



Platón mimético: la etopeya de Sócrates y el saber filosófico

ARIEL VECCIO

LICH, UNSAM (Arg.) - UNAV (Esp.)
 vecchioariel@gmail.com

Recibido: 13/07/2023
 Aceptado: 03/10/2023

En el marco de los estudios actuales de teoría y práctica de μίμησις en *Rep.* de Platón, el objetivo es indagar la caracterización [ἠθοποιία] platónica de Sócrates. La hipótesis es que la opción por el diálogo está ligada al modo de comprender y de transmitir el saber filosófico y que, en tal marco, la figura del personaje Sócrates encarna un tipo de saber hacer. Para tal fin, por un lado, se indaga la caracterización en los *Progymnasmata* para mostrar su función y el lugar que ocupa Platón en esta tradición. Por otro lado, se analizan pasajes clave de *Apología* 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. Para esto último, presentamos la distinción entre *know that* y *know how* de Ryle y Polanyi.

Mimesis / Platón / Narratología / Progymnasmata / Filosofía

...

MIMETIC PLATO: SOCRATES' ETHOPOEIA AND PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

In the framework of the current studies of theory and practice of μίμησις in *Rep.* of Plato, the objective is to investigate the Platonic characterization [ἠθοποιία] of Socrates. The hypothesis is that the option for dialogue is linked to the way of understanding and transmitting philosophical knowledge and that, in this framework, the figure of the character Socrates embodies a type of know-how. For this purpose, on the one hand, the characterization in the *Progymnasmata* is investigated to show its function and the place that Plato occupies in this tradition. On the other hand, key passages from *Apology* 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. For the latter, we present the distinction between Ryle and Polanyi's know that and know how.

Mimesis / Plato / Narratology / Progymnasmata / Philosophy

Introducción

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 exterior¹. 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.

En un excelente análisis de *Rep.* II y III, que conjuga la teoría y práctica de la narrativa en Platón, HALLIWELL (2009) muestra 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 *Rep.* guarda silencio sobre algunas de las cosas más distintivas de la obra de su propio autor (ALLEN, 2013 y MORGAN 2004). A diferencia de los intérpretes que consideran que allí está en forma embrionaria una teoría narrativa, sostiene que en realidad se hace una presentación teórica incompleta en comparación con la práctica narrativa 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, este interés 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 platónicas, la imitación estructural podría ponerse en práctica para fomentar en los lectores una forma de aprendizaje activa y comprometida. 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, acostumar a los niños a la tendencia y al trato con las cosas bellas antes de obtener el λόγος–.

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 (GARCÍA GUAL, 2007, p. 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 respuestas³ acerca de un tópico filosófico o político con una conveniente caracterización [ἠθοποιία] de los personajes [προσώπων] y de la composición conforme a su elocución [λέξιν] pertinente⁴.

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, pp. 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.

Desde una perspectiva no proposicional, VIGO (2001) da cuenta de la irreductibilidad 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. 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 (VIGO, 2001, pp. 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 adelantada por Hegel en sus lecciones sobre filosofía, ninguna interpretación sobre Platón que descuide las características “literarias” o no argumentativas de la forma de diálogo puede considerarse filosóficamente adecuada (BLONDELL, 2002, p. 3).

Este modo de leer a Platón es, como afirma GADAMER (1991, p.87), una herencia del romanticismo alemán, en donde se vio en Platón un ejemplo del ideal poético griego enrolado en Homero y los dramaturgos⁵.

Ahora bien, 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 con la ayuda de herramientas narratológicas⁶, que contribuyan a analizar cada uno de los diálogos y las conexiones intertextuales⁷. HAARMANN sostiene que “Plato was not only an eminent intellectual, he was also a master of intentional identity-shifting. He employed an exceptional strategy for attracting the attention of his audience and for introducing them to his world of ideas” (2017, p. 33).

En un marco más amplio, 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*, estudia una serie de *loci* retóricos y de técnicas de representación de personajes para un posible análisis textual. 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 de Platón, cuyos diálogos han sido considerados desde antiguo como composición mimética (Aristóteles, *Poet.* 1447b 10 ss.). 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 platónica⁸. 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.

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 ἠθοποιία platónica de Sócrates en algunos pasajes clave de *Apología* y *Rep. 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 a través de los λόγοι. 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 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”⁹.

