

Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?*

Thomas Alexander Szlezák
Universidad de Tübingen

Resumen: La frase sobre el *logos* escrito como “reflejo” del discurso vivo y animado del que sabe (cf. *Fedro*, 276a8-9) hay que referirla al diálogo platónico: “el que sabe” es el dialéctico, que gracias a los conocimientos a los que ha accedido por medio de la teoría de las Ideas, “sabe cómo es la verdad” (*ibid.*, 278c4-5). Tres capacidades tiene, según Platón, solo el discurso vivo del “que sabe”: puede responder las preguntas que se le planteen, puede buscar el receptor adecuado o quedar en silencio ante aquellos que no tienen que ver con filosofía y, en caso de un ataque, puede acudir en ayuda de su argumento con cuestiones que pertenecen a un nivel superior (cf. *ibid.*, 275d4-276a9, 278c4-e3). El análisis de estas expresiones de Platón en su contexto muestra que la interpretación usual que, desde hace casi 200 años, le atribuye estas capacidades de “el que sabe” al diálogo escrito, no hace justicia al texto de la crítica de la escritura y va en contra de su sentido. Esta constatación exige una orientación radicalmente nueva de la hermenéutica de los diálogos platónicos. Hay que reconocer que Platón concibió sus diálogos (cada uno en particular y todos en conjunto) como unidades literarias y filosóficas que no tienen un carácter autárquico. Los diálogos apuntan consistentemente más allá de ellos mismos hacia la doctrina oral de Platón.

Palabras clave: crítica platónica de la escritura de Platón (*Fedro*, 274b-278e), arte filosófico de la escritura en Platón, teoría moderna del diálogo platónico (siglos XIX y XX), doctrina oral de Platón, esoterismo en Platón

Abstract: “Reflection of the living discourse. ¿What is a Platonic dialogue and what does it pretend?”. Plato’s word in the *Phaedrus* about the written *logos* as an “image” of the living *logos* of the man who knows (cf. *Phaedrus*, 276a8-9) has to be referred to his own dialogues: the “man who knows” is the dialectician, who “knows the truth” (cf. *ibid.*, 278c4-5) thanks to the insights he has gained by way of his use of the Theory of Ideas. There are three things, according to Plato, which can be achieved only by the living *logos* of “the man who knows”: his *logos* can give answers to new questions, can choose the right sort of recipient and remain silent to those who have nothing to do with philosophy, and, in case it should be attacked, it can help its argument with “things of higher importance” (cf. *ibid.*, 275d4-276a9, 278c4-e3). An analyse of these views and concepts of Plato in their context shows that the conventional interpretation, current since

* Versión adaptada con ocasión del Homenaje a los profesores José León Herrera y Federico Camino Macedo, ampliada con notas de una conferencia leída el 13 de marzo de 2008 en Berna, a raíz de una invitación del Institut für klassische Philologie de esa universidad. La conferencia también fue leída en Viña del Mar (Chile). La versión de Berna aparece en *Museum Helveticum*, 66 (2009), pp. 65-83.

almost 200 years, according to which the written Platonic dialogue can do the same three things as the “man who knows”, is contrary to the wording of Plato’s “Criticism of Writing” and incompatible with its sense. This result leads to a new orientation regarding the hermeneutics of the Platonic dialogue. We have to acknowledge that Plato did not mean his dialogues (each one by itself, and their entirety as a whole) to be autarchic of self-sufficient literary entities. The dialogues point consistently beyond themselves to Plato’s oral teaching.

Key words: Plato’s Criticism of Writing (*Phaedrus*, 274b-278e), Plato’s philosophical art of writing, the modern theory of the Platonic dialogue (19th and 20th century), Plato’s oral teaching, esoterism in Plato

I

La reflexión sobre la esencia del diálogo platónico se ubica en el marco del tema más general *mythos* y *logos*, pues los escritos de Platón eran considerados en la antigüedad como *sokratikoi logoi*. Sin embargo, Platón mismo se refiere una y otra vez a su filosofía escrita como una “narración de historias”, un *mythologeîn* (cf. *Fedro*, 276e3; *República*, 376d, 501e)¹. Esto no ha podido ser entendido por la exégesis moderna que, por lo general, parte de la superación del antiguo *mythos* por el nuevo *logos* de la filosofía. En concordancia con la elegancia intelectual de la urbanidad ática, la exégesis moderna ve, en la consideración de los diálogos como un *mythologeîn*, una forma de ironía del autor para consigo mismo. Sin embargo, en la presente ponencia quisiera mostrar que detrás de semejante denominación hay algo más.

Acerca de las doctrinas presocráticas sobre el ser nos dice Platón que cada una de ellos nos contaba una historia (*μῦθόν τινα*), como si fuéramos niños (cf. *Sofista*, 242c8). Estos esbozos ontológicos serían meras “historias” porque ninguno de los presocráticos habría estado en condiciones de fundamentar su concepción del ser (*τὸ ὄν*). “Fundamentar” en este contexto querría decir tanto como conducir hasta un último principio, una última *archē*, a cuyo conocimiento le corresponde una evidencia absoluta. La interpretación tradicional parece ser de la opinión de que es eso precisamente lo que ofrece el diálogo platónico. Así pues, Platón ofrecería en sus escritos, en la medida en que se pueda alcanzar algo semejante, la fundamentación dialéctica de su concepción del ser. Consecuentemente, el diálogo platónico sería autárquico, tanto literariamente como en cuanto al contenido. No sería entonces un *mythologeîn*, no es una “narración de historias”, sino un *logos* definitivo.

¹ Para el caso de la obra de Platón, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente, precedida del título, en el cuerpo del texto (*N. de los eds.*).

Sin embargo, Platón ve las cosas de otra manera. Él puede considerar a sus diálogos como *mythologeîn* porque, como autor, sabe muy bien que en ellos se excluye conscientemente una fundamentación filosófica última. Para Platón mismo, los diálogos no son autárquicos. Pero pasemos ahora a examinar la concepción de los diálogos de los siglos XIX y XX.

II

Partamos del supuesto de que la obra escrita de Platón es autárquica. Más aun, partamos por ahora del supuesto aun más fuerte de que, tanto en su conjunto como en sus partes, merece este predicado. Asumamos, en consecuencia, que cada diálogo considerado por separado se basta a sí mismo, esto es, que contiene todo lo necesario para la comprensión de la cuestión que examina, del transcurso del diálogo y del desarrollo de sus problemas, y hasta de sus respuestas. Visto de esa manera, tendríamos más o menos la siguiente imagen:

1. En primer lugar, Platón intentó erigirle un monumento literario a su maestro Sócrates: con medios literarios intentó imitar a un Sócrates que no había escrito nada. Así se explicaría la forma mimética de los *sokratikoi logoi*.
2. Siendo aún joven, no contaba todavía con la solución para las cuestiones preponderantemente éticas que Sócrates había formulado. Esto explicaría el final aporético de los diálogos tempranos. Platón quedó atrapado en las mismas aporías éticas que los personajes que él presenta en sus diálogos, al igual que el Sócrates del *Menón* (cf. 80c8-d1) que, en lo que concierne a la pregunta por la virtud, afirma expresamente que sabe tan poco como los hombres a quienes conduce hacia la aporía.
3. Poco a poco fue descubriendo dónde se hallaba la respuesta. Concibió la Teoría de las Ideas, es decir, pretendió explicar el mundo mediante la hipótesis de la existencia de entidades aprehensibles solo por el pensamiento (justamente las Ideas) que, existiendo fuera del espacio y el tiempo, están completamente alejadas del mundo, permaneciendo en su absoluta identidad consigo mismas, libres de la mutabilidad y la contradicción propias de los objetos perceptibles. Al comienzo, Platón solo hablaba de las Ideas de un modo poco claro, tentativamente, y, ante todo, consecuentemente con su posición como socrático, de

Ideas propias del ámbito ético, por ejemplo, de un *eidos* de la piedad en el *Eutifrón*. A continuación, alcanzó mayor claridad y se volvió más seguro de sí mismo y ofreció una imagen más completa de su Teoría de las Ideas en el *Fedón* y en el *Banquete*, yendo más allá del ámbito de lo ético y planteando Ideas como lo *auto to ison*, lo Igual mismo o la Idea de Igualdad en el *Fedón*. Sin embargo, estas exposiciones también dejaron muchas (quizá hasta demasiadas) preguntas abiertas.

