*, *obicere*, *obicere*, que significa *arrojar afuera*; por tanto *objeto* etimológicamente es *lo arrojado enfrente de uno*. La palabra alemana *Gegenstand* significa lo que está colocado (*stehen*) en contra (*gegen*) o enfrente del sujeto.

supuesto rehacer la vivencia múltiple e irrepitable de la multiplicidad de personas que se encuentran y se comunican por medio del lenguaje vivo y hablado. Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse entre dos o más personas en un tiempo y en un lugar determinados. Así en el *Critón* el diálogo se da entre Sócrates y Critón en la cárcel, al amanecer —entre dos luces— de la antevíspera de la muerte del primero; en el *Fedro* son Sócrates y Fedro quienes se encuentran un mediodía caliente de primavera fuera de los muros de Atenas, cerca del río Iliso, bajo la sombra de una palmera y un sauce, sentados al lado de una fuente cuya agua fresca corre por la hierba.

Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse por medio de preguntas y respuestas. En efecto, especialmente al principio abundan las oraciones interrogativas con formas verbales del presente de indicativo en segunda persona singular; las respuestas se expresan a su vez en primera persona singular del presente de indicativo. Por ejemplo, el *Fedro* se inicia con la pregunta de Sócrates “Querido Fedro ¿de dónde vienes y a dónde vas?”. Fedro responde: “De donde Lisias el hijo de Céfalo y voy a caminar fuera de los muros...”. Aun los largos párrafos o discursos simulan ser respuestas a preguntas, que surgen en el entramado de la conversación: Fedro lee el discurso de Lisias a solicitud de Sócrates.

En esta imitación, el diálogo platónico está lleno de expresiones coloquiales griegas e imperativos cortos tales como “escúchame”, “dime”, “siéntate”, “por los dioses”, “por Zeus”, “así es”, “no estoy de acuerdo contigo”, “concedo lo que dices”, “ciertamente”, “eso parece”, “dices verdad”, “cómo no”, “no sigo tus palabras”, etcétera.

Las ideas que se manejan en los diálogos dejan de ser abstractas y anónimas. A semejanza de una conversación, parecen pertenecer a una persona con nombre y apellido, que aparenta defenderlas como propias y confrontarlas con las ideas de los demás interlocutores. Es decir, en los diálogos platónicos las opiniones parecen estar personificadas y encarnadas en personajes conocidos en el medio ateniense de la época. De hecho la ideología o pensamiento platónico salta al diálogo en confrontación con el pensamiento de otros. En el *Critón* el pensamiento socrático-platónico sobre la obligación de cumplir siempre con las leyes de la ciudad, incluso cuando uno está condenado a muerte, va a desarrollarse en confrontación dialógica con el pensamiento de Critón, quien le insta a que huya de la cárcel y de la muerte, dejando a un lado el cumplimiento de la

decisión del jurado de la ciudad de Atenas; en el *Fedro* el rico pensamiento platónico sobre el amor y la belleza, sobre la inmortalidad del alma, sobre la metempsicosis, sobre los caminos de subida y bajada que permiten el conocimiento absoluto de las realidades eternas nacen de un segundo discurso de Sócrates con el fin de negar la tesis defendida por un hipotético discurso de Lisias y por un primer discurso del mismo Sócrates, en los que se defendía la opinión de que debe concederse el amor a quienes no están enamorados. Lo mismo sucede en el *Gorgias*, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, el *Lisias*, el *Cratilo*, etcétera.

Los diálogos de Platón conservan apenas algunos formalismos externos de la conversación espontánea, que nace del encuentro de dos o más personas con el fin de interrelacionarse por medio del lenguaje ordinario. Los diálogos platónicos son en realidad un monólogo discursivo, perfectamente organizado, que se desarrolla en confrontación con el pensamiento de otros pensadores. Son un método o camino —de síntesis y análisis, de subida y bajada— que avanza por medio de un proceso racional discursivo hasta conducir a la mente humana a la “realidad absoluta de las ideas” en las que se encuentra, según Platón, la verdad absoluta. No existen por tanto en los diálogos platónicos ni la multiplicidad de personajes, ni verdadera multiplicidad de voces, ni verdadera multiplicidad de argumentaciones; existe una sola voz y una única argumentación, la de Platón, la del yo, que se desarrolla en un proceso racional-discursivo hacia la verdad de las ideas. Las opiniones del otro —simples opiniones o *doxas*, que no conocen el ser sino sólo el devenir y en consecuencia siempre falsas— son un simple pretexto o una simple ocasión para desarrollar el auténtico proceso epistémico que conduce inexorablemente al ser y a la verdad. En estos diálogos predomina el *logos*, el proceso discursivo hacia la verdad, y al *dia*, que implica multiplicidad de personas y voces, no se le toma en cuenta o cuando mucho queda relegado en la sombra como simple ocasión o pretexto.

En este contexto en el que el diálogo es ante todo proceso discursivo hacia la Verdad, sin que implique necesariamente multiplicidad de personas, o presencia del Otro, se entiende fácilmente cómo, para Platón, diálogo es tanto la conversación hablada en voz alta en la que intervienen varios interlocutores como el pensamiento o la reflexión interior silenciosa del alma. De hecho reflexionar y hablar son lo mismo (*διάνοια καὶ λόγος ταυαυτόν*, *Sofista* 263E). Pensar reflexionando es tan diálogo como conversar en voz alta; la

diferencia consiste en que aquél se origina en el interior del alma y se produce consigo mismo sin sonido de palabras. O como expresa en el *Teeteto* 189E-190A reflexionar no es más que dialogar del alma consigo misma, preguntándose ella misma y respondiéndose, afirmando y negando. El resultado del reflexionar, es decir la opinión firme y definida sobre algo, la identifica Platón con el discurso hablado (λέγειν); no ciertamente un hablar sonoro y con otro, sino un hablar en silencio y consigo mismo (ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν).

Es preciso destacar que el fin u objetivo del diálogo platónico consiste en conocer la verdad absoluta del ser absoluto de las ideas. La multiplicidad de personas —que sólo se dan en el diálogo socrático, pero no en el platónico—, la multiplicidad de voces, las preguntas y las respuestas, las acciones de συναγωγή y de διαίρεσις, la subida y bajada, son simples pasos, medios o instrumentos para alcanzar la verdad del ser de las ideas. Las personas, las voces, los argumentos son medios o están en función de la verdad absoluta de las ideas. El valor supremo del diálogo platónico es la verdad absoluta de las ideas, a la que han de estar subordinadas no sólo las voces, las argumentaciones y los métodos, sino también las hipotéticas personas que dialogan. Tan absoluto es el valor de la verdad de las ideas, que Platón, como ya hemos visto, hace divina (θεῖα) a la verdad, que habita y acompaña a los dioses en el mundo celeste.

Esta divinización de la verdad va a consagrarse, es decir va a hacerse religiosa y sagrada en el cristianismo, especialmente por obra de san Agustín. Cuando el obispo de Hipona en el diálogo *De libero arbitrio* (II, 2), partiendo de la propia existencia —que soy, vivo y conozco— y avanzando por un análisis del conocimiento sensible y racional, concluye que la Verdad, por necesaria, eterna e inmutable se identifica con Dios, *Deus veritas est*, está imponiendo en Occidente la divinización definitiva de la verdad lógico-metafísica, a la que han de estar subordinadas todas las personas con sus pensamientos, querer y acciones.² Divinizar la verdad entraña dotarla de autonomía absoluta, hipostasiarla y por tanto sacarla del ámbito cultural y humano en el que toda verdad se origina —en este caso sacarla del pensamiento platónico-agustiniano— y darle la suprema consistencia ontológica posible, a la que deben subordinarse todos los demás seres, incluido el ser humano. Desde entonces la verdad occidental, europea, dejó de ser, como todas las verdades, una

² La identidad de la Verdad con Dios se afirma reiteradamente en los escritos de Agustín. Por ejemplo *De beata vita* IV, 34; *Soliloquios* I, 1, 3.

propiedad o característica del conocimiento humano expresado en proposiciones, para adquirir el *status* ontológico que la identifica con el ser absoluto de Dios, al que debemos no sólo estar subordinados sino también adorar; en consecuencia a la Verdad metafísica hemos de acatarla, adorarla y estar dispuestos a morir o matar por Ella. Esta valoración de la Verdad va a hacer de la cultura occidental una cultura de verdades absolutas, bajo las que es preciso cobijarse para darle sentido a la vida e incluso para funcionar en una sociedad que se fundamenta en verdades. Es curioso descubrir cómo el cristianismo, o la religión paradigmática de Occidente, es una religión de verdades dogmáticas que supone una ortodoxia o conjunto de creencias correctas o verdaderas; el islamismo y el hinduismo por otra parte se basan o bien en preceptos jurídicos, o bien en actitudes ante la vida que suponen una ortopraxis o correcta manera de actuar.³ El Medievo descubrió verdades religiosas y las impuso por la fuerza de las armas tal como sucedió en todas las guerras religiosas, en la Reconquista, en las Cruzadas, en la Conquista de América por los españoles. La modernidad descubrió verdades sociopolíticas, como el progreso, la revolución, la revolución marxista, el nacionalsocialismo, el fascismo, y, en aras de esas verdades, millones de hombres se han matado y siguen matándose. Hoy nos agarramos a la verdad científica y mensurable con la que podemos funcionar en este mundo tecnológico.

Por último quisiera señalar que ese conocimiento epistémico de las ideas al que apunta el diálogo platónico se alcanza por la visión. No por la visión sensible, o acción realizada por los ojos, la cual por otra parte posibilita en gran medida el conocimiento sensible de la *δόξα*; sino por una visión inteligible producida por la facultad de la razón, por la *νοῦς*. Los términos griegos muy variados, usados por Platón, expresan todos algún tipo de visión o contemplación visual: *ὄραω*, *καθόραω*, *ὄψομαι*, *ἴψις*, *σκοπεῖν*, *θεόρω*, *καθόψομαι*. La misma palabra *idea* (*εἶδος*) deriva del verbo *εἶδω* que significa en voz activa *mirar* u *observar*. El pensamiento platónico, probablemente por influjo de la cultura griega, otorga preeminencia a la vista sobre los demás sentidos. En la *República* (507c) declara que entre los sentidos la más preciosa facultad es la de ver y ser vistos (*πολετελεστάτην τὴν τοῦ ὄραν τε καὶ δρᾶσθαι δύναμιν*) y

³ Véase para un análisis comparativo entre el cristianismo y las grandes religiones, islamismo, hinduismo y budismo, Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Libros Europa, 1987.

unas líneas después (508b) se permite afirmar (ὄμμα) que la visión es, de los órganos de los sentidos, el más semejante al sol (ἑλιω-ειδέσαστον) lo que implica la valoración suprema entre todos los sentidos. También en el *Fedro* (250d) considera a la vista como al más claro (ἐναργήστατην αἰσθήσεως) y el más agudo o penetrante (ἀξιτάτη τῶν αἰσθήσεων) de todos nuestros sentidos físicos.

El sentido de la vista es un sentido esencialmente egoísta. Ver implica ver en un horizonte, y el horizonte o límite visual se forma siempre en derredor de uno; uno es siempre el centro del campo visual, que gira como una circunferencia en torno a mi persona. Ver entraña de alguna manera organizar el mundo que nos rodea en torno a mi persona: yo soy en la visión el centro del universo y todo lo demás está colocado en función de mi persona como centro. Ver significa por tanto organizar y dominar el mundo que nos rodea. Mirar a otra persona es un intento por organizarlo o subordinarlo a mí, es decir es un intento por conquistarlo y dominarlo. En el eterno juego del galanteo y la conquista amorosa, todos sabemos por una mirada cuándo el hombre o la mujer están conquistados. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, nos describe la más primitiva relación entre dos seres humanos o autoconciencias como una relación de dominio por medio de la mirada; mirar a otro —*jedes sieht das Andere*— exigía ser reconocido como autoconciencia y el otro de igual manera por la mirada exigía ese mismo reconocimiento. El miedo a morir conducía a que uno de los dos se sometiera al otro y surgía de esa forma la relación del señor y del siervo. También Sartre en *El Ser y la Nada* descubre en el poder de la mirada el medio para objetivar al Otro, para reducir al Otro a objeto, a alienarlo; las relaciones entre los hombres por medio de la mirada conducen necesariamente a la alienación, objetivación, a la dominación del Otro. En nuestra cultura occidental, visual, nuestra primera y más radical relación con el otro se mueve entre los polos contrapuestos del que domina y conquista o del que es dominado y conquistado, del señor y del esclavo.

Y esta relación no se da sólo entre individuos sino también entre pueblos y naciones. Hegel en su *Filosofía de la Historia*, en la que trata de comprender y justificar la realidad —*die Wirklichkeit verstehen und rechtfertigen*— insiste en que los pueblos y los Estados son los verdaderos actores de la historia, y sus acciones se colocan en un plano distinto y superior al plano de la moralidad que atañe a la individualidad subjetiva. Las relaciones entre los pueblos y los Estados no están reguladas ni por la moralidad ni por derecho alguno, sino que están subordinadas sólo a sus intereses y poderío. Los

pueblos o Estados son poderes absolutos sobre la tierra y no existe pretor o juez alguno que regule o pueda regular sus relaciones. De ahí que entre los pueblos predomine siempre el derecho del más fuerte. El pueblo más poderoso o dominante (*herrschende*) es la encarnación suprema del Espíritu y el que hace avanzar la historia en cada época; éste posee el derecho absoluto, ‘*Gegen dies sein absolutes Recht*’. Los demás Estados, débiles e impotentes, no tienen derecho alguno, ‘*sind die Geister der anderen Völker rechtlos*’.⁴

También en el diálogo lógico de Platón, como parte importante de esta cultura visual y de dominio, el Otro es negado. Su presencia queda reducida a un nombre propio escrito, que se utiliza como instrumento y pretexto para conducir, por medio de una argumentación discursiva, a la verdad absoluta de las ideas, que es siempre la verdad absoluta del yo, mi verdad; una verdad adquirida por la visión inteligible de la razón humana y que alcanzará con el tiempo la consistencia ontológica de la divinidad para tornarse, hipostasiada, en la máxima realidad y el máximo valor al que el ser humano ha de rendir tributo de acatamiento y adoración. El diálogo lógico de Platón conduce a la Verdad dominadora de Occidente.

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 506.