

Pedro Ignacio Urtubey

Sobre las implicancias de la crítica platónica a la escritura. Un análisis para repensar fundamentos y objetivos del paradigma de la Escuela platónica de Tubinga

Resumen: *Se intentará postular que las críticas a la escritura presentes en los «auto-testimonios» de los diálogos platónicos traen aparejada una caracterización concomitante sobre lo que la filosofía «es». A partir de eso, intentaremos problematizar la perspectiva interpretativa que la Escuela platónica de Tubinga ha tenido sobre la llamada «doctrina secreta» de Platón.*

Palabras clave: *Platón. Hans Krämer. Doctrina secreta. Escuela de Tubinga.*

Abstract: *We attempt to postulate that the criticisms of writing present in the “self-testimonies” of the Platonic dialogues deploy a concomitant characterization of what philosophy “is”. From here, we will try to problematize the interpretative perspective that the Tübingen School of Plato’s studies has had on Plato’s so-called “secret doctrine”.*

Keywords: *Plato. Hans Krämer. Secret doctrine. Tübingen School of Plato’s studies.*

«En cambio, los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos» (Carta VII, 340 d7-341 a2)

Introducción

Desde mediados del siglo XX, la filosofía de Platón comenzó a ser estudiada desde una nueva perspectiva¹. Hans Krämer, representante de la Escuela platónica de Tubinga, puede ser considerado² como pionero de una «nueva interpretación de Platón», desarrollada en perspectiva



crítica con respecto a ciertos presupuestos fundamentales de la hermenéutica platónica gestada por Friedrich Schleiermacher³. Con la Escuela platónica de Tubinga, tales presupuestos pasan a ser reinterpretados desde un paradigma diferente (Krämer, 1993, 94-97), articulado fundamentalmente en torno a la contemplación de la existencia efectiva de doctrinas no escritas por parte del propio Platón, a las que podríamos acceder a partir de lo que se acuerda en llamar «tradicción indirecta»⁴. De esta manera, el quehacer filosófico y oral que Platón desempeñara en la Academia, expresaría una dimensión jerárquicamente superior respecto de la dimensión filosófico-literaria que representan los «diálogos», es decir, la obra *escrita* del filósofo.

El núcleo problemático que propicia la oposición entre el schleiermacherismo y la Escuela platónica de Tubinga viene dado por el hecho de que, desde la óptica de esta última, los presupuestos fundamentales del primero serían inconsistentes⁵ y, debido al papel hegemónico que tal perspectiva mantiene aún ante las críticas recibidas, cimentarían la imposibilidad de pensar y leer a Platón por fuera de los límites que tales presupuestos determinan (Krämer, 1993, 107-110). De esta manera, nos encontramos ante las dos vertientes de la crítica al schleiermacherismo planteada por la Escuela platónica de Tubinga: en primer lugar, la necesidad de poner de manifiesto el reconocimiento de los denominados «autotestimonios» del propio Platón (presentes en la *Carta VII* y en *Fedro*), oficia como punto de partida para la consideración de que la mentada autarquía de los diálogos platónicos sostenida por el schleiermacherismo acaba por ser un punto analítico inconsistente con las propias consideraciones de Platón en lo que se refiere a la relación entre escritura y filosofía: a partir de testimonios del filósofo ateniense, quedaría evidenciada la férrea oposición a transmitir, por medio de la escritura, el núcleo fundamental de sus disquisiciones filosóficas. Inexorablemente, esta cuestión debería llevar, a su vez, al reconocimiento de que cualquier pretensión por comprender cabalmente la filosofía de Platón en la que el prejuicio schleiermacheriano de la «autarquía de los diálogos platónicos» siga ejerciendo su influjo, resultará ser un proyecto sesgado: se arroja así

un interrogante radical sobre el sentido mismo de los diálogos platónicos, no exento de controversias (Krämer, 1996, 26). En conexión con esto, el segundo punto, propositivo, que el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga ofrece ante este estado de la cuestión, radica, en primer lugar, en la pronunciación de ciertos elementos que, desde el fondo mismo de los diálogos platónicos, operarían como llamados de atención para destacar la insuficiencia deliberada que estos escritos presentan a la hora de dar o presentar resoluciones últimas sobre los temas tratados: se intenta poner de manifiesto así que el propio diálogo platónico es una suerte de alusión constante a la dimensión oral y, en este sentido, *quizás* una alusión constante a las doctrinas netamente orales que Platón impartiera en la Academia (Slezák, 1997). Esta doble vertiente de la crítica deriva finalmente en un estudio doxográfico, cuyo objetivo es plantear que las doctrinas no escritas de Platón no son mito ni fantasía, sino más bien la referencia (Krämer, 1996, 32), que, aunque intermitente, persiste, en la Antigüedad a la hora de aludir de modo cabal al pensamiento propiamente filosófico de Platón. Tal referencia habría sido pasada desapercibida debido al influjo que los presupuestos de la hermenéutica schleiermacheriana detentaron, cercandando un horizonte de «lecturas posibles» sobre Platón⁶. Desde la Escuela platónica de Tubinga, entonces, se plantea una reconstrucción de las doctrinas no escritas, que encuentra en el libro de Krämer *Platón y los fundamentos de la metafísica* uno de los primeros puntos de consolidación de ese proyecto. La recepción en gran medida negativa que esta perspectiva novedosa tuvo por parte de los y las especialistas en el filósofo ateniense ameritó que, en el año 1993, Conrado Eggers Lan tuviese la iniciativa de recopilar una variedad de artículos sobre el tema, con el objetivo de lograr, al menos, iniciar una verdadera discusión académica en torno a la mentada problemática:

Pero la cuestión se toma muy distinta cuando entra en juego la tesis de que la verdadera filosofía de Platón solo fue expuesta por él oralmente, y que los diálogos se limitan a aludirla o a cumplir una mera función proptética o propedéutica en relación con ella.