4. Entonces Platón se vuelve más audaz. Escribe la *República*, se propone la completa transformación de la sociedad humana y de la educación en el Estado ideal, un Estado regido por hombres que hayan alcanzado un conocimiento total de la Idea del Bien y, de ese modo, de todos los objetivos humanos significativos. Dicho de otra manera, la construcción del Estado ideal según la medida de la Teoría de las Ideas resolvería todos los problemas del ser humano.
5. Poco a poco se va dando cuenta de los absurdos y los callejones sin salida a los que conduce su Teoría de las Ideas: comienza con una revisión en el *Parménides* y efectúa una autocrítica en el *Sofista*.
6. En las *Leyes*, su última gran obra, ya no aparece la Teoría de las Ideas.

Lo que he esbozado es una construcción, más bien un retrato típico e ideal de una tendencia específica, antes que el credo concreto de determinados intérpretes. Es la tendencia a considerar de modo absolutamente literal la autarquía del diálogo, y eso conduce, casi de suyo, al intento de ubicar los diálogos en el curso ordenado de un desarrollo comprensible.

Esta manera de ver a Platón implica una clara imagen del diálogo platónico. Cada diálogo pondría al descubierto exactamente aquello que el autor había pensado hasta el momento de la redacción y publicación de esa determinada obra. Los diálogos serían fieles protocolos del pensamiento de su autor. Platón dice, entonces, cuán lejos ha llegado y expresa todo al respecto. Al inicio no tenía la Teoría de las Ideas, luego se le ocurrió esta solución, al final se halla nuevamente sin este sueño metafísico. Platón es, por tanto, un autor muy comunicativo, totalmente sincero, que siempre muestra sus cartas y que, como todos nosotros, se encuentra sometido a la ley del “*publish or perish*”: lo que se cree haber alcanzado debe ser rápidamente publicado, la presión de la competencia no deja otra elección.

A esta imagen de la actividad de Platón como escritor filosófico le corresponde además un concepto idóneo de la filosofía. *Filosofar* quiere decir *estar en camino*: un viaje sin final, el camino es la meta; después de todo, en el *Banquete*, Eros tampoco alcanza su meta (cf. 203e), pues, en el mismo momento en que alcanza algo, lo pierde, de modo que se queda a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia, entre *sophia* y *amathia*. Eros no posee nunca *sophia*, sino solo *philosophia*, amor o aspiración a la sabiduría, es decir, una y otra vez tiene que comenzar de nuevo. El filósofo platónico “no tiene nada que exponer que, poco después, no se encargue él mismo de poner en cuestión”, escribió un intérprete alemán de la vieja generación². Según esta interpretación, Platón no solo no tenía sistema alguno, sino que ni siquiera quiso tener uno, porque no lo consideraba posible, ni lo creía compatible con la esencia del filosofar.

III

Sin embargo, la hipótesis de una estricta autarquía de cada uno de los diálogos es desacreditada por una interpretación algo más refinada de los diálogos aporéticos. Estos no solo se caracterizan por el carácter abierto de su final, sino también por el rol fuertemente irónico que desempeña Sócrates. ¿Es que en verdad Sócrates no sabe qué es la valentía, qué la moderación, o si se puede enseñar la virtud? A quien esto no le parezca creíble –y solo a los lectores completamente carentes de ironía puede parecerles creíble–, puede, siguiendo a Schleiermacher, declararse partidario de una forma menos extrema de la tesis de la autarquía según la cual ningún diálogo contiene por sí solo todo lo necesario para su comprensión, pero sí la obra completa. Conforme a la convicción de Schleiermacher, expresada en su famosa “Introducción” al primer tomo de su traducción de Platón de 1804, propio de la composición de los diálogos platónicos es el hecho de que no se exprese en ellos la conclusión de todo el desarrollo. Por lo tanto, no todo está dicho en lo que ha sido puesto por escrito. Lo que falta constituye, no obstante, la única solución posible al enigma que hasta ese momento ha sido planteado tan ingeniosamente. Quien sea capaz de seguirlo completa para sí lo faltante. De este modo, en cada caso, el diálogo posterior puede continuar construyendo sobre la base del resultado expreso del anterior. La serie entera de diálogos solo puede seguirla quien, en

² Heitsch, E., *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur, 1987, p. 49.

cada caso, haya pensado correctamente, pero la serie en su conjunto es autárquica, es decir, no necesita de nada fuera de sí misma. Se requiere entonces de una lectura proléptica o anticipatoria. Las dificultades y oscuridades del diálogo “A” han de ser aclaradas a la luz del horizonte filosófico del diálogo “B”, un diálogo más desarrollado y avanzado en cuanto al contenido, pues, por su parte, el autor escribió lo que escribió teniendo desde ya presente –a la manera de una *prolepsis*– la solución conocida por él. Al final de la serie se encuentra la *República*, que Schleiermacher considera como el último diálogo. Aquí llegan las anticipaciones a su meta³.

Ahora bien, ¿puede el lector completar en cada caso lo que falta y hacerlo en el sentido del autor? Schleiermacher era muy optimista al respecto, como lo muestra su hipótesis de que Platón, con su recurso literario de no expresar el final, lograría “casi con cualquiera alcanzar lo que él desea o, al menos, evitar lo que él teme”⁴. Lo que Platón busca es una genuina comprensión filosófica de sus pensamientos; lo que él teme es que el lector se haga la idea de haber comprendido algo cuando en verdad no ha logrado ninguna comprensión. Schleiermacher creía que Platón lograba una de estas dos cosas “casi con cualquiera”. Es claro, por tanto, que en algunos casos no lograría ninguna de estas cosas, ni la comprensión en cuestión, ni evitar que se hagan la idea de haber comprendido. La mayoría, en cambio, se divide en aquellos que son conscientes de “no haber hallado nada y no haber comprendido nada”⁵ y aquellos que han seguido el asunto positivamente. En esta clasificación de los lectores en dos grupos encuentra Schleiermacher “el único sentido en que se podría hablar aquí de esotérico y exotérico, de manera que esto indique una cualidad del lector según que él se convierta o no en un verdadero oyente de lo interior”⁶. El diálogo no le dice nada a quien no se convierte “en un verdadero oyente de lo interior”; este permanece afuera, lee exotéricamente, queda excluido de lo “interior”. La decisión en torno a quién pertenece al círculo esotérico se da en el encuentro entre el lector y el texto. Quien oye lo “interior”

³ Cf. Schleiermacher, F., “Einleitung”, en: *Platons Werke von F. Schleiermacher*, Berlín: Realschulbuchhandlung, 1804, tomo I, primera parte, pp. 5-36, con mención de las “artes”, esto es, los medios artísticos con los que Platón alcanza su forma particular de comunicación indirecta, pp. 16 y 30; y el establecimiento de una cronología según los criterios de la forma interna, pp. 26-36 (hay una edición reciente: Schleiermacher, F., *Über die Philosophie Platons*, edición e introducción de Peter M. Steiner, con colaboraciones de Andreas Arndt y Jörg Jantzen, Hamburgo: Felix Meiner, 1996).

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, pp. 16-17.

del texto se encuentra de este modo “dentro” de él, pero, justamente, el texto no se nos abre a todos.

Debería estar claro que también en este caso estamos ante una forma de esoterismo, aun cuando habitualmente no es reconocida como tal. Hay que reconocer dos formas de esoterismo. Aquella que generalmente se le denomina así, y puede llamarse con una mayor precisión esoterismo “histórico” o referido a las personas. Se da cuando hay que considerar como un *factum* histórico que determinadas personas hayan sido conscientemente excluidas y apartadas de las discusiones de un círculo íntimo, o bien cuando ciertos temas o contenidos específicos han sido excluidos de su publicación para el público en general (el ejemplo más conocido de este esoterismo “histórico” o referido a personas, es el del círculo de los pitagóricos). El texto citado de Schleiermacher nos permite, o más bien nos obliga a plantear otro tipo de esoterismo. Se podría hablar en este caso de un esoterismo inmanente al texto o hermenéutico. Sus representantes están convencidos de que el texto platónico, gracias a su particular composición, dispone de una capacidad inmanente de distinguir a los “verdaderos oyentes de lo interior” de los que carecen de comprensión o, dicho de otra manera, es capaz de orientar el acto hermenéutico de la lectura de tal manera que solo los lectores idóneos, y solo ellos, “se convierten en verdaderos oyentes de lo interior”.