Para tal fin, entonces, 1) desarrollaremos una mínima y necesaria presentación de la ἠθοποιία 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 y sobre el lugar de Platón en esta tradición no siempre atendida. 2) Tomaremos como objeto de análisis algunos pasajes de *Apología* en donde Platón, basado en un hecho histórico, compone una narración mimética del mismo y configura, a través de la λέξις, la ἠθοποιία de Sócrates personaje y su método del ἔλεγχος. A su vez, presentaremos un análisis de las caracterizaciones de Trasímaco y Sócrates¹⁰ en *Rep. 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*. La caracterización socrática podría presentarse por medio del análisis de la λέξις socrática, que cumpliría la función de un ἦθος filosóficamente orientado¹¹. Además, por un lado, bajo los lineamientos generales de la distinción entre *know that* y *know how* en base a los enfoques epistemológicos de RYLE y 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 transmisibilidad¹².

1. Composición narrativa del diálogo y la ἠθοποιία en los *Progymnasmata*

La importancia del estudio actual de los *Progymnasmata*, 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 histórico¹³. De manera que pueden servir a los intérpretes contemporáneos como una herramienta para la exégesis de textos narrativos de la antigüedad¹⁴.

En este sentido, 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 (XXXVI 1). 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 humorísticos¹⁵. 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 [προσδιαλεγόμενος καὶ ζητῶν], hacen descansar el alma [ἀναπαύουσι τὴν ψυχὴν] en este caso del oyente/lector. En cambio, la especulación pone de nuevo en marcha [ἐπάγεται] el alma. Este juego de relajamiento y tensión es ejemplificado bajo un símil: en el instrumento musical [ἐν ὀργάνῳ] se da la tensión y la relajación [τάσις καὶ ἀνεσις] (véase 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 (RECHE MARTINEZ, 1991, p. 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 ἠθοποιία¹⁶ es entendido como la μίμησις de un personaje, que puede ser una λέξις de una persona real o un constructo imaginario (DE TEMMERMAN, 2010, pp. 34-36). Ya Platón en *Rep.* III equipara la μίμησις a un tipo de λέξις diegética (392d)¹⁷.

A continuación, presentamos las definiciones de Teón, Hermógenes y Aftonio del término griego ἠθοποιία. El caso de Teón es clave para comprender el concepto de etopeya y, además, el papel atribuido por la tradición a Platón. 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, 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 [πολυωφελέστατον] 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 [ἐκάστῳ τῶν εἰσαγομένων προσώπων], en cambio censuramos a Eurípides, porque en el momento inoportuno [παρὰ καιρὸν] su Hécuba filósofa [φιλοσοφεῖ] (RECHE MARTÍNEZ, 1991, p. 54)¹⁸.

Es decir, la prosopopeya es fundamental tanto en contexto literario, como en el contexto práctico-cotidiano. A su vez, una correcta prosopopeya debe guardar relación tanto con el tema como con la propia persona y la circunstancia, sea real o ficticia (DE TEMMERMAN, 2010).

También 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, los diálogos (διαλόγων) de Platón y de los demás socráticos, y los dramas (δραμάτων) de Menandro? (RECHE MARTÍNEZ, 1991, p. 66)

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

...la introducción [παρεισαγωγή] de un personaje que ha sido compuesto con arreglo a discursos apropiados [λόγους οἰκείους] a sí mismo [ἑαυτῷ] 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? (RECHE MARTÍNEZ, 1991, pp. 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, respecto al modo de componer adecuadamente un personaje, 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 [ὑλὴν] 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 [ἐρῶντι] y para el moderado [σωφρονοῦντι] 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] adecuada¹⁹. [...] Debemos proporcionar a cada uno de los hechos lo conveniente [τὸ πρέπον], buscando al mismo tiempo lo que armoniza [ἀρμόττοντος] con el personaje [προσώπῳ], el modo [τρόπῳ], el tiempo [χρόνῳ], la fortuna [τύχῃ] y cada uno de los elementos antes mencionados (RECHE MARTÍNEZ, 1991, pp. 133-134).

Este pasaje es clave debido a que la configuración de un personaje, conforme a un determinado ἦθος mentado, se inscribe a su vez en un entramado discursivo-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.

En el caso de Hermógenes encontramos una clasificación más analítica:

Una etopeya es la imitación [μίμησις] del carácter [ἦθους] de un personaje propuesto, por ej.: “¿qué palabras pronunciaría [ἄν εἴποι 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] (RECHE MARTÍNEZ, 1991, pp.192-193).