Es en torno a la segunda de las modalidades mencionadas donde el tópico de las enseñanzas orales reclama perentoriamente algún tipo de elucidación –sea para justificar la mencionada tesis o para refutarla, en cualquier caso para examinarla–, si no en forma previa a toda investigación que se haga sobre aspectos particulares de la filosofía de Platón, al menos en alguna instancia de ese estudio. Si se me permite una comparación exagerada, sucede algo similar al caso hipotético de que, a partir de determinados testimonios, se pusiera en tela de juicio la existencia histórica misma de Platón (tal como ha sucedido, por ejemplo, con Pitágoras y con Sócrates). Tal duda podría ser descartada tras un rápido examen que desacreditara los testimonios aducidos o la interpretación hecha de los mismos, o bien merecer un análisis concienzudo de dichos testimonios, inclusive llegar a exigir un prolongado estudio que subordinara todas las otras cuestiones a las conclusiones que se obtuviera. Lo que no parece que fuera metodológicamente lícito hacer sería ignorar el planteo, por frágil que fuese su apariencia. (Eggers Lan, 1993, 5-6)

Es necesario remarcar que esta nueva corriente interpretativa no está exenta de polémicas⁷. En primer lugar, debido a que la lisa y llana caracterización de los diálogos platónicos como escritos «sin demasiada importancia» (*Fedro* 277 e5-8), amerita ser determinada en la profundidad de sus significancias posibles; en segundo lugar, la posibilidad de reconstruir las doctrinas no escritas resulta ser un proyecto problemático si se lo analiza sin perder de vista las tesis mismas que lo sustentan y, al parecer, lo solicitan⁸.

En el presente trabajo, nuestra intención será enfocarnos en el primero de esos puntos controvertidos, es decir, analizar las implicancias que el punto de vista que Platón sostiene respecto de la relación entre escritura y filosofía. Fundamentalmente, se intentará postular que las críticas a la escritura presentes en los «autotestimonios» traen aparejada una caracterización concomitante sobre lo que la filosofía «es». Este primer paso tendrá como objetivo sustentar las bases de lo que podría ser, de modo incipiente, un enfoque posible para pensar aquél segundo

punto controversial señalado en el párrafo anterior: en qué medida, desde la propia crítica a la escritura efectuada por Platón –pero, también, desde aquella concomitante caracterización de la filosofía– las doctrinas no escritas podrían adquirir un papel determinante en la comprensión del pensamiento de este filósofo, tal como parece explicitarlo la perspectiva que inaugura la Escuela platónica de Tubinga.

La crítica a la escritura en *Fedro*

Si nos urge ir en busca de los fragmentos fundamentales del *corpus* platónico en los que la visión de Platón sobre la escritura se encuentra presente de modo manifiesto, debemos arribar, como primera instancia obligada de esa búsqueda, al *Fedro*. Este diálogo se desarrolla en una conversación que Sócrates y Fedro mantienen en las afueras de la ciudad y a los pies de un árbol, cerca del río Iliso. El encuentro entre ambos propicia una conversación sobre las reflexiones que el solitario Fedro mantuviera, en su paseo y durante todo el día, en torno a un discurso de Lisias acerca del amor. El interés de Sócrates por estas reflexiones conduce, a su vez, a la indagación conjunta respecto de la posibilidad que existe, en un discurso oral o escrito, de manifestar la verdad, el objeto último de la cuestión que se pretende tratar. En 268 b, Sócrates reflexiona en torno al arte de los discursos, intentando delimitar el elemento central que permite alcanzar la excelencia en este ámbito. De modo fundamental, puesto que el objeto del arte retórico remite a la persuasión del alma, resulta preciso que el retórico, antes que las generalidades de tipo ornamental, más bien conozca con exactitud la naturaleza del alma, y el influjo que las distintas formas de discurso producen en ella según, también, el tipo de alma a la cual se esté dirigiendo (271 d). El problema aquí es, sin embargo, que tales conocimientos no alcanzan un verdadero grado de comprensión sino bajo la articulación que un precepto, de carácter más general, posibilita: el conocimiento del alma –en relación con el influjo que los discursos ejercen sobre ella– requiere del conocimiento de aquello que determina cuándo es preciso hacer uso del

arte (y de qué modo) y cuándo no. La solución a esto es que el verdadero dominio del arte (274 a) quedará evidenciado en quienes lo utilicen con arreglo a las cosas que agradan a los dioses, y no, por el contrario, en quienes lo utilicen para complacer o lisonjear «a compañeros de esclavitud» (274 b). Encontramos aquí una cuestión fundamental: este pasaje se concatena con la presentación de un interrogante, en torno a la conveniencia o inconveniencia de la escritura. Tal como Sócrates pregunta a Fedro: «¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen?» (274 b11-13).

Creemos necesario destacar el énfasis repentino que abre la distinción entre escritura y oralidad. Nada determinaría de antemano, a ciencia cierta, que la indagación en torno a los discursos «más y menos agradables a los dioses» sea tematizada a partir de aquella distinción. Desde nuestra óptica, lo esperable sería, más bien, una tematización abocada al *qué* del discurso: *qué tipo de indagación* es aquella que resulta agradable a los dioses. Pero el hecho de que contrariamente a esto Sócrates se oriente hacia el trazado de la distinción entre escritura y oralidad, parece evidenciar, desde el entramado mismo del diálogo (y ya de modo incipiente, previo al tratamiento explícito que acaece con la recuperación del mito de Theuth más adelante), la consideración de que lo que agrada a los dioses resulta ser algo inaprehensible por la escritura, ajeno a aquella dimensión, y que circunda solamente en la esfera de la oralidad.