Es suficientemente conocido que, al final del siglo XVIII, autores como Dietrich Tiedemann y Wilhelm Gottlieb Tennemann reconocían la presencia en Platón de un esoterismo histórico o personal (lo que, por lo demás, no excluye el reconocimiento simultáneo del esoterismo hermenéutico)⁷, mientras que, al inicio del siglo XIX, Schleiermacher no negaba, sin duda, el esoterismo personal (en un pasaje incluso lo reconoce *expressis verbis*)⁸, pero ponía tanto

⁷ Cf. Tiedemann, Dietrich, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburgo: Neue Akademische Buchhandlung, 1791, tomo II; Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *System der Platonischen Philosophie*, Leipzig: Barth, 1792, tomo I; Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Barth, 1799, tomo II. En tres trabajos anteriores he intentado hacer un análisis más preciso de los puntos de vista y los argumentos de estos autores: (1) “Schleiermachers ‘Einleitung’ zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann”, en: *Antike und Abendland*, XLIII (1977), pp. 46-62, especialmente pp. 47-53; (2) “Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts”, en: Rohls, J. y G. Wenz (eds.), *Protestantismus und deutsche Literatur*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2004, pp. 125-144, especialmente pp. 137-139; (3) “Von Brückner über Tennemann zu Schleiermacher. Eine folgenreiche Umwälzung in der Geschichte der neuzeitlichen Platondeutung”, en: Neschke, A. (ed.), *Argumenta in dialogos Platonis I*, 2009 (en prensa).

⁸ Cf. Schleiermacher, F., *o.c.*, p. 17.

énfasis en el esoterismo inmanente al texto que, en definitiva, sus seguidores quisieron eliminar completamente el esoterismo histórico de la escuela de Platón, porque se creía que la forma de esoterismo inmanente al texto volvía superfluo el esoterismo personal.

¿Qué apoyo encuentran en el texto de Platón las dos formas de esoterismo? ¿Hay en Platón la forma de esoterismo inmanente al texto? ¿O, por el contrario, se recomienda o hasta se describe en alguna parte del texto de Platón (por ejemplo, como parte de la acción dramática del diálogo) la otra forma de esoterismo, la que conscientemente, sea oralmente o por escrito, guarda reserva sobre alguna enseñanza filosófica disponible?

Lo sorprendente es que el texto platónico conoce ambas formas. Por consiguiente, para nosotros dependerá completamente del peso relativo que les otorga Platón mismo.

IV

(a) Como auténtico documento platónico del esoterismo hermenéutico puede tomarse la observación de Alcibiades en el *Banquete*, en el sentido de que los diálogos de Sócrates, sus *logoi*, son, como él mismo, completamente semejantes a un sileno, pero que se pueden abrir, y muestran en su interior las más bellas imágenes de los dioses. También los *logoi* de Sócrates están hechos para abrirlos, pues, vistos por fuera, parecen tratar solo de burros de carga, herreros, zapateros, curtidores; pero para el que los abre y logra entrar en su interior (ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος), muestran las más divinas imágenes de la *areté* y se extienden hacia todo lo que se tiene que investigar si acaso se quiere llegar a ser moralmente bueno y noble (καλῶ κἀγαθῶ) (cf. *Banquete*, 221d7-222a6, con referencia a 215a6-b3). Aquí se distingue claramente entre el oyente que no entiende y que se ríe del discurso de Sócrates (cf. *ibid.*, 221e6-221a1) y aquel que llega a sus adentros (cf. *ibid.*, 221a1-2) –y no cabe duda que Schleiermacher fue motivado por este pasaje al hacer su observación sobre el supuestamente “único significado” de “esotérico” y “exotérico”. Transpuesto del Sócrates oral al Platón escrito, esto suena muy bien, pues se nos exige penetrar en el texto por medio de nuestra propia capacidad intelectual y, entonces, tendríamos todo, es decir, al Platón completo.

Lamentablemente, la idoneidad del pasaje como máxima hermenéutica con carácter de principio se ve fuertemente limitada por el contexto dramático. Estamos aquí ante un drama, no en un seminario de hermenéutica para avan-

zados. Para determinar el sentido de lo que se dice en un drama es decisivo tener en cuenta cuál de las figuras habla, cuándo dice algo y a quién se lo dice. Si prestamos atención a este aspecto, entonces se muestra la más fuerte ironía dramática. En esta parte del diálogo, Alcibiades es el último en llegar, precisamente después del extraordinario discurso de Diotima, un discurso que todos han escuchado; Alcibiades es el único que no lo ha escuchado y, como tal, queda excluido. Y este no iniciado cree entonces que abriendo los *logoi* de Sócrates por sus propios medios puede poseer todo lo que realmente importa.

¿Hay, entonces, un esoterismo inmanente o hermenéutico en Platón? Por supuesto, con toda claridad. Quien abre los discursos, se distingue de los receptores incapaces de entender y penetra en su interior (*ἐντὸς γινόμενος*). No obstante, gracias al contexto dramático, este tipo de esoterismo está claramente subordinado al otro. Por mucho abrir y darle vueltas a las analogías con la *techne* presentes en los diálogos tempranos, con sus zapateros y curtidores, no se llegará nunca a los contenidos metafísicos del discurso de Diotima. Alcibiades no fue excluido del informe sobre este discurso, sino que él mismo se excluyó al perder el tiempo bebiendo con sus compañeros. De hecho, ahora alguien es excluido a sabiendas, si bien cree haber alcanzado *todo* mediante su propia apertura del discurso de Diotima, pero su propio relato demuestra que le falta *todo* para poder comprender a Sócrates. Si hubiera escuchado y entendido el contenido del discurso de Diotima, jamás habría abrigado la esperanza de ser acogido homoeróticamente, bajo la cobija, por Sócrates (*cf. ibid.*, 221b3-d2).

Por tanto, desde la perspectiva de Platón, “la escucha de lo interior” propuesta por Schleiermacher está absolutamente en orden, pero como hermenéutica de los excluidos y no iniciados. Y este tipo de esoterismo es completamente compatible con el otro. Quien haya recibido la más profunda y esencial instrucción de Diotima o de Sócrates difícilmente tendrá problemas con el desciframiento de los discursos sobre herreros y zapateros, pero al revés eso no funciona. Al respecto no se teoriza, sino que se *muestra* mediante la figura de Alcibiades⁹.

⁹ Más detalladamente he expuesto y fundamentado esta interpretación en *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985, pp. 253-270 (citado en adelante como *PSP I*).

(b) Como otro pasaje que sirve de apoyo al esoterismo inmanente al texto, mencionan muchos intérpretes aquel sobre las deficiencias de la escritura en el *Fedro* (275d-276a, texto 1). La escritura –la γραφή en general– no puede tres cosas:

1. No puede responder preguntas (cf. *Fedro*, 275d4-9).
2. No puede escoger al lector capaz de comprender (cf. *ibid.*, 275d9-e3, 276b6-7); rueda por doquier, no puede hablar o callar ante quienes hay que hablar o callar.
3. No puede defenderse contra ataques injustificados y no puede acudir en su propia ayuda (cf. *ibid.*, 275e3-5).

A la enumeración de las deficiencias de la escritura le sigue la referencia a otro *logos*, incomparablemente más capaz, esto es, al discurso oral del dialéctico o, puesto en palabras de Platón, “al discurso vivo y animado, cuya imagen (εἶδωλον) se podría decir con razón que es el escrito” (*ibid.*, 276a8-9). La palabra oral del dialéctico puede todo lo que la γραφή no puede: puede responder preguntas, puede hablar y callar cuando es necesario (λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) y puede defenderse a sí misma.