Entonces, la etopeya es una μίμησις de un ἦθος y se expresa en la λέξις del personaje en el marco de actuación. 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 [ἠθικαί] –relacionadas con el ἦθος, el carácter–, emotivas [παθητικά] y mixtas [μικταί]:

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 [βουλεύεται] consigo sobre la guerra (RECHE MARTÍNEZ, 1991, p. 194).

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 [ἦθος] 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... (RECHE MARTÍNEZ, 1991, p. 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 [σαφεῖ], 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, p. 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 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, a saber: metafórica (similitud) o metonímica (contigüidad).

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, p. 29).

Para finalizar esta sección, podemos decir que, al margen de la distinción terminológica²⁰, 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 οἰκεῖος. En otras palabras, se debe componer el carácter a través de un tipo peculiar de λέξις y, 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. En este marco, Platón es visto como un ejemplo paradigmático de composición.

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 caracterizados que entran en diálogo²¹ 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 Sócrates²². En una palabra, tomando como base algunos pasajes clave de *Apol.* y *Rep.* 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: las funciones del diálogo y de la etopeya del Sócrates platónico

Una vez realizada la presentación de la etopeya en las fuentes analizadas, y puesto al descubierto la relevancia 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 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, p. 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:

The good chess player observes rules and tactical principles, but he does not think of them; he just plays according to them. We observe rules of grammar, style and etiquette in the same way. Socrates was puzzled why the knowledge which constitutes human excellence cannot be imparted. We can now reply. Learning-how differs from learning-that. We can be instructed in truths, we can only be disciplined in methods. Appropriate exercises (corrected by criticisms and inspired by examples and precepts) can inculcate second natures. But knowledge-how cannot be built up by accumulation of pieces of knowledge-that (RYLE, 1945, p. 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 requieren 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)²³.

Esta distinción de saberes en conexión, fundamentalmente, al marco narrativo de la composición platónica le permite a WIELAND llevar a cabo una reinterpretación de los diálogos. WIELAND (1999, §3) 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 (MORGAN, 2004, p. 359 y COTTON, 2014, p. 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 proposiciones 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 el personaje 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 un contexto de actuación determinado. 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 (WIELAND, 1999, §13). Siguiendo 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: “Dialectic is here a practical know-how” (1998, p. 224). En este sentido, sostiene que en Platón “Knowledge is a process of inquiry” (1999, p. 244).

En esta línea, el diálogo platónico podría ser el modo de representar el saber filosófico en acción: un saber situado y referido a sí, de competencia práctica de tratar con uno mismo y los demás en busca de la verdad (VIGO, 2018, p 218 ss.)²⁴.

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 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 bueno²⁵.

Antes de ingresar a la caracterización socrática y de Trasímaco, es conveniente presentar el marco de actuación de *Rep.*, 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 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 obra²⁶.

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 mimética 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 el ἥθος socrático.

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. Esto hace resaltar, frente a los otros personajes, la participación de él en el entramado textual²⁷. 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, respectivamente²⁸. 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, sentiría la polaridad entre Trasímaco y Sócrates personaje, y tendería 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 (BLONDELL, 2002, pp. 9-10). 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:

...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; trad. propia).

Mientras los participantes activos dialogaban y los restantes, como trasfondo, deseaban escuchar, en un juego regulado y gestionado armónicamente, Trasímaco quería apoderarse del λόγος. 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, p. 338 ss. y GENETTE 1980, p. 185 ss.). Las líneas que acompañan esta presentación agudizan la imagen desmedida de este personaje²⁹. 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 habladurías de tal clase, yo no lo admitiré³⁰.

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 enmudecido³¹. 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; trad. propia).

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

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. Esto marca que ambos buscan un fin: interpelar directa 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 sentencias³².

En otras palabras, 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-filosófico³³. En este sentido, según la caracterización de 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 cuestión de intención [ἐκόντας], sino de ejecución [δυνάμεθα], razón por la cual quien yerra debe ser tratado con compasión [ἐλεεῖσθαι] antes que con dureza [χαλεπαίνεσθαι] para que pueda salir del error³⁴ 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 *Rep.* 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:

The inferences we draw from fictional truths about narrators' verbal behavior often mirror inferences we would be likely to make in real life. (The Reality and/or Mutual Belief principles of implication are prominently involved.) How reliable, fictionally, the narrator is, frequently approximates the extent to which his manner of speaking, would enhance the credibility of a real-life reporter. But in real life we usually have a wider range of information on which to base our judgments. When the entirety of a work is to be attributed to a single narrator, what he says or writes is all we have to go on. We cannot run background checks on his character or verify independently what he tells us. (It may be fictional that we can, but it cannot be fictional that we do) (1990, p. 359)³⁵.