Hemos visto, entonces, que la excelencia del arte retórico consiste en el aprendizaje de los objetos que dicho arte implica en su práctica, en un conjunto de aspectos que se hallan regulados, a su vez, por el reconocimiento de los fines –determinados por «lo que agrada a los dioses»– a que dicho arte *debe* obedecer. Si el ornamento o la mera persuasión no suponen de por sí el arte, el aprendizaje de tales cuestiones responderá entonces a un momento posterior, que se hallará determinado por la «captación» de lo que es «grato a los dioses»: el *qué* del discurso antecede al *cómo*, determinándolo, articulándolo (273 e8-10), y a su vez, este factor sólo resulta factible de ser aprehendido en la oralidad. De todas maneras, aunque ese pasaje deja en

claro quién domina en verdad el arte de los discursos, ciertamente cabe señalar que, a su vez, deja vacante, por otro lado, la respuesta al interrogante en torno a la conveniencia o inconveniencia de la redacción de los discursos, en aquella cuestión que había tenido lugar –nos referimos al repentino énfasis en la escritura– ante la distinción socrática entre discursos más y menos agradables a los dioses (274 b11-13), ya repetidas veces destacada. Al decir de Reale:

En otros términos, Platón plantea *el problema de si la escritura puede o no sustituir in toto a la oralidad, o bien, si el ámbito de la escritura y el de la oralidad deben permanecer bien diferenciados y, si así fuere, por qué razones tales diferencias son insuperables.* (2002, 125-126)

Las diferencias entre oralidad y escritura son tematizadas por Sócrates a partir de la narración de un mito⁹: el dios Theuth le entrega al rey Thamus de Egipto un conjunto de artes por él descubiertas, respecto de las cuales el rey, ante cada ofrecimiento, comienza a preguntar acerca de sus respectivas utilidades. Llegado el momento de la escritura, tal arte es destacado por Theuth, aduciendo que ella es «un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (274 e8). La respuesta de Thamus constituye el punto central del mito que Sócrates trae a colación: la escritura no es un fármaco tal, sino que ella misma induce al olvido antes que a la memoria, en tanto introduce un medio externo para propiciar el recuerdo, descuidando así la memoria que busca «desde dentro», es decir, desde el alma. Por otro lado, la escritura propicia más bien apariencia de sabiduría antes que verdadera sabiduría, en la medida en que posibilita el acceso a «muchas cosas», pero sin aportar una didáctica que promueva un verdadero aprendizaje. Antes de aclarar esto último, cabe destacar que este fácil acceso a las cosas pero sin verdadero aprendizaje, conformaría una estirpe de «sabios aparentes» en verdad ignorantes y «dificiles de tratar», debido a que aquella «apariencia de sabiduría» sería para ellos verdadera sabiduría (275 b), es decir, sembraría en ellos una férrea ilusión que los volvería obstinados en su ignorancia.

La cuestión de la falta de una didáctica en la escritura radica en el hecho de que, según Sócrates, si bien los caracteres de la escritura aparentan tener «vida» (275 d7), en verdad no dicen nada para «ayudar» a la comprensión de aquello que está escrito: no tienen capacidad para discriminar lectores; caen en manos tanto de interesados en el tema versado como de críticos despiadados que ni siquiera se esfuerzan en comprender. Ligado a esto último, *por sí mismos* los escritos son «huérfanos», y no pueden defenderse ante las críticas, sino que necesitan de su padre —el «autor»— (275 e5) para que los defienda: como dijimos anteriormente, ellos mismos son incapaces de ampliar su mensaje o, del mismo modo, de decir más de lo que dicen. Es más fácil comprender ahora el hincapié de Sócrates en la diferenciación que discrimina entre «discursos más y menos agradables a los dioses»: el discurso que es fruto del aprendizaje y que mediante la didáctica —como veremos a continuación, eminentemente ligada al método dialéctico— se imprime en el alma de quien aprende, puede ser auxiliado por su «dueño» cada vez que sea necesario, ya que éste no estará meramente repitiendo «cosas», sino más bien exponiendo algo aprendido «con ciencia» (276 a5). Del mismo modo, el discurso inscripto en el alma sabrá bien, por su dueño, discriminar entre oyentes aptos y no aptos, como así también cuándo hablar o cuándo callar, dependiendo el momento y el interlocutor de turno¹⁰.

A la pregunta sobre la conveniencia o inconveniencia de la escritura, Sócrates responde finalmente de modo explícito en 276 d-e: siguiendo lo dicho anteriormente, la escritura, ubicada en un plano inferior a la oralidad, es entendida como un «divertimiento», algo «sin demasiada importancia», en tanto el que ya ha realizado el camino necesario para alcanzar el dominio del arte (en un aspecto que señalamos más arriba, en lo que se refiere al conocimiento del objeto de los discursos, es decir, el alma y el influjo de cada tipo de discurso en ella) indefectiblemente habrá comprendido que un discurso escrito resulta por sí mismo incapaz de labrar con ciencia la verdad en las almas; por ello, la escritura no será sino una suerte de «juego» cuyo fruto —el escrito— alcanzará a ser *no más que un recordatorio para*

el alma que ya tiene en sí la ciencia de aquel discurso escrito (277 e5-7) y a servir, en tiempos de la vejez, como herramienta con la cual oponerle al olvido que acaece en esa etapa de la vida, una apoyatura sobre la cual *recordar* lo que el alma, antaño, hubiera ya aprendido. Solo a quien obra de esta última manera cabe llamar, según Sócrates, *filósofo* (278 d9-14): aquél que lleva en sí, consigo, las «cosas de mayor mérito» (*τιμιώτερα*) como producto de un largo aprendizaje, en contraposición a quien meramente construye escritos, pretendiendo establecer en ellos un significado último y verdadero y desconociendo así, por tanto, la dimensión y los procesos propios del camino de la filosofía.