Ahora bien, la lista negativa de las deficiencias de la escritura se lee desde el siglo XIX, siguiendo la tradición de Schleiermacher, como si no fuera de importancia para el diálogo platónico. Más aun, la lista negativa de las deficiencias de la escritura se convierte en la lista positiva de los logros del diálogo. Así, por ejemplo, Heinrich von Stein, según el cual Schleiermacher habría sido el primero en hacer posible una comprensión adecuada de Platón, escribe en 1862, en el primer tomo de sus *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (*Siete libros sobre la historia del platonismo*) que los diálogos platónicos podrían “atemorizar completamente al lector no iniciado” –en von Stein esto figura evidentemente en lugar de λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ; y, además, los diálogos podrían “responder cualquier pregunta”–. Evidentemente, esto está en lugar de la capacidad de responder y de poder acudir en ayuda de sí mismo, que, sin embargo, en Platón solo es propia del πᾶτηρ τοῦ λόγου (“el padre del discurso”)¹⁰. Ya en el siglo XX, esta concepción se convirtió en *communis opinio*. Paul Friedländer la formuló diciendo que el diálogo es “la única forma del libro, que es capaz de superar al libro mismo”¹¹.

¹⁰ Cf. Von Stein, H., *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1862, tomo I, p. 73.

¹¹ Friedländer, P., *Platon*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1964, tomo I, p. 177.

El diálogo sería, por tanto, la única excepción a la crítica de la escritura. Un escrito que no sería ningún escrito y, por ende, no evidencia las deficiencias de la γραφή. Ahora bien, nuestro pasaje no habla de ninguna excepción semejante. No importa, uno sabía cómo arreglárselas. La crítica de la escritura se refiere, en realidad, a una forma *especial* de escritura, a la σύγγραμμα, y esta palabra griega designaría únicamente al tratado didáctico o sistemático, al “manual”, el “tratado”; pero el diálogo no es ningún σύγγραμμα. Este argumento tuvo una amplia resonancia e indiscutida validez en el siglo XX. Casi todos los grandes intérpretes apelaban a él: además de Friedländer, también Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer, Ingmar Düring, I.M. Crombie, W.K.C. Guthrie y muchos otros autores importantes y menos importantes¹². Hasta que vino alguien y llamó por su nombre a la nueva vestimenta del rey. Y con la ingenuidad de un niño, como en el cuento, se preguntó cómo empleaban los griegos la palabra σύγγραμμα. Y de la mano de los documentos mostró que la afirmación de que el diálogo no habría sido para los griegos un σύγγραμμα, quedó rotundamente refutada por el uso del lenguaje griego¹³. Desde entonces no se habla más de σύγγραμμα como un argumento, el que alguna vez fuera el sostén principal del consenso contra el esoterismo.

En consecuencia, la idea de que la crítica de las tres deficiencias de la escritura no se aplica a los propios diálogos de Platón no tiene ninguna validez. Estas deficiencias son propias de la γραφή como tal; la escapatoria con el significado inventado de σύγγραμμα no es solo falsa, sino que no ayudaría en nada si hubiese existido este significado, pues γραφή es la denominación genérica para todo escrito, sea o no *syngramático* y, en consecuencia, todo lo escrito, sin consideración de la estructura interna o externa de la obra, pertenece a este género. Por ende, también el diálogo platónico.

V

Si se ha entendido esto, entonces se podrá ver además que este pasaje del *Fedro* no solo no puede servir de apoyo al esoterismo inmanente al texto, al esoterismo de “lo interior”, sino muy por el contrario, es un apoyo para el otro tipo de esoterismo, aquel que cuenta con la efectiva exclusión de algunas personas o temas de la comunicación filosófica o con la exclusión de temas y resultados de la exposición por escrito. σιγῶν πρὸς οὓς δεῖ (callar ante quienes

¹² Las referencias bibliográficas las menciono en *PSP I*, p. 345, n. 19.

¹³ Cf. *PSP I*, Apéndice II: “Die Bedeutung von σύγγραμμα”, pp. 376-385.

se debe callar): esto no lo puede hacer nunca el libro, pero pertenece al correcto comportamiento del “que sabe”, es decir, del dialéctico. Así, tenemos una clara recomendación de guardar reserva en lo concerniente a ciertos contenidos, una recomendación de un comportamiento esotérico.

Esto se hace aun más claro cuando se considera en su contexto la mención de las tres deficiencias de la escritura, esto es, en conexión con el símil del labrador razonable y con la parte final de la crítica a la escritura, que señala la posición del filósofo respecto de su obra escrita.

(a) Platón compara el filosofar, oral o escrito, con el cultivo del campo. Un agricultor sensato no plantará en jardines de Adonis la semilla que él espera que produzca fruto. Los jardines de Adonis eran canastos o macetas con tierra en las que, en pleno verano, se plantaban semillas que, bien regadas, se dejaban a germinar en la oscuridad. La semilla brotaba ya a los ocho días (*cf. ibid.*, 276b4), luego se ponía el jardincillo de Adonis a la luz del sol veraniego y las plantas, que habían crecido rápidamente pero que no daban grano alguno y no producían ningún fruto, se marchitaban en poco tiempo. Las macetas se dejaban sobre el agua, las mujeres cantaban los lamentos rituales ὦ τὸν Ἄδωνιν y así relacionaban la muerte de las plantas con la muerte de Adonis, el favorito de Afrodita. Hasta ahí el rito¹⁴. El verdadero cultivo del campo es, sin embargo, otra cosa: requiere de ocho meses, no ocho días; pero, además, al final, hay frutos. Y ahora lo escandaloso: Platón establece una analogía entre la escritura del filósofo y el cultivo de los jardines de Adonis, mientras que el cultivo serio corresponde, según él, a la filosofía oral. Esto quiere decir que así como es seguro que el campesino sensato no echa todas sus semillas en los jardines de Adonis, pues, de lo contrario, no tendría cosecha al año siguiente y, por eso mismo, no sería un campesino sensato (un νοῦν ἔχων γεωργός), así de seguro es también que el dialéctico que filosofa oralmente no ha de esparcir toda su semilla filosófica en su jardín de Adonis escrito, en sus libros. El símil comienza con esta analogía de no sembrar la semilla decisiva (*cf. ibid.*, 276b1-8). Los intérpretes que pretenden dejar esta analogía de lado al señalar que el autor filosófico y el no filosófico harían lo mismo (a saber, expresar todo lo que tienen que decir en sus escritos), solo que el filósofo lo hace lúdicamente y para su propio goce, mientras que el no filósofo lo hace

¹⁴ Por lo demás, el pasaje del *Fedro* es nuestro testimonio más temprano. La interpretación correcta la ofrece Gerhard J. Baudy: *Adonisgärten. Studien zur antiken Samsymbolik*, Frankfurt a.M.: Anton Hain, 1986.

con toda seriedad, entran en conflicto con el primer enunciado del símil y lo despojan, en conjunto, de su función, volviéndolo superfluo¹⁵.

(b) Y ahora pasemos al final de la crítica de la escritura (*Fedro*, 278c4-e2). Aquí se pregunta quién ha de ser llamado *philosophos*. La designación *sophos* le corresponde solo a un dios (cf. *ibid.* 278d4), pero *philosophos* puede decirse de un hombre en tanto cumpla con las siguientes condiciones: *en primer lugar*, tiene que haber escrito lo que ha escrito como alguien “que sabe” (cf. *ibid.*, 278c4-d5), pero, en el contexto del diálogo, es evidente que εἰδᾶς ἧ τὸ ὀληθές ἔχει no puede referirse, como creen algunos, a algún saber mundano especializado, sino solo al conocimiento de las Ideas, que luego del ascenso a la región trascendente de las Ideas, solo el *philosophos* retiene en el alma y