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 este sentido, 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, p. 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 emplear y tratar proposiciones correctamente en un contexto dado y en relación con determinados interlocutores y consigo mismo³⁶.

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 minoritario³⁷. 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 ironía³⁸, 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.

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 (SOLANS, 2017, p. 30).

En esta línea de interpretación sobre el saber de uso en Platón, VIGO (2001: 28-30) 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. El primero está motivado por el deseo de vencer al interlocutor – en nuestro análisis de *Rep.* 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, pp. 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 y, por ende, del autoesclarecimiento. En cambio, el error

tiene un carácter auto-ocultante 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 (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*³⁹ 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, devela; en cambio, la pretendida sabiduría de los otros oculta (24a). Éstos 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) (VALLEJO CAMPOS y VIGO 2017a, pp. 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 [φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους], entonces, temiendo a la muerte o a cualquier otro asunto, lo abandonara (Bieda, 2014, p. 28e ss.)⁴⁰.

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 irónico. Pero si dijese que precisamente eso es un gran bien [μέγιστον ἀγαθὸν] 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 [διαλεγομένου], examinándome tanto a mí como a los demás [ἑμαυτὸν 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. (Bieda, 2014, p. 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 irreductible a un tratado proposicional⁴¹. 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-hacer⁴². 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 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 (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 activos⁴³ 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 determinado desenvolvimiento discursivo⁴⁴: la orientación hacia la verdad y el compromiso con la racionalidad ocupan la centralidad (VIGO, 2001, pp. 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 (WIELAND, 1999, p. 297).

Si tomamos en cuenta el carácter mimético de los diálogos, el personaje Sócrates funciona como instanciación de este saber. De manera que, como afirma BLONDELL (2002, p. 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 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 (1999, p. 298) afirma “das den Dialektiker auszeichnende Wissen läßt sich also nicht in Gestalt von Sätzen mitteilen”.

En esta línea, sobre la composición platónica BLONDELL sostiene:

Author, character, performer and audience are united in an emotional and behavioral sympathy. It follows that literature is intrinsically educational in effect. Accordingly, it was a primary instrument of ancient Athenian moral and political education, since it was believed to inspire the young to emulate desirable character-types. This educational model is associated with the oral tradition, and the texts in question were normally performed for an audience. Such performance enhances the power of mimesis by allowing us to gaze upon the person and behavior in question. [...] Literature serves as a mechanism for extending the influence of such exemplary behavior. (2002, p. 81)

De manera que Platón, en el marco de esta tradición, 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 y sus contraejemplos⁴⁵.

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 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:

Plato produced (many of) his written works in the educational context of the Academy; that many of them, if not all, are deeply concerned with educational matters; and that literary works generally – especially the “dramatic” genres of tragedy, comedy and epic– were widely believed to exert an educational effect on their performers and audiences, in large part through the representation of character. Plato explicitly examines this effect in several works (2002, p. 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/aprendiz⁴⁶. Además, el análisis de la composición mimética platónica permitiría a su vez comprender el alcance real de la tematización de la μίμησις en *Rep.*

A modo de cierre

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. 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 externo del diálogo, de manera mediata, sirve como paradigma existencial para el lector. 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 qué” 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 *Rep. I* y *Apol.*, 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, sea por simpatía (Sócrates) o antipatía (Trasímaco). El análisis que conjuga la composición mimética platónica y la tematización en *Rep.* 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.

Bibliografía

- ALLEN, D. S. (2013). *Why Plato Wrote*. Malden.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (1984). *Estructura del diálogo platónico*. C.S.I.C.
- BIEDA, E. (2014). *Apología de Sócrates. Critón*. Ediciones Winograd.
- BLONDELL, R. (2002). *The play of character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- BOERI, M. D. Y DE BRASI, L. (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), pp. 17-38.
- CALONGE RUIZ, J. (2007). *Platón. Diálogos I*. Gredos.
- CALONGE RUIZ, J. GARCÍA GUAL, C. Y LLEDO ÍÑIGO, E. (2003). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques y Protágoras*. Gredos.
- CASERTANO, G. (ed.) (2000). *La struttura del dialogo platonico*. Loffredo Editore.