Siguiendo lo dicho en el párrafo anterior, cabe destacar que la crítica a la escritura presente en *Fedro*, en la medida en que traza una distinción entre el plano de la palabra oral y el de la palabra escrita, sitúa de modo concomitante a la primera en el ámbito de la seriedad (*σπουδή*) y a la segunda en el ámbito del juego o pasatiempo (*παιδιά*) (Kahn, 1996, 376). Reflexivamente, cabe decir que el llamado de atención de Platón respecto de las propias limitaciones de la escritura tiene asidero sobre esta distinción. En este sentido, sería errado despachar prontamente aquella caracterización de la escritura como *παιδιά*, si tenemos en cuenta que en el mismo *Fedro* ella es desarrollada de manera sugerente en relación con la noción de imitación (*μίμησις*) —tan cara a las consideraciones de Platón en torno a la pedagogía. En 275 d4-6 Sócrates explica a Fedro que el núcleo problemático de la escritura (*γραφία*) es el mismo que presenta la «pintura de seres vivos» (*ζωογραφία*). Además de que etimológicamente la escritura y la pintura se prestan a la comparación, ambas formas de expresión se identifican, según Sócrates señala, en el hecho de que el producto de cada una carece de «vida». En efecto, la misma diferencia que podemos advertir entre un ser vivo «real» y la pintura de ese ser vivo, es la misma que, como vimos más arriba, Sócrates señala que existe entre la palabra hablada y la palabra escrita: se trata de una reproducción en apariencia idéntica que, sin embargo, al ser interrogada, devela su alejamiento respecto del «original» (el ser vivo o la palabra hablada). Si por un lado advertimos que la pintura del ser

vivo no produce sonidos ni tiene movimiento, en el caso de la escritura ocurre que ella, como vimos, es incapaz de darse a sí misma solo a quienes son aptos para los temas que trata y, fundamentalmente, es incapaz de dar razón sobre lo que ella misma dice e incapaz de recibir preguntas y de responder, esto es, de propiciar un verdadero aprendizaje: en el mejor de los casos, la escritura solo es capaz, en tanto tal, de ser una ayuda-memoria.

La caracterización de la escritura como una «imagen» del discurso hablado (276a9-11) se encuentra conectada con la valoración crítica que Platón hace sobre la poesía y la pintura, al concebirlas como *μίμησις* en el afamado capítulo X de *República*. De manera más que plausible podemos admitir dicha conexión si tenemos en cuenta que tanto en aquel capítulo de *República* como en el citado pasaje de *Fedro*, la perspectiva crítica que, respectivamente, Platón ofrece –en el primer caso– sobre la pintura y la poesía y –en el segundo caso– sobre la escritura, se encuentra desarrollada con miras al camino preparatorio para la dialéctica¹¹. En efecto, en *República* X, 597e, se define al imitador como aquel que elabora un producto que está alejado tres veces de la realidad, lo que es lo mismo que decir que la *μίμησις* no es Forma (*εἶδος*) ni tampoco es el objeto sensible en primer grado, sino más bien imagen de este último. Sin embargo, cabe decir que esto no constituye el *quid* de la crítica de Platón al arte mimético. Un paso más allá de aquella definición inicial del imitador, en el mentado diálogo Sócrates esgrime el núcleo de la crítica: el imitador no imita lo real en sí, sino lo aparente tal como se le aparece, es decir, desde una perspectiva parcial y determinada que, al no ser objetiva, no puede constituir un verdadero conocimiento de la cosa representada (598b-599a6). La conclusión a la que Sócrates arriba es la siguiente: «Así, en efecto, según parece, estamos básicamente de acuerdo en que por un lado el imitador no sabe nada relevante respecto de aquello que imita, sino que la imitación es un juego y no algo serio» (602b6-9). Como podemos observar en la cita precedente, la noción

de *μίμησις* habilita nuevamente la distinción entre el juego (*παιδιά*) y lo serio (*σπουδή*), no como una mera adjetivación superficial, sino como una caracterización que no pierde de vista lo que en última instancia es el objeto último de la cuestión. Según se dice, pues, respecto de este último, o bien podemos abordarlo como si se tratase de un «juego» o bien podemos encararlo con la «seriedad» que este exige para su plena aprehensión intelectual. Tal como vimos en el caso particular de *Fedro*, esto último implica las «cosas de mayor mérito» (*τιμιώτερα*). En palabras de Slezák:

(...) el logos «de más valor» o «de más alto rango» [*τιμιώτερα*] debe ser también más científico y más riguroso. De aquí se hace comprensible por qué el dialéctico ve su «parte seria» en su filosofar oral, mientras que en el escribir para un público necesariamente mixto y no formado científicamente, ve su «parte lúdica». Lo escrito en comparación con lo hablado es *φαῖλον*, «defectuoso»; lo cual debe ser entendido aquí (*Fedro* 278c7) en la bien documentada significación de «no especializado», «no técnico». (Slezák, 1997, 80-81)

Como hemos visto hasta aquí, la distinción y profunda diferenciación entre el ámbito de la palabra hablada y el ámbito de la palabra escrita conllevaba la respectiva caracterización de «seriedad» (*σπουδή*) y de «juego» (*παιδιά*). Desde el mismo *Fedro* (275d4-6; 276a9-11) pudimos observar que el núcleo de la crítica de Platón a la escritura (*γραφία*) se encontraba, por su parte, emparentado con las mismas deficiencias que el filósofo ateniense detectaba en la pintura (*ζωογραφία*). A su vez, esta misma red de relaciones tenía asidero, como vimos, en la noción de «imitación» (*μίμησις*), que nos permitía comprender el carácter gnoseológico, epistemológico y también didáctico de la crítica de Platón a las artes imitativas. Ahora bien, cabe decir que este recorrido que hemos realizado aún no encuentra su punto de llegada, puesto que si bien hemos comprendido la asociación entre «juego» e «imitación» como propio de una producción o elaboración carente de conocimiento (o como Slezák señala: «no especializada», «no técnica») queda

por cierto establecer la relación que, en la dimensión contraria, articula «seriedad» y «dialéctica» (*διαλεκτική*)¹².