¹⁵ Una razón para la incomprensión moderna de *Fedro*, 276b-c fue, sin duda, el hecho de que el rito antiguo del cultivo de jardines de Adonis no le dice nada al hombre de hoy, mientras que, en la Antigüedad, cualquiera –incluso el habitante de Atenas– sabía de inmediato a que se aludía. Una segunda razón reside en la formulación de que el campesino sensato no siembra “en serio” (Platón, *Fedro*, 276b3, c7: σπουδῆ) en el jardín de Adonis las semillas por las que se preocupa y de las que espera frutos, lo que parecía abrir la posibilidad de que, en todo caso, el dialéctico “sembrara” completamente en sus escritos la simiente filosóficamente decisiva para él, por supuesto que no “en serio”, sino “como un juego” (*ibid.*, 276b5, d2: παιδιᾶς χάριν). Esta interpretación no solo pasa por encima de la analogía entre el campesino y el dialéctico significativamente ubicada al comienzo (pues una siembra completa de su simiente en los jardines de Adonis, aun cuando fuera παιδιᾶς χάριν, no es ninguna opción para el campesino), sino que tampoco concuerda con el texto: en ἐφ’ οἷς δὲ ἐσπούδακεν (*ibid.*, 276b6) se debe, sin duda, añadir σπέρμασιν (cf. *ibid.*, 276b2) después de ἐφ’ οἷς δέ: “pero las semillas que toma en serio”, las sembrará en un terreno idóneo (y ello quiere decir: de ningún modo en un jardín de Adonis). Wilfried Kühn no parece ser consciente de que su interpretación vuelve prescindible el símil y hasta lo despoja de su sentido (cf. Kühn, W., “Welche Kritik in welchen Schriften? Der Schluss von Platons Phaidros, nicht esoterisch interpretiert”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LII (1998), pp. 23-39). Véanse mis análisis de los argumentos de Kühn en: “Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer Deutung von Phaidros 278b8-e4”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LIII (1999), pp. 259-267. Sin añadir ningún argumento nuevo, Kühn desarrolló todo un libro a partir de su artículo (*La fin du Phédre de Platon. Critique de la rhétorique et de l’écriture*, Florencia: Olschki, 2000), libro que ha sido examinado con precisión por Hubert Benz (“Lässt sich das Ende des Phaidros auch nicht esoterisch auslegen? Zu Wilfried Kühns Kritik an der Tübinger Platon-Interpretation”, en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, L (2005), pp. 181-194). Mediante una argumentación filológicamente confiable y filosóficamente clara, Benz muestra que la interpretación antiesotérica de Kühn no le hace en ningún punto justicia al texto. Una contribución valiosa es la comparación desapasionada y minuciosa que ofrece Benz entre la interpretación tuinguense del *Fedro* y la de Ernst Heitsch (“Zu Ernst Heitsch Phaidroskommentar: Darstellung und Kritik”, en: *Perspektiven der Philosophie*, XXIV (1998), pp. 65-132; “Hat Platon die Philosophie als eine im sokratischen Dialog verwirklichte Rethorik und Kommunikationstheorie verstanden? Zu den Phaidros-Studien von Ernst Heitsch”, en: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CCL (1998), pp. 163-207).

que solo él puede recuperar mediante la *anamnesis* en este mundo (cf. *ibid.*, 246d-250d, especialmente 249c1-d3: solo al alma del filósofo le crecen alas). Segundo, el filósofo tiene que escribir en posesión de la capacidad de acudir en ayuda de su *logos* en caso de que esta haya sido objeto de una crítica: καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψεν (*ibid.*, 278c5-6). El participio ἔχων ha de entenderse aquí como participio del imperfecto¹⁶. Esto quiere decir que ἔχων está en el mismo tiempo que εἰδώς: al escribir, la “ayuda” tiene que estar igual de disponible que el “saber”. Tercero, la ayuda oral (λέγων αὐτός) debe tener un determinado tipo de relación con el *logos* escrito: el filósofo puede mostrar cuán pobre es lo escrito por él (*ibid.*, 278c6-7: τὰ γεγραμμένα φαῦλα ὀποδεῖξαι), pues lo que expone oralmente son cosas de mayor rango filosófico, τιμιώτερα (*ibid.*, 278d8). Quien no cumple con estas tres condiciones, no puede recibir, según Platón, el nombre de *philosophos*.

(c) Si consideramos ahora los tres pasos juntos, esto es, la enumeración de las deficiencias de la escritura, el símil del agricultor y los criterios para la atribución del título de *philosophos*, entonces obtenemos una imagen coherente y desprovista de toda ambigüedad.

1. La actividad filosófica decisiva es el ejercicio oral del arte de la dialéctica (cf. *ibid.*, 276e).
2. El ejercicio de la dialéctica ha de ser esotérico, y esto es tan importante que se repite dos veces, negativa y positivamente: a) el dialéctico es capaz de σιγῶν πρὸς οὓς δεῖ, de callar ante quienes se debe callar, y b) ejerce su modo de filosofar λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν (*ibid.*, 276e6), escogiendo un alma idónea (a saber, idónea o adecuada para el asunto de la filosofía). Tanto la exclusión del que no es adecuado, como la elección del que es idóneo para la filosofía, son imposibles para el libro.
3. Por supuesto que el filósofo que ejerce oralmente la dialéctica puede también escribir algo. Cuando lo hace, ha de tener cuidado de no poner todos sus pensamientos en el jardín de Adonis de la escritura.
4. Al escribir tiene desde ya disponible la ayuda oral de la que depende todo escrito en cuanto tal, él escribe ἔχων βοηθεῖν. El contenido de la

¹⁶ Del mismo modo en que el comentarista Adam considera la forma ἔχων en *República*, 544a1 (καλλίω ἔτι ἔχων εἰπεῖν, después del verbo en imperfecto τοὺς λόγους ἐποιῶ) como un “participle imperfect” (Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1902, vol. II, p. 198), también aquí ἔχων βοηθεῖν después de la forma del pasado συνέθηκεν, 278c5.

“ayuda” no es ningún producto del azar, no depende de la condición en que se encuentra el autor en ese momento.

5. Consecuentemente, la ayuda no tiene una relación accidental y antojadiza con el escrito al cual presta ayuda, sino una relación establecida: ella contiene τιμιώτερα, cosas de mayor valor en comparación con las cuales el escrito a defender resulta siendo φαῦλον, algo propio de legos, no especializado ni técnico.

Hasta aquí la crítica de la escritura.

VI

Si echamos ahora una mirada a otros diálogos, habría que nombrar en primer lugar la idea presente en el libro VI de la *República* de que, en el Estado ideal, aquel que no cumple con las exigencias de carácter e intelectuales con las que debe cumplir un *philosophós*, no tendrá ninguna participación en la educación exactísima, ni en el honor, ni el gobierno (*República*, 503d8-9: μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῷ μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ὀρχῆς). Por una “educación exactísima” entiende Platón la formación en la dialéctica filosófica, de la que consecuentemente hay que excluir a las personas que no son idóneas para recibirla. A esta determinación negativa le corresponde otra positiva: en el libro VII, se habla profusamente de la selección, ἐκλογή, de los futuros filósofos (cf. *ibid.*, 535a-539d), en la que se debe evitar estrictamente un error hoy en día común, a saber, admitir que cualquiera, aun cuando carezca de aptitud, acceda al estudio de la dialéctica (cf. *ibid.*, 539d5-6, 537e1-2). Mediante esta “medida de precaución”, ἐλάβεια (*ibid.*, 539b1), el quehacer de la filosofía se hace más respetable en lugar de más desdeñable (*ibid.*, 539d1: τιμιώτερον ἂντι ὀτιμότερου ποιήσει)¹⁷.

VII

Ahora quisiera hacer un par de observaciones en torno al *logos* escrito como reflejo o imagen.

101

¹⁷ En mi libro *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Tomo II* (en adelante, *PSP II*), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2004, pp. 22-43, he estudiado más detalladamente el hecho poco tomado en consideración de que, en *Republica*, Sócrates recomienda un trato claramente “esotérico” con la dialéctica.