- CHAMBRY, E. (1970). *Oeuvres complètes. 6, La République: livres I-III*. Les Belles Lettres.
- COTTON, A. K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford University Press.
- DAMSCHEN, G. [2009] (2011). Saber-cómo disposicional vs. saber-que proposicional, trad. de Daniel Becerra. *Universitas Philosophica*, 28 (57), pp. 189-212.
- DE JONG, I. et al., (eds.) (2004). *Narrators, Narratees, And Narratives In Ancient Greek Literature*, vol. I. Brill.
- DE TEMMERMAN, K. (2010). Ancient Rhetoric as a Hermeneutical Tool for the Analysis of Characterization in Narrative Literature. *Rhetorica*, 28, 1, pp. 23-51.
- DORION, L.-A. (2011). "The Rise and Fall of Socratic Problem", en MORRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp 1-23). The Cambridge University Press
- ECO, U. (1979). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, trad. de Ricardo Pochtar. Lumen.
- FLUDERNIK, M. (2009). *An Introduction to Narratology*. Routledge.
- FRONTEROTTA, F. (2011). ΥΠΟΘΕΣΙΣ e ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ. Metodo Ipotetico e Metodo Dialettico in Platone, en LONGO, A. (ed.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy* (pp. 43-74). Bibliopolis
- GADAMER, H.-G. (1978a). *Griechische Philosophie III [GW 7]*. Mohr Siebeck.
- (1978b). Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, en GW 7 (pp. 128-227).
- (1991). Platón y los poetas, trad. de Jorge María Mejía, *Estudios de Filosofía*, 3, pp 87-108.
- (1994a). *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, suivi de Le savoir pratique*, trad. de Pascal David y Dominique Saadjan. Vrin.
- (1994b). Savoir et non-savoir socratiques, en GADAMER (1994a) (pp. 38-60).
- [1960] (1997a). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme.
- (1997b). *Mito y Razón*, prólogo de Joan-Carles Mèlich, trad. de José Francisco Zúñiga García. Paidós.
- GARCÍA GUAL, C. (2007) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza.
- GARCÍA ROMERO, F. MAS TORRES, S. Y ROSA SÁNCHEZ, E. (2017). *La República*. Akal.
- GARCÍA SANTOS, C. (2014). *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de Verdad y Método. Diálogo y dialéctica en la experiencia hermenéutica*. [tesis DTe octoral, UNED].
- GAUDREAULT, A. (1989). Mimésis et Diègèsis chez Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, pp. 79-92.
- GENETTE, G. (1966). Frontières du récit. *Communications, Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit*, 8, pp. 152-163.
- (1980). *Narrative Discourse: An Essay in Method*, prólogo de Jonathan Culler, trad. de Jane E. Lewin. Cornell University Press.

- GOLDSCHMIDT, V. (1970). *Questions platoniciennes: structure et méthode dialectique*. Presses Universitaires de France.
- GONZÁLEZ, F. J. (1998). *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Northwestern University Press.
- GRETHLEIN, J. Y RENGAKOS, A. (eds.) (2009). *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Walter de Gruyter.
- HALLIWEL, S. (2009). The Theory and Practice of Narrative in Plato, en GRETHLEIN Y RENGAKOS (ed.), pp. 15-42.
- HAARMANN, H. (2017). *Plato's Philosophy Reaching Beyond the Limits of Reason: Contours of a Contextual Theory of Truth*. Georg Olms Verlag Hildesheim.
- INGARDEN, R. (1968). *La comprensión de la obra de arte literaria*, trad. de Gerald H. Nyenhuis. Universidad Iberoamericana.
- [1960] (1998). *La obra de arte literaria*, trad. de Gerald H. Nyenhuis. Taurus.
- ISER, W. (1987). El proceso de lectura, enfoque fenomenológico, en MAYORAL J. A. (comp.) *Estética de la recepción*. Arco-Libros.
- JOHNSON, W. A. (1998). Dramatic Frame And Philosophic Idea In Plato, *The American Journal of Philology*, 119 (4), pp 577-598.
- JULIÁ, V. (2019). Epílogo. Humor platónico. En BIEDA, E. y MÁRSICO, C. (eds.), *Ética, Política y Estética en la Grecia Clásica: Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá* (pp. 291-299). Biblos
- KAHN, CH. (2010). *Platón y el diálogo socrático*, prólogo de Beatriz Bossi, trad. de Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo.
- KENNEDY, G. A. (1999). *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Tradition From Ancient To Modern Times*. The University of North Carolina Press.
- KOYRÉ, A. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*, trad. de Sánchez de Zavala. Alianza.
- Mas, S. (2017). Introducción. En Sánchez-Elvira, Mas Torres y García Romero (2017). *La República. Platón*. Akal: Madrid.
- MILLER, M. (1999). "Platonic Mimesis". En PERADOTTO J. FALKNER T. M. FELSON N. & KONSTAN D. (eds). *Contextualizing Classics: Ideology Performance Dialogue. Essays in honor of John J. Peradotto*. Rowman & Littlefield.
- MONDOLFO, R. (1995). *Sócrates*. EUIDEBA.
- MORGAN, K. A. (2004). Plato, en De Jong et al. (eds.) (pp. 357-376) Leiden, Brill.
- MORRISON, D. R. (2000). On the Alleged Historical Reliability of Plato's *Apology*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, pp. 235-265.
- NORDEN, E. (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. UNAM.
- ORDÓÑEZ ROIG, V. (2012). El lugar de la tragedia y la comedia en el Estado Platónico. *Δαίμων. Revista Internacional de filosofía*, 55, pp. 143-156.
- PATILLON, M. (2008-2014). *Corpus Rhetoricum*. Vols. I-V. Les Belles Lettres.