En *Fedro* 265c5-266d, Sócrates analiza «científicamente» el método dialéctico que, hasta aquí, había sido empleado «por azar» en su discurso improvisado sobre el amor. Con este objetivo, Sócrates señala que lo dicho en su discurso había sido el resultado de dos procedimientos distintos pero complementarios. Por un lado, la primera fase del método dialéctico queda constituida por la noción de *συναγωγή*, «reunir en una única forma, gracias a una visión de conjunto, lo que está diseminado aquí y allá, de modo tal que al definir cada cosa se logre poner en claro aquello sobre lo cual se quiere, en cada caso, impartir una enseñanza» (265d2-6). Lo que esta primera fase permite es tanto la claridad del discurso –debido a su visión holística– como la capacidad pedagógica. Por otro lado, la segunda fase del método dialéctico queda constituido por la noción de *διαίρεσις*, que, de modo inverso a la *συναγωγή*, consiste en «dividir por formas» (265e) aquella unidad con el fin de aprehender las relaciones –similitudes y diferencias entre la unidad subyacente– de las partes componentes. No obstante, cabe decir que el método dialéctico presentado en *Fedro* no es en verdad un instructivo tal que pueda ser seguido de manera automática o mecánica. Por el contrario, Sócrates mismo se encarga de advertir que es por este proceso dialéctico de reuniones y divisiones que él puede tanto hablar como, antes que nada, pensar. En este sentido, el método dialéctico supone una actitud activa orientada hacia la neta comprensión del objeto sobre el que se discurre. En palabras de Dixsaut:

Merece el nombre de dialéctico aquel que, cualquiera que sea el contexto, el objeto y la finalidad del *logos*, se esfuerza por efectuar correctamente el entrelazamiento de lo uno y de lo múltiple. Si en todos los primeros diálogos el examen podía recaer en cierto momento en el problema de lo uno y de lo múltiple (en particular en lo concerniente a la virtud), este pasaje del *Fedro* es el primero en determinar explícitamente el trabajo del dialéctico como la búsqueda

de la unidad de una multiplicidad. *Pensar* una unidad implica multiplicarla, es decir dividirla, *pensar* una multiplicidad es necesariamente conducirla a su unidad, no hay ninguna regla que aplicar, esta estructura indisoluble de lo uno y de lo múltiple es la misma del *logos*. (2004, 17)

Ciertamente, aquellas dos características iniciales del método dialéctico –*συναγωγή* y *διαίρεσις*–, en la medida en que no constituyen un instructivo pasible de ser seguido mecánicamente, tienen anclaje en el contexto particular –netamente oral– en que discurren, por lo cual implican siempre, además del habla, el pensamiento y la reflexión activa en torno al qué del objeto del discurso. Por otro lado, más adelante en el diálogo, Sócrates agrega ciertas características propias de este método dialéctico¹³, –que ya mencionamos sintéticamente antes– en lo que se refiere a la dimensión propiamente dialógica de aquel: es preciso que, debido a que el discurso tiene como objetivo seducir al alma, aquel que tiene en mente convertirse en orador conozca tanto la multiplicidad de almas como la multiplicidad de discursos que existen. De esta manera, el orador tendrá conocimiento de qué clase de discurso es óptimo para seducir al alma de tal o cual manera, como así también qué forma discursiva es la que en verdad conviene para propiciar cierta enseñanza en un alma determinada. Además de esto, fundamentalmente el orador deberá aprender a identificar el momento y el auditorio propicio para sus discursos, es decir, deberá saber de modo eminente cuándo hablar y cuándo callar (27110-272b). La aclaración de Sócrates respecto de estas condiciones mencionadas, es de una relevancia superlativa: «Pero si alguien, al hablar, enseñar o escribir, carece de alguna de esas condiciones y afirma que habla con arte, quien no haya sido persuadido sacará ventaja» (272b2-4).

A partir de lo dicho hasta aquí, podemos comprender de qué manera y en qué sentido es que, contrariamente a la dimensión en la cual «juego» e «imitación» se asocian como propios de una producción o elaboración carente de conocimiento, en la dimensión contraria, quedan articuladas la «seriedad» y la «dialéctica»

como expresiones de «las cosas de mayor valor» que definen propiamente al filósofo. Tal como dijimos anteriormente, la escritura, ubicada en un plano inferior a la oralidad, es entendida como un «divertimiento», algo «sin demasiada importancia», en tanto el que ya ha realizado el camino necesario para alcanzar el dominio del arte (íntimamente relacionado con el método dialéctico en lo que se refiere al conocimiento del objeto de los discursos, es decir, el alma y el influjo de cada tipo de discurso en ella) indefectiblemente habrá comprendido que un discurso escrito resulta por sí mismo incapaz de labrar con ciencia la verdad en las almas. En palabras de Reale:

La escritura, en realidad, implica una gran parte de juego, mientras que la oralidad implica notable empeño y seriedad. En la escritura prevalece en gran medida el «mito», mientras que en la oralidad prevalece el «arte dialéctico» mediante el cual se comunican con ciencia discursos que se dirigen a almas de hombres idóneos para recibirlos y, por tanto, capaces de defenderlos de manera adecuada cuando fuese necesario.

Platón evoca, pues, de manera sintética, las tres reglas del discurso correcto (...), pero confirma que, en todo caso, es decir, aun produciendo escritos según las reglas del arte, sería errado creer que en ellos pueda haber «solidez» y «claridad», en cuanto *en los escritos faltan aquellos fundamentos del discurso a los que solamente se puede llegar en el ámbito de la oralidad dialéctica: aun los mejores escritos no han de considerarse más que como medios para traer a la memoria de quien ya sabe aquellas cosas sobre las que ellos versan.* (Reale, 2002, 126-127)

Crítica a la escritura en *Carta VII* (o sobre la insólita pretensión de Dionisio II)