(a) El escrito como tal no puede nunca “guardar silencio”, *σιγῶν πρὸς οὐς δεῖ*. Cualquiera puede extraer lo que está contenido en un libro. Pero en su condición de reflejo mimético del diálogo vivo, el diálogo puede reflejar el proceso por el cual el dialéctico guarda silencio. ¿Hay en Platón una mimesis semejante? Claro que sí, pues casi en cada diálogo se encuentran uno o más pasajes de omisión, esto es, pasajes que omiten o dejan de lado algo relevante en cuanto al contenido. La expresión “pasajes de omisión” no debe usarse ni vagamente ni como si pudiera extenderse su sentido, sino que debe ser usada como un *terminus technicus*. Cuando el intérprete tiene la sensación subjetiva de que “aquí habla Platón de un modo realmente muy breve y seguramente podría haber dicho mucho más”, en un caso así no tenemos una omisión típicamente platónica. Pero tampoco, como sucede a menudo en el *Timeo*, cuando una cuestión de detalle que solo tiene un interés marginal para la cosmogonía y la antropología es pospuesta para un posible examen posterior (cf. *Timeo*, 38e1-3) o dejada de lado por considerarse que corresponde a otro tipo de discursos (*ibid.*, 87b8: *τρόπος ἄλλος λόγος*). Cosas de este tipo se encuentran a menudo en Aristóteles y no son cualitativamente distintas de una nota a pie de página en la que, un autor actual, remite a una futura publicación. Los pasajes de omisión platónicos no tienen el carácter ni la función de notas a pie de página. Ellas conciernen siempre al núcleo de la cuestión, no prometen simples complementos materiales a un mismo nivel, sino que remiten a cuestiones más fundamentales sin llegar a examinarlas. Yo propongo hablar precisa y terminológicamente de pasajes de omisión platónicos solo cuando se cumplen los siguientes criterios:

1. El tema omitido tiene que estar vinculado de la manera más directa y objetiva con la discusión de ese momento.
2. Lo omitido, si a pesar de todo fuese introducido, no aportaría un mero *plus* cuantitativo, sino cualitativo, esto es, conduciría hacia dominios de una reflexión “superior”, de mayor fundamentación, nos acercaría argumentativamente a los principios (*ἀρχαί*).
3. La omisión debe estar en un lugar estructuralmente destacado en el diálogo, como es el caso, por ejemplo, directamente antes y directamente después del símil del sol como punto culminante de la obra principal de Platón.

4. La omisión debe ser enunciada por el conductor del diálogo, porque solo él tiene la visión de conjunto y la autoridad para nombrar la parte esencial faltante y dejarla “para otra vez” (εἰς ἄλλοτερος), lo cual, sin embargo, no llega a darse nunca.
5. La omisión atañe a algo que, en principio, es cognoscible, razón por la cual el conductor del diálogo tiene que explicar por qué no lo examina *hic et nunc*, refiriéndose a la insuficiencia de la discusión presente (ἐν τῷ παρόντι) o a la insuficiente comprensión de los oyentes.

Pasajes famosos que cumplen con estos criterios son los seis masivos pasajes de omisión de la *República* (dos de ellos referidos a la doctrina del alma, uno a la dialéctica, tres al τί ἐστιν (qué es) de la Idea del Bien¹⁸) y los tres del *Timeo*, que dejan de lado la consideración de la naturaleza del Demiurgo y la esencia y el número de los principios¹⁹.

Los pasajes de omisión documentan en su totalidad –y son muchos en la obra de Platón– la clara voluntad del autor de excluir determinados temas de una exposición escrita. Miméticamente, la exclusión de un problema siempre se presenta como exclusión de un diálogo *oral*, como aquel entre Sócrates, Glaucón y Adimanto en la *República*. Pero en la medida en que ahora contamos con la imagen de este diálogo oral en un libro, la pregunta central sobre el Bien queda excluida de esta obra *escrita*, y solo la crítica de la *escritura* en el *Fedro* nos ofrece una razón comprensible de semejante exclusión.

Mi tesis es que los pasajes de omisión definidos en el sentido descrito anteriormente son algo específico de la actividad de Platón como escritor. Ningún otro de los grandes de la Historia de la Filosofía ha utilizado esta técnica²⁰. Estos pasajes reflejan la actitud claramente esotérica del autor

¹⁸ Sobre los pasajes de omisión de la *República* véase, más detalladamente, *PSP I*, pp. 303-325.

¹⁹ Sobre estos pasajes, véase *PSP II*, pp. 218-228. Naturalmente, ha habido intentos de negar la existencia de pasajes de omisión intencionales en Platón. Uno de estos intentos, el de Luc Brisson (“Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón”, en: *Methéxis*, VI (1993), pp. 13-36) lo he examinado más de cerca en: “Was in vierzig Jahren Bedeutung hat...’ Rückblick auf eine frühe Arbeit von Klaus Oehler”, en: *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80 Geburtstag*, Tübinga: Gunter Narr Verlag, 2008, pp. 95-107, especialmente pp. 100-104.

²⁰ Los filósofos Anton Friedrich Koch (Tübinga) y Johann-Heinrich Königshausen (Wurzburgo) me han hecho ver que, en los últimos años de su vida, Johann Gottlieb Fichte renunció a la difusión escrita de sus ideas puesto que ya no creía que por esta vía se pudiera hacer comprensible su filosofía. “Consecuentemente [Fichte] solo presentaba oralmente sus exposiciones tardías de la *Doctrina de la Ciencia*” (carta de A.F.

respecto del ἐπιτήδευμα de la filosofía y hacen completamente comprensible la frase σιγῶν πρὸς οὐδὲ δεῖ.

(b) Así como el *logos* escrito no puede callar, pero sí reflejar cómo el dialéctico guarda silencio sobre determinados asuntos, así tampoco puede acudir en ayuda de sí mismo, pero sí reflejar cómo un dialéctico acude en ayuda de su propio *logos*. Hay una serie de escenas muy instructivas en Platón en las que lo que acontece en el diálogo llega a un punto en el que se precisa de un βοηθεῖν τῷ λόγῳ –ofrecer ayuda al logos– por parte de su conductor. El análisis de la secuencia argumental muestra siempre que el βοηθεῖν platónico de ningún modo es aquello que nosotros hoy en día entendemos como defensa de una conferencia ante una crítica. Para nosotros, se trata siempre de continuar el discurso al mismo nivel, haciendo aclaraciones, simplificando, a veces ofreciendo alguna explicación complementaria o estableciendo compromisos. No así en Platón. El dialéctico que acude en ayuda de su propio *logos* cuando este ha sido atacado, no se queda en este primer *logos*, sino que desplaza la discusión a un nivel superior. Recurre a teoremas de orden superior, lleva la problemática en discusión más cerca de los principios. Como ejemplos de ello puede mencionarse a Sócrates que, luego de la crítica por parte de Simmias y Cebes, acude en ayuda de su *logos* mediante el recurso a la hipótesis de las Ideas; o el Ateniense, que en *Leyes X* acude en ayuda del *logos* contra los que no creen en la existencia de los dioses, y lo hace recurriendo a la teoría del movimiento y de la inmortalidad del alma. Se ha objetado que no se puede auxiliar a un *logos* hablando sobre otros asuntos. Pero eso es precisamente lo que hace el Sócrates del *Fedón* y el Ateniense de las *Leyes*, y su interlocutor lo dice casi literalmente: νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν, apartarse de la legislación para acudir en ayuda del *logos* de la ley no es posible de otra manera (cf. *Leyes*, 891d7-e3)²¹. Pero el apartarse del *logos* originario no es un mero divagar, sino un marchar tras los rastros de las causas superiores (particularmente claro en *Leyes*, 891b-899c)²². El filósofo debe poder brindar una ayuda semejante a su obra escrita oralmente, λέγων αὐτός. Cuando él lleva esto a cabo, se

Koch). En cuanto al silencio (escrito) como tal, tenemos aquí un claro paralelo con la actitud de Platón. Pero Platón parece ser el único en recurrir a la técnica literaria de la referencia escrita a lo no escrito y a lo que no se podía poner por escrito, aunque quizá los especialistas en Fichte ven las cosas de otra manera. Por lo demás, Platón no habría tenido nada en contra de contar con un pensador tan profundo como Fichte como sucesor en la cuestión relativa a la transmisión del conocimiento filosófico.

²¹ Al respecto, véase *PSP I*, pp. 72-78, especialmente pp. 74ss.

²² Más detalladamente, véase *PSP I*, p. 75.

entiende que, al elevar el nivel de fundamentación, resultará eclipsando su escrito. En comparación con sus escritos, su filosofía oral resultará ofreciendo τιμιώτερα, cosas de mayor rango. Estas τιμιώτερα contienen las fundamentaciones últimas del dialéctico²³. Aquello con que el verdadero filósofo respalda a sus escritos –tanto ayudándolos como superándolos argumentativamente– es necesariamente su teoría de los ἀρχαί o principios (o una parte de ella). Los diálogos de Platón contienen espléndidos *logoi* de todo tipo, pero en ninguna

²³ Sobre el significado de τίμιον como término filosófico (en Aristóteles, Espeusipo, Filipo de Opus y Platón) para designar el rango ontológico del principio o de entidades próximas al principio, véase mi trabajo “Von der τιμή der Götter zur τιμιότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte”, en: Graf, F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1998, pp. 420-439. Según una nueva interpretación, Platón no tenía nada que fuera más allá de los diálogos: “My compositions, poor things, are all I have to offer”: con esta paráfrasis intenta Christopher J. Rowe (*Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 272) captar el sentido de *Fedro*, 278c-e. Lo verdaderamente innovador de esta interpretación consiste en ubicar a Platón en el grupo de los que no merecen el nombre de φιλόσοφος porque no tienen nada mejor que ofrecer que lo que, esforzándose, han puesto por escrito. Hasta ahora había un consenso –que incluso unía en este punto a los intérpretes esotéricos y no-esotéricos– acerca de que Platón no pertenecía al grupo de los menospreciados autores no filosóficos. La idea de que Platón consideraba incluso sus propias obras como “poor things” la saca Rowe de aquella tradición antigua que refiere que él revisaba una y otra vez el estilo de sus diálogos (cf. Dionisio de Halircanoso, *De compositione verborum*, pp. 208ss Reiske; Diógenes Laercio, *Vitae*, 3.37; Quintiliano, *Institutio oratoria*, 8, 6.64). Sin embargo, la conclusión no es necesaria, pues aun cuando al escribir dedicara tanto esfuerzo para pulir el texto como el autor que no es filósofo, no se sigue de ello que no pueda resultar nada de lo que el autor filosófico pudiera alegrarse –naturalmente de la lograda forma literaria (Platón, *Fedro*, 276d4-5: ἡσθήσεται τε αὐτοὺς [sus “jardines de Adonis] θεωρῶν φουμένους ἀπαλοῦς)–. Pero, mientras la asignación de los diálogos platónicos a la categoría de “poor things” encuentra cierto –aunque débil– apoyo en textos no platónicos, la segunda parte de la paráfrasis (“are all I have to offer”) es un añadido de Rowe: si al escribir Platón no se encontraba en una mejor posición que los autores no filosóficos, no se sigue de ello que él, como estos, no tuviera nada más que ofrecer aparte de lo escrito. Como se sabe, Aristóteles era de otra opinión: Platón tenía ὄγραφα δόγματα, posiciones filosóficas que no fueron confiadas a la escritura, que buscaban nada menos que acceder ἐπὶ τὰς ἀρχάς y, a su vez, ἀπὸ τῶν ἀρχῶν a los fenómenos (cf. Aristóteles, *Física*, 209b15; *Ética Nicomáquea*, 1095a32-33; *Metafísica* A 6 y 9; *Metafísica* M y N). Pero no solo el testimonio de Aristóteles, sino también las figuras que participan en los diálogos, “Sócrates” y “Timeo”, hablan en contra de la idea de que Platón no contara con algo que fuera más allá de los diálogos; ellas dan a entender que tienen mucho más que decir sobre los ἀρχαί que lo que dicen ἐν τῷ παρόντι (*supra* n. 19 y 20). Si Platón hiciera expresar a sus figuras ficticias la pretensión de que pueden decir más de lo que dicen sin disponer él mismo de algo más que pudiera corresponder a esa pretensión, habría entonces que considerarlo como un charlatán ansioso de figurar.

parte se encuentra su correspondiente teoría de los principios. Platón se atuvo estrictamente a su crítica de la escritura.

VIII

Sin proponérselo, mediante la consideración de la cuestión del tipo de esoterismo que encuentra apoyo en el texto platónico, hemos obtenido el material para responder nuestra pregunta principal: ¿qué es y qué pretende un diálogo platónico?

1. Un diálogo platónico es un reflejo, un εἶδωλον, de un discurso “vivo y animado” de alguien que “sabe”. “Reflejo” no quiere decir protocolo –se trata de diálogos ficticios–; la palabra εἶδωλον designa más bien, como siempre en Platón, el abismo ontológico entre original (*Urbild*) e imagen (*Abbild*), en este caso entre la dialéctica como realización (*Nachvollzug*) del orden del mundo de las Ideas como seres verdaderos en el *nous* del dialéctico y la fijación del diálogo en el signo inanimado y externo al alma (*Fedro*, 275a3-4: ἔξωθεν ὑπ’ ἄλλοτρίων τύπων).
2. La escritura filosófica es análoga a la siembra en el jardín de Adonis, esto es, aquello de lo que el sembrador espera realmente un buen fruto no entra de antemano en el jardín de Adonis de la escritura. No es casual que la metáfora del jardín de Adonis siga inmediatamente después del concepto de reflejo, ambas se copertencen: la verdadera redacción filosófica de diálogos ofrece necesariamente una imagen *imperfecta* de los discursos vivos y animados del dialéctico.
3. La imagen, en claro contraste con lo que refleja, no es ζῶν καὶ ἐμψυχόν (viviente y animada). Esto quiere decir:
 - siempre dice lo mismo, no da nuevas preguntas a nuevas respuestas;
 - no puede ella misma buscarse sus destinatarios idóneos, no puede hablar directamente a unos y, al mismo tiempo, con las mismas palabras guardar silencio ante otros;
 - no puede defenderse a sí misma frente a ataques²⁴.

²⁴ Las teorías modernas del diálogo, que atribuyen al diálogo escrito las capacidades que Platón asigna exclusivamente al diálogo filosófico oral, practican una extraña mistificación del diálogo como un libro que no es ningún libro. Eso no tiene nada que ver con Platón. Cf. *supra* sobre Heinrich von Stein; más detalladamente, *PSP I*, Apéndice I: “Die moderne Theorie der Dialogform”, pp. 331-375, especialmente pp. 353-358.

4. También tenemos que tomar en serio la idea de que el *logos* escrito es un reflejo del discurso del “que sabe” y que “escribe” en el alma de un aprendiz, de un *μανθάνων*. Aquí, el “escribir” es la metáfora de la acuñación oral y personal de un alma inexperta mediante la palabra de alguien experimentado. Esta escritura oral en el alma es una forma de obrar, un proceso. De ahí se sigue, *primero*, que tenemos que concebir la representación mimética de tales procesos como dramas que tienen una acción. Creo haber mostrado en diferentes ocasiones que la acción del diálogo confirma una y otra vez la actitud esotérica de Platón ante la ocupación (*ἐπιτήδευμα*) de la filosofía²⁵. No tengo noticia de la existencia de ningún análisis de la acción de uno o varios diálogos que muestren lo contrario, esto es, la completa transmisión del saber filosófico disponible. *Segundo*, ahora entendemos mejor por qué los diálogos en general son diálogos entre figuras desiguales²⁶, con una única excepción: el *Timeo*. Aquí se reúnen figuras del mismo nivel, pero la obra consiste en un gran monólogo, Platón renuncia a mostrar dialogando a estas figuras de igual nivel. Donde se da el diálogo, el inmenso abismo filosófico entre el dialéctico “que sabe” y el no filósofo (o futuro filósofo) que no dispone de una formación dialéctica es incalculable. Hasta el mismo Protágoras es, en comparación con Sócrates, un *μανθάνων*, un aprendiz que sobre la *arete* y la conducción del diálogo aún tiene mucho que aprender de su interlocutor más joven.

De los puntos 1-4 resulta como definición que cada diálogo platónico en particular, tanto como la obra platónica en su conjunto, es el reflejo escrito de un proceso dialéctico de conocimiento entre uno que, teniendo en cuenta la teoría de las Ideas, sabe y uno que todavía está aprendiendo; y, en ese sentido, es un reflejo escrito incapaz de guardar silencio y de defenderse y que, por ende, ha sido conscientemente dejado incompleto y referido a una ayuda oral futura por parte del autor.

²⁵ Los libros citados en las notas 9 y 17 (*PSP I* y *PSP II*) contienen análisis detallados de la acción y el modo de comunicar de todos los diálogos auténticos de Platón (con excepción del *Ión* y el *Menexeno*).

²⁶ Véase al respecto mi trabajo “Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und zur Zielsetzung der platonischen Dialoge”, en: *Antike und Abendland*, XXXIV (1988), pp. 99-116 (reimpresión con un apéndice en: Gottfried, Gabriel y Christiane Schildknecht (eds.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart: Metzler, 1990, pp. 40-61).

En esta definición ya está presente lo que, de todos modos, merece destacarse para prevenir malentendidos²⁷. El diálogo platónico no ha sido concebido como el lugar donde por primera vez se adquiere el conocimiento filosófico²⁸, antes bien, el εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει conduce al μανθάνων, “el que sabe como es la verdad” conduce al aprendiz, hasta un punto que ya le es familiar, aunque nunca hasta el final del viaje, hasta el τέλος τῆς πορείας (*República*, 532e3). En el fondo, el diálogo platónico tiene su justificación última fuera de sí mismo. Dicho de otro modo: los diálogos solo son plenamente comprensibles mediante la referencia a la teoría oral de los principios.

IX

Ya para terminar queda plantearse la siguiente pregunta: si Platón pone tanto énfasis en la superioridad de la oralidad sobre la escritura, ¿por qué entonces hay una obra escrita suya? Y, ¿qué pretende alcanzar con los diálogos?

²⁷ Σχεδὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως σαφέστερον (“ya es bastante claro, pero si se expresa, será aún más evidente que si no”, Platón, *Fedro*, 238b6-7): esta es la máxima platónica que me lleva a hacer la aclaración que sigue. De modo semejante se expresa Platón en *Filebo*, 65b3-4: δῆλον μὲν, ὅμως δ’ οὖν τῷ λόγῳ ἐπεξελεθεῖν βελτίον (“Es evidente, pero mejor será acabar de exponerlo”).

²⁸ Esto es evidente en el caso de los diálogos aporéticos. Sócrates ni podría de manera tan segura impedir mediante sus objeciones que sus interlocutores se pongan de acuerdo sobre una definición de una virtud, si no ingresara en el diálogo disponiendo de un conocimiento superior. En los diálogos tardíos se dice a menudo que el dialéctico solo ofrece lo que con anterioridad ya sabe (testimonios en *PSP II*). Pero tampoco en la *República* es nueva la tesis central de que la Idea del Bien es el μέγιστον μάθημα, sino que, más bien, los interlocutores lo han escuchado “a menudo” (cf. Platón, *República*, 504e7-505a4); Sócrates ya preveía la argumentación que iba a desarrollar en las “tres olas”; es decir, él había pensado todo este conjunto (cf. *PSP II*, p. 42 y *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin: Academia, 2003, pp. 23-26). Expresiones de las figuras de los diálogos en el sentido de que desarrollan el argumento más para sí mismos que para los otros (cf. Platón, *Cármides*, 166d; *Gorgias*, 482b-c; *Protágoras*, 348c, 360e; *Fedón*, 91a; *República*, 527e-528a) no significan que siga algo por principio nuevo para el dialéctico. Como ejemplo puede servir *Fedón*, 91a1-9: Sócrates quiere defender su tesis distinguiéndose, como él dice, de los amantes de la victoria solo por su afán de hacer su exposición convincente, no tanto para sus oyentes cuanto para él mismo. El conocimiento del que se trata (que el alma es inmortal) está hace rato presente. El medio del cual quiere servirse, la hipótesis de las Ideas, lo ha adquirido ya cuando era joven (cf. *ibid.*, 98b-99c), e incluso para los oyentes es un πολυθρύλητον (cf. *ibid.*, 100b5, 76d8), algo varias veces repetido. Nueva en esta situación solo puede ser la elaboración, óptima y satisfactoria para los oyentes, de un argumento particular; el resultado y el punto de vista filosófico desde el cual se desarrolla, está claro para el dialéctico desde antes de su ingreso al diálogo. Algo semejante es válido para los pasajes restantes.

Una razón para la existencia de los diálogos es expresada con claridad en *Fedro*, 276d1-8: el filósofo se dedica a escribir como un juego, παίζων, παιδιῶς χάριν (*Fedro*, 276d2, 276d8), y siente alegría cuando lo hace bien (ἡσθήσεται; cf. *Leyes*, 811d2 ἡσθήναι). ¿Por qué no se toma tan en serio esta explicación de Platón? Ello se debe seguramente a que los intérpretes son profesores o profesores *in spe*. ¿Qué es un profesor? Un profesor es un funcionario muy serio, que practica su trabajo como deber, pues depende de su salario, y, al hacerlo, escribe libros y artículos académicamente aburridos y literariamente sin interés, sin tener razón por qué sentir alegría al hacerlo. En virtud de nuestra posición social, esto es, a la dependencia de nuestro sueldo y de la lógica del *publish or perish* o por nuestra propia falta de brillantez literaria, nosotros los profesores nos hemos vuelto incapaces de entender la mentalidad de un aristócrata libre y económicamente independiente durante toda su vida, pero que, además, fue un maestro genial de la lengua y el género dramático. Por eso es que a gente seria como nosotros no nos basta con la explicación aparentemente poco seria de que Platón escribió porque disfrutaba jugando literariamente y porque se alegraba al poder plasmar una obra bien lograda.

En todo caso, hay dos razones más que tomar en cuenta. La obra escrita no es adecuada para conducir por primera vez hacia el conocimiento, pero sí es apropiada para recordar el camino seguido al que ya sabe, esto es, al que mediante el filosofar oral ya ha alcanzado el conocimiento. En este sentido, los diálogos son ὑπομνήματα, medios para hacer recordar; le sirven al εἰδότην ὑπόμνησιν, de recordatorio al que ya sabe (cf. *Fedro*, 276d3, 278a1). Ahí reside, sin duda, una más de las razones para la existencia de los escritos del filósofo oral.

Más importante aun ha de haber sido el afán heredado del Sócrates histórico de incitar a los hombres a la *arete* y al conocimiento de sí mismos en el sentido del dios délfico; en griego: προτρέπειν. La protréptica claramente presente en toda la obra platónica es una razón innegable a favor de la escritura por parte del dialéctico²⁹. Pero no olvidemos que la incitación (en el sentido de advertencia y exhortación) no puede ser todo. Por experiencia sabemos que los argumentos filosóficamente fuertes tienen el efecto protréptico más fuerte sobre los jóvenes talentos filosóficos. A ello le corresponde el aspecto argumentativo de los diálogos. Estos están llenos de argumentos fuertes. Cuando Platón apunta al gusto del lector por el debate –una pasión cuyos excesos puede

²⁹ Cf. Gaiser, Konrad, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart: Kohlhammer, 1959.

describir de una manera sumamente sarcástica y divertida³⁰, no contradice de ninguna manera la idea básica de su crítica de la escritura, pues lo que él le niega a esta no es la capacidad de reproducir secuencias lógicas de un modo comprensible, sino la capacidad de producir una genuina comprensión filosófica, aquella comprensión que finalmente conduce a la “conversión” del alma toda³¹, al paso de la oscuridad a la verdadera luz del día, a aquel ascenso hacia el ser que él llama “filosofía verdadera”³². Argumentar, en cambio, y precisamente sobre temas filosóficos, es posible también sin contar con una comprensión filosófica³³. Así pues, los argumentos de Platón, por más fuertes que sean, desembocan una y otra vez en la referencia a fundamentaciones más profundas que, aquí y ahora, en el escrito presente en cada caso, no son expuestas, hasta llegar a la alusión a una teoría de los principios que no es comunicable por escrito y que solo puede ser desplegada en la Academia, ante los pocos que son considerados aptos, y cuando la protréptica de los diálogos ya ha producido su efecto de manera persistente o, más bien, irrevocable.

Traducción del alemán de Hardy Neumann y Raúl Gutiérrez

³⁰ Cf. Platón, *República*, 539b; *Sofista*, 251b, 259c-d; *Filebo*, 15d-16a.

³¹ Cf. *ibid.*, 518c8-9.

³² Cf. *ibid.*, 521c6-8.

³³ Cf. los pasajes mencionados en la n. 30, además de Platón, *Carta VII*, 343c5-e1.