- PATZER, A. (2010). Der Xenophontische Sokrates as Dialektiker. En GREY, V. (ed.), *Xenophon. Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford University Press, pp. 228-255.
- PEÑALVER GOMEZ, P. (1986). *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Universidad de Murcia.
- POLANYI, M. (1958). *Personal knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- RECHE MARTÍNEZ, M. D. (1991). *Ejercicios de retórica: Teón, Hermógenes, Aftonio*. Gredos.
- RYLE, G. (1945). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 46, pp. 1-16.
- (1967). *El concepto de lo mental*, trad. de Eduardo Rabossi. Paidós.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1992). La lengua de Sócrates y su filosofía. *Méthexis*, 5, pp. 29-52.
- ROWE, CH. J. (2006). Socrates in Plato's Dialogues. En AHBEL-RAPPE, S. Y KAMTEKAR, R. (eds.) (2006), *Companion to Socrates*. Wiley-Blackwell, pp. 157-170.
- (2011). Self-Examination. En MORRISON (ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press, pp. 201-214.
- SOLANS, M. (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), pp. 21-35.
- SOSA, E. (1995). *Knowledge in perspective Selected essays in epistemology*. Cambridge University Press.
- (2009). *Reflective Knowledge Apt Belief and Reflective Knowledge*. Clarendon Press.
- STANLEY, J. (2011). *Know How*. Oxford University Press.
- TODOROV, T. (1966). Les catégories du récit littéraire. *Communications, Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit*, 8, pp. 125-151.
- VALLEJO CAMPOS, Á. (2017a). Sócrates. En VALLEJO CAMPOS, Á. Y VIGO, A. (eds.), *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, pp. 93-145. EUNSA.
- (2017b). Platón y la Academia. En VALLEJO CAMPOS, Á. Y VIGO, A. (eds.), pp. 153-307. EUNSA.
- (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, pp. 137-150.
- VEGETTI, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Gredos.
- VIGO, A. (2001). Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos*, 9, pp. 5-41.
- (2018). *Apología de Sócrates*. Colihue.
- (2012). Platón y las aporías del conocimiento de sí. En BOERI, M. Y OOMS, N. (eds.), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo*, pp. 215-247. Colihue.

- VLASTOS, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. University Press Cambridge.
- WAGNER, F. (2012). Des coups de canif dans le contrat de lecture. *Poétique*, 172, pp. 387-407. [Disponible en <https://bit.ly/3CADPJD>]
- WALTON, K. L. (1990). *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press.
- WIELAND, W. (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad, trad. de A. Vigo. *Methexis*, IV, pp. 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 Miquel Solans, *Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofia*, I (30), pp. 57-74.

Notas

- ¹ Véase VALLEJO CAMPOS (2017b: 167 y ss.). Para la distinción de la lectura doctrinal y la no doctrinal, véase COTTON (2014: 23 y ss.).
- ² Sobre la dialéctica platónica, cfr. GOLDSCHMIDT (1970); también el análisis no proposicionalista de GONZÁLEZ (1998: 209 y ss.), además FRONTEROTTA (2011) y VALLEJO CAMPOS (2020).
- ³ Para un tratamiento de la brevilocuencia socrática, opuesta a la macrología sofístico-retórica, véase VALLEJO CAMPOS y VIGO (2017a: 114-122). Para el problema platónico de “escribir filosofía”, véase VEGETTI (2012: 65 y ss.).
- ⁴ KENNEDY (1999: 54) afirma: “Plato is the greatest Greek prose writer, a master of structure, characterization, and style, as well as one of the most original thinkers of all time”. También véase MORGAN (2004).
- ⁵ En ello también radica la dificultad para interpretar la crítica de Platón a los poetas, cfr. GADAMER ([1934] 1991: 92).
- ⁶ Para una 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). Para una mejor comprensión del contenido de los diálogos platónicos a través de un análisis formal, cfr. BÁDENAS DE LA PEÑA (1984: 7). Para la estructura del diálogo, véase CASERTANO (2000).
- ⁷ BLONDELL (2002: 6) afirma “I shall therefore proceed by assuming the hermeneutic primacy of the individual work, but at the same time try to follow Plato’s own textual indicators of the relative importance of shared themes and apparent ties to other dialogues”.
- ⁸ WIELAND (1999), JOHNSON (1998), GONZÁLEZ (1998), VIGO (2001), BLONDELL (2002), MORGAN (2004) y, entre otros, COTTON (2014).
- ⁹ Para la lejanía o cercanía psicológica con los personajes, véase WALTON (1990: 421 y ss.).
- ¹⁰ Es necesario distinguir entre dos funciones de Sócrates en *Rep.*: Sócrates narrador y Sócrates personaje. WALTON (1990: 355) afirma: “Representations composed of words which, fictionally, a character speaks or writes are narrated representations, and the character who fictionally speaks or writes them is the narrator”. Para el punto de vista, véase WALTON (1990: 338 y ss.).

¹¹ Ya Aristóteles en el contexto de tematizar la *δύγησις ἠθικὴ* (*Ret.* III 1417a15-25) donde uno de los medios de hacer evidente el *ἦθος* es la *προαίρεσις*, menciona 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).

¹² Para un análisis sobre el papel del marco dramático en aquellos diálogos donde, según la tradición, Platón introduce sus ideas filosóficas, véase JOHNSON (1999). Véase también GARCÍA SANTOS (2014: 112 y ss.). Además, para la estructura dialéctica del diálogo, véase PEÑALVER GOMEZ (1986).

¹³ Para un estudio sobre la poesía, la retórica y su impacto en la prosa artística griega, véase NORDEN (2000).

¹⁴ En Plutarco (*Moralia* 711 b-d) podemos encontrar un testimonio de la representación de los diálogos platónicos con una *performance* adecuada al *ἦθος* de los personajes. Al respecto, véase COTTON (2014: 29 y ss.), especialmente “Plato’s: Read or Performed?”. ORDOÑEZ ROIG (2012: 147) 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»”.

¹⁵ Para la relación entre “humor y seriedad” en los diálogos, véase JULIÁ (2019: 291-299).

¹⁶ Sobre el término, véase RECHE MARTÍNEZ (1991: 14 ss.).

¹⁷ GENETTE (1966: 153 y 155) no está en lo cierto cuando contraponen *λέξις* a *λόγος* en *Rep.*. 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 *δύγησις* y *μίμησις* (cfr. REGALI, 2012:133). GENETTE (1966: 153) afirma: “La classification d’Aristote est à première vue toute différente, puisqu’elle ramène toute poésie à l’imitation, distinguant seulement deux modes imitatifs, le direct, qui est celui que Platon nomme proprement imitation, et le narratif, qu’il nomme, comme Platon, *diègèsis*”. La *μίμησις* es una *λέξις* de la *δύγησις*, es la *λέξις* diegética mimética, las otras son una *λέξις* diegética simple y otra *λέξις* diegética mixta. Es decir, son todos modos de *δύγησις*; entonces, si se contraponen, lo hacen dentro del género diegético. En este sentido, GAUDREAU (1989: 82) pone el acento en que “l’interprétation commune des catégories de la *mimesis* et de la *diègèsis* comme dichotomie conceptuelle est vraisemblablement erronée” (Cfr. *Rep.* 392d, 394c, 397b).

¹⁸ Seguimos los textos griegos de PATILLON (2008-2014). Las traducciones, salvo donde se indique, corresponden al autor.

¹⁹ 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 (“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, véase Teón (RECHE MARTÍNEZ 1991: 138-140).

²⁰ Para la terminología, véase RECHE MARTÍNEZ (1991: 23).

²¹ La distinción entre el Sócrates histórico y el platónico puede verse en Diógenes Laercio (III, 35; 2007: 168).

²² 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).

²³ En el debate actual sobre los distintos tipos de saber, DAMSCHEN ([2009] 2011: 209) 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". Esta interpretación sigue la línea de RYLE (1967: 249 ss). Además, véase SOSA (1995) y (2009) y STANLEY (2011).

²⁴ 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) (Cfr. *Rep.* VI 505a y ss).

²⁵ Sobre los dioses, véase *Rep.* II 380d-383c y 400d-401b. Para una lectura no proposicionalista del saber platónico, véase GONZÁLEZ (1998). 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.

²⁶ Para la función del lector frente a los elementos no dichos, véase ECO (1979: 73 y ss). Para un enfoque fenomenológico 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).

²⁷ GADAMER (1997b: 123) 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".

²⁸ (Cfr. *Rep.* III 396^a). 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 y 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).

²⁹ Cfr. "Nonverbal narration" en WALTON (1990: 363 y ss.).

³⁰ Véase *Menón* 72c.

³¹ Para el sentido de esta frase, véase MAS (2017: 190, n. 26).

³² Sobre el hábito de responder, véase *Menón* 70b y 96d. Asimismo, véase *Gorgias* 447c. También, *Hippias Menor* 369c. En *Rep.* VII 518b-d puede verse la educación como no "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).

³³ 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).

³⁴ Véase *Sof.* 228c y ss. En este sentido, WIELAND (1999: §16, 272), en su lectura de *Rep.*, afirma "Der Orientierung des kognitiven Verhaltens an der Wahrheit entspricht die Orientierung alles Handelns am Guten".

³⁵ Véase GENETTE (1980: 185 y ss.).

³⁶ Para el saber de uso en Platón, véase SOLANS (2017).

³⁷ Véase WIELAND (1991: 26-30); JOHNSON (1998: 593 y ss.) y COTTON (2014: 5 y ss.).

³⁸ Para el "saber del no saber", véase GADAMER (1994b).

³⁹ 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 (2007), 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.

⁴⁰ Seguimos la traducción de Bieda (Platón 2014) y Vigo (Platón 2018) con leves modificaciones. Véase *Critón* 46b-d, *Protágoras* 347c-348a, *Fedro* 229c-230a, 266d, *Rep.* VII 533a y ss., entre otros.

⁴¹ WIELAND (1999: 299) interpreta al joven Sócrates del *Parménides* como una representación de las consecuencias de la inexperiencia en el ejercicio de la dialéctica: “Denn der dort vorgeführte ganz junge Sokrates verfügt noch nicht über dieses Wissen. Er scheitert bei dem Versuch, seine Ideenannahme gegen Parmenides zu verteidigen. Was ihm fehlt, ist nicht etwa eine bessere Theorie über die Idee, sondern jene Erfahrung und Übung, die eine angemessene Behandlung der Ideenproblematik erst ermöglicht. Der im "Parmenides" vorgeführte Sokrates thematisiert die Ideen und formuliert über sie weit mehr Behauptungen, als er dies jemals in einem anderen Platondialog tun wird. Doch er beherrscht noch nicht jene Kunst der Dialektik, die es ihm in den anderen Dialogen ermöglicht, seinen Partnern stets überlegen zu bleiben”.

⁴² Esta distinción podemos encontrarla, por ejemplo, en Epicteto (*Enquiridión*, 46), quien recuerda una de las enseñanzas socráticas: no hablar sobre las cosas teorizadas (θεωρήματα), sino realizar las cosas a partir ellas (ποιεῖ τὸ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων). Por ejemplo, en un simposio “no digas cómo hay que comer, sino que come como hay que hacerlo (μὴ λέγε, πῶς δεῖ ἔσθιεν, ἀλλ' ἔσθιε, ὡς δεῖ).

⁴³ 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. Por eso sostiene que la interacción con el texto platónico puede contribuir al desarrollo filosófico.

⁴⁴ RODRÍGUEZ ADRADOS (1992: 36) analiza la lengua socrática, que se compone de lenguaje coloquial, léxico común, comparaciones y símiles. 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, potenciales, etc. 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).

⁴⁵ Véase JOHNSON (1999: 590-592), BLONDELL (2002: 2-7, 25-37), MORGAN (2004: 376) y COTTON (2014: 4 y ss.).

⁴⁶ En esta línea COTTON (2014: 27-28) sostiene que el marco narrativo apunta a ejercitar una lectura comprometida, puntualmente aprender habilidades. Véase JOHNSON (1998: 579 y ss.) y BLONDELL (2002: 99 y ss.).