El motivo de *Carta VII* no es, en principio, «la escritura». Platón escribe a viejos amigos

de Siracusa con el fin de relatar reflexiones sobre el accionar del tirano Dionisio II y sobre el aprisionamiento y muerte de Dión¹⁴, a partir de las variadas impresiones que él tuviera a lo largo de sus tres visitas a la corte. Platón relata en la carta uno de aquellos viajes en el que había sido invitado personalmente por Dionisio. Las noticias que lo inducen a aceptar la invitación en ese entonces son, en primer lugar, el hecho de que, en caso de viajar, Dionisio estaría dispuesto a conversar con Platón acerca de Dión, y a aceptar sus resoluciones sin mayores inconvenientes. En caso de no ir, nada de esto sucedería. En otro orden de cosas –aunque también ligado a esta primera cuestión–, las noticias de que el tirano comenzara a demostrar un profundo y sincero interés por la filosofía, casi que obligan¹⁵ a Platón a viajar a Sicilia, para ver qué había de cierto en aquel rumor. El aspecto que nos interesa resaltar aquí –de cara a la crítica a la escritura que Platón pone de manifiesto en esta carta– se refiere a la figura de Dionisio y a aquel supuesto interés suyo por la filosofía (interés que suscitara en Platón interesantes reflexiones). De hecho, cabe decir que el epígrafe¹⁶ que abre este trabajo expresa un «antídoto» contra el engaño, propuesto por Platón para descubrir si el interés que una persona tiene por la filosofía es un interés genuino o no: Platón narra su modo de comportarse al llegar a la corte del tirano, diciendo que «ni le di explicaciones completas ni él tampoco me las pidió, ya que hacía como que sabía muchas cosas y las más importantes, y presumía de estar ya bastante informado gracias a las mal entendidas enseñanzas recibidas de otros» (341 a8-13). Este Dionisio «ligeramente quemado por el sol» (340 d9-10) conecta con la caracterización socrática del «sabio aparente», tematizada en el apartado anterior (*Fedro* 275b). Tal actitud presuntuosa adoptada por el tirano, culmina de modo significativo con el señalamiento por parte de Platón (341 a13-17) de que Dionisio incluso *habría escrito un tratado de «filosofía»*, atribuyéndose a sí mismo aquel «saber» que no sería sino materia de las explicaciones de Platón y otros filósofos asiduos a la corte. El ejemplo de Dionisio da pie para lo que quizás sea la expresión del punto más fuerte de la crítica platónica a la escritura. Lee-mos en 341 c6-12:

(...) no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.

¿Qué importa, sin embargo, que la verdad «como la luz que salta de la chispa» crezca espontáneamente en el alma? En realidad, eso no impediría, de por sí, la transmisión de tales cuestiones mediante la escritura. De hecho, podría considerarse, además, que el repentino acaecimiento de la verdad en el alma sería en realidad el fundamento mismo de la escritura: el *qué* del escrito. Pero es necesario remarcar que la negativa de Platón no apunta de modo radical a una incapacidad propia de quien escribe¹⁷, sino que, más bien, lo que su perspectiva no pierde de vista es la naturaleza misma de la escritura. En efecto, Platón mismo nos dice unas líneas más abajo: «Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo» (341 d1-4). El escrito de Dionisio viene a ser, entonces, poco más que una anécdota introductoria «de cara a la crítica platónica de la escritura» con la cual se intenta señalar, más bien, el absurdo subyacente en aquella pretensión insólita del tirano. A los oídos de Platón, es la sola mención de la existencia de un escrito sobre su filosofía lo que motiva verdaderamente, de raíz, sus disquisiciones sobre la escritura (341 c5-6). En este sentido, la posición de Platón no debería ser catalogada como «elitista»¹⁸, debido a que no se trata aquí de un ocultamiento caprichoso: más bien de un límite infranqueable, que la filosofía misma determina inexorablemente: «¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?» (341 d6-e). Pero la filosofía misma impide esto. Es *desde* la filosofía y *por* la filosofía que la crítica platónica a la escritura tiene lugar: se critica a la escritura para poner de

manifiesto el prejuicio que ella misma determina en torno a la concepción de la Verdad.

El argumento más sólido (342 a6) que Platón da en la carta para sustentar esta última cuestión, se halla tematizado en una breve pero densa fundamentación teórica: el conocimiento es un «cuarto elemento», que tiene lugar sobre la base de los primeros tres elementos que constituyen el nombre, la definición y la imagen, cuando se da una efectiva alusión de los tres primeros respecto del quinto elemento: «el objeto en sí, cognoscible y real» (342 b). El cuarto elemento es el que se encuentra más cerca del objeto en sí, y se halla presente en el alma. Por otro lado, los tres primeros elementos son representaciones sensibles que se refieren a objetos. El acceso al quinto elemento ocurre cuando existe una «participación perfecta» (342 e3) de este último en conjunción con el ensamble armónico de los cuatro elementos restantes. Lo que Platón pone de manifiesto aquí es que el acceso al «objeto en sí» sólo nos está permitido *por medio* de tres elementos, que son de naturaleza contraria al objeto en sí (el nombre y la definición de un mismo objeto pueden variar o modificar su referencia; del mismo modo la imagen, al ser sensible, presenta a la vez que una rudimentaria expresión del objeto al que alude, aspectos ajenos al objeto en sí y, por tanto, contrarios a él). En este sentido, el alma se ve obligada, en búsqueda del conocimiento del ser, a officiar con «herramientas» que no expresan sino cualidades, *aproximaciones* del objeto en sí, pero que, a la vez, por esto mismo, acaban por refutar toda consideración incipiente que esté orientada a la contemplación de lo «en sí» (343 c2-7), debido a la ceguera de los sentidos.

En un aspecto que recuerda al elogio socrático del *Fedro* (278 d9-10), en el que el filósofo –al ser quien lleva en sí las «cosas de mayor mérito»– es quien puede responder, dar cuenta del propio discurso, Platón afirma respecto de lo dicho anteriormente que aun estando mal preparados para la búsqueda de la verdad, en tanto búsqueda, nos cabe la posibilidad de preguntar y re-preguntar, de analizar y corregir aspectos de los cuatro elementos (343 c7-d). Por otro lado, la dificultad surge, más bien, a la hora de tener que *dar cuenta* de aquél quinto elemento: por más que el discurso intente acercar a alguien al

«quinto elemento», si ese alguien carece de «afinidad espiritual» (344 a10) en términos de dominio de los cuatro elementos bajo la dirección del quinto, entonces no se le podrá «hacer ver» el objeto en sí (344 a3-6), y aún peor, incluso el más versado en la filosofía parecerá a este tipo de oyentes un ignorante cualquiera, al que considerarán extravagante por exponer cuestiones que, para ellos mismos, resultan incomprensibles (Colli, 2000, 111-121). La advertencia de Platón oscila siempre dentro del mismo radio:

«(...) estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos». (342 e4 - 343 a4)¹⁹

Como puede verse, la tematización que Platón hace sobre la escritura abre nuevas puertas o, mejor dicho, su crítica a la escritura no resulta ser una reflexión que nace y persiste dentro de la sola dimensión que la escritura abarca. Contrariamente a esto, entendemos que, a partir de lo dicho anteriormente, es necesario remarcar que las reflexiones platónicas sobre la escritura se hallan intrínsecamente ligadas a una caracterización *positiva* sobre lo que la filosofía «es» y respecto de la cual, continuamente, a la par que se justifica el detenimiento en las características de la escritura a la hora de reflexionar en torno a la Verdad, se ofrecen descripciones o aproximaciones. Esto, a su vez, se halla íntimamente ligado con las reflexiones de la sección anterior en torno a *Fedro*. El eje esencial que articula las reflexiones de *Fedro* y *Carta VII* bien puede quedar sintetizado en las siguientes palabras de Kahn:

«(...) para lograr el conocimiento y la comprensión, debemos alcanzar un principio universal que se encuentre más allá o detrás de todos los supuestos. Platón debe tener en el *Fedro* algo de esto en mente, cuando afirma que el filósofo que es autor de un tratado político, 'si tiene conocimiento de la verdad, podrá defender sus escritos cuando

sea desafiado a una prueba, y por sus propios argumentos podrá demostrar que lo que ha escrito es inferior' a la práctica oral de la dialéctica, porque posee 'algo más valioso que sus escritos' [τιμιώτερα] (278 c-d), a saber, su dominio dialéctico del tema en cuestión». (1996, 378)²⁰

La idea de «filosofía» que acompaña a la crítica platónica de la escritura

A partir de los dos apartados anteriores pretendemos poner de manifiesto la caracterización de la filosofía que, en ambos «autotestimonios», subyace a las consideraciones de Platón respecto de la escritura.

En primer lugar, hemos visto que en *Fedro* las reflexiones en torno a la escritura nacen fundamentalmente con la introducción de la distinción socrática entre discursos «más y menos agradables a los dioses». Tal como señalamos en su momento, aquella distinción retardada, de alguna manera, la inminente tematización del tipo específico de discurso que «agrada a los dioses», en tanto se responde a esa cuestión con una nueva distinción: entre discursos «hechos» y discursos «dichos». De este modo, el diálogo continuaba desarrollando los aspectos que fundamentan esa demarcación *imprevista*, siendo el mito de Theuth la culminación de ese desarrollo. Siguiendo esta línea, el énfasis en la didáctica –como elemento central de aquella demarcación– es lo que determina el correlato directo que, en última instancia, explicita la relevancia de los modos y procesos propios de la filosofía, como sustento y *móvil* de la crítica de Platón a la escritura: la escritura como «fármaco de la memoria» pone de manifiesto que, si bien ella misma permite el acceso a una infinidad de cuestiones, el mero contenido o el mero discurso, por sí mismo, no constituye una genuina posibilidad de acceso a la Verdad. Si, en efecto, el *qué* del discurso antecede a la ardua dilucidación del *cómo* (propriadamente: la técnica discursiva), tenemos que el ámbito de la oralidad es por excelencia la instancia inexorable en la cual puede *habitar* la búsqueda de la Verdad, las «cosas de mayor mérito». El camino del *filósofo*

es este y no otro: la oralidad se asegura para sí la posibilidad efectiva de propiciar un «dueño» del discurso; la tenue caracterización de este camino no es, en *Fedro*, una treta platónica, sino en verdad una limitación deliberada, o más bien contemplativa de la ineluctable modalidad constitutiva de la dimensión oral, inasequible, paradójicamente, en la escritura, aun la del diálogo mismo que Platón escribe.

En conexión con lo anterior, la *Carta VII* ahonda en lo que nosotros convenimos en denominar como «el camino» –proceso y modos– propio de la filosofía. La actitud de Dionisio representa allí las antípodas del filósofo, *lisa y llanamente* por su sola pretensión de haber *escrito* filosofía. De modo conexo a este punto, el camino del filósofo aludido en el párrafo anterior aparece deliberadamente expuesto en esta carta, a partir de la consideración del modo en que la Verdad se revela en el alma: «como la luz que salta de la chispa», dice Platón. Por otro lado, el «camino» previo a ese instante en que la Verdad «surge de modo espontáneo», apenas es aludido por Platón, siendo lacónicamente referido: *convivir* con el problema, *intimar* con él, hasta que «de repente» surja de modo espontáneo la Verdad. Siguiendo a Kahn:

El error de la interpretación esotérica respecto de Platón es suponer que las «doctrinas no escritas» podrían escribirse sin perder su ventaja sobre lo que encontramos en los diálogos. En la declaración de los primeros principios, como en las otras declaraciones, la escritura priva al pensamiento filosófico de su vida y movimiento naturales, de su oportunidad de clarificación, corrección y justificación continuas. Una vez que Aristóteles escribe las doctrinas no escritas, lo que escribe es solo un boceto inadecuado más, una imagen más insatisfactoria de la meta y el objetivo de la vida filosófica. (1996, 388)²¹

Tanto en *Fedro* como en *Carta VII* hemos visto que el factor que se destaca como distintivo de la dimensión oral, es el de la efectiva posibilidad de darse allí una didáctica del discurso. En *Fedro* esta cuestión se presentaba en términos de la discriminación entre oyentes «aptos» y «no aptos», mientras que en *Carta VII*, de modo más directo, lo mismo se expresa al aludir a la necesidad de una «afinidad espiritual» con el objeto en

sí, como condición necesaria para la inmersión en aquella didáctica que la filosofía promueve. Esto conecta nuevamente con el epígrafe que abre este trabajo: el camino del filósofo se halla signado por un aprendizaje intenso, un arduo esfuerzo y, fundamentalmente, una «moderación en el régimen de vida cotidiano», sin la cual no habría verdadero camino de la filosofía. La oralidad es una dimensión que emerge, desde la crítica de Platón a la escritura, como el ámbito genuino en donde esta auto-determinación radical, capaz de fundar y orientar el camino de la filosofía, se enseña en su poderío, demarcando fuera de sí todo modo de vida no filosófico. En este último caso, las meras opiniones, incorporadas al modo de una capa superficial de barniz, constituyen el sustento de aquella «sabiduría aparente», que reniega de esfuerzos, de la propia ignorancia y de la autodeterminación del modo de vida que el filósofo, según el dictamen de las «cosas de mayor mérito» que ha aprendido, sigue como a una estela radiante.

Conclusión

Nuestra intención ha sido destacar, en los «autotestimonios» que constituyen *Fedro* y *Carta VII*, que las críticas de Platón a la escritura, de modo concomitante, expresan una perspectiva sobre lo que la filosofía «es». Esta intención encuentra su razón de ser, para nosotros, en la expectativa de poder explicitar que el móvil de la crítica de Platón no representa un mero ensañamiento para con la escritura, sino más bien un llamado de atención o un recordatorio, orientado a señalar el ámbito, los modos y los procesos que signan de modo inexorable la búsqueda filosófica y el efectivo acceso a la Verdad. Tal como hemos intentado explicitar en este trabajo, se trata, en esa vertiente propositiva que acompaña a la crítica a la escritura, de especificar que la dimensión estrictamente filosófica es la de la oralidad y, en conexión con esto, que la radical postura de Platón en su crítica a la escritura no se funda en una incapacidad propia de quien escribe –en una falta de dominio de la técnica de la escritura– sino en una convicción más fuerte que todas, que es la convicción de

concebir cierta naturaleza propia, ineluctable, de la didáctica filosófica: la afinidad espiritual con el objeto en sí, la posibilidad efectiva de ser dueño del discurso, el preguntar y el re-preguntar propios de la dialéctica filosófica; todos aspectos que la escritura por sí misma no promueve en su total cabalidad. En este sentido, el énfasis en aquella concepción de la filosofía –que acompaña a la crítica a la escritura– podría poner de manifiesto que la empresa teórica gestada por la Escuela platónica de Tubinga –orientada a la reconstrucción de las doctrinas no escritas a partir de la «tradición indirecta»– lleva en sí el mismo germen achacado al schleiermacherismo: la inconsistencia entre la perspectiva que se pretende establecer sobre el *corpus* platónico en su totalidad y los «autotestimonios» del propio Platón manifestados en *Fedro* y *Carta VII*. A partir de los tres segmentos centrales que constituyen este trabajo, esperamos que pueda quedar aclarada nuestra perspectiva, de modo inicial o introductorio, respecto del hecho de que la inconsistencia que atravesaría al enfoque de la Escuela platónica de Tubinga vendría dada, tanto a partir de la explícita oposición de Platón a admitir que su filosofía pudiera jamás ser puesta por escrito como, en conexión con esto, también a partir de la idea de filosofía que subyace a la crítica a la escritura. Con este último punto, queremos decir: la inconsistencia estaría en la pretensión de estar recuperando, por medio de lecturas de la Antigüedad (los filósofos que conforman la «tradición indirecta») el sentido último de la filosofía de Platón, desconociendo así el camino que el filósofo ateniense deslinda como propio de la filosofía en la búsqueda efectiva de la Verdad.

Notas

1. El final del prefacio escrito por Giovanni Reale para la tercera edición italiana del libro de Hans Krämer da cuenta de lo que, desde la óptica analítica iniciada por la Escuela platónica de Tubinga, es un punto de inflexión prometedor en los estudios platónicos: «Mi libro (...) junto con el de Krämer (...) dan un cuadro preciso, en sentido global, de la enorme fecundidad del nuevo proyecto, y hacen ver bien cómo el paradigma romántico, impuesto sobre todo por Schleiermacher, se ha disuelto ya, y cómo un paradigma postromántico, que se centra en la reconstrucción del pensamiento de Platón basada en la lectura de los diálogos a la luz de las doctrinas no escritas y en la comprensión exacta de los nexos estructurales entre escritura y oralidad en Platón, se está ahora imponiendo de manera notable» (Reale en Krämer, 1996, 19).
2. Ciertamente, no se trata de una intervención aislada. Al nombre de Krämer se le deben sumar los de Konrad Gaiser –en conjunto con el primero, también él representante de la Escuela de Tubinga–, Giovanni Reale (de vital importancia en el incentivo para que Krämer plasmara por escrito los primeros lineamientos del nuevo paradigma) y Thomas Szlezák (que destaca por los estudios de lo que él denomina «pasajes de silenciamiento» en los diálogos platónicos, donde la interrupción de indagaciones centrales no sería algo casual sino en verdad una referencia explícita al ámbito de la oralidad, en donde tales cuestiones *pueden* ser tratadas).
3. Entre los puntos fundamentales de la hermenéutica schleiermacheriana que Krämer sintetiza, destacamos dos posicionamientos fundamentales: a) la forma de diálogo es, en Platón, la forma adecuada de comunicación filosófica: la filosofía de Platón se encuentra expuesta de modo consistente y definitivo en los diálogos platónicos, de modo que ellos deben ser comprendidos en sí mismos y por sí mismos, sin alusiones o puntos de apoyo en referencias externas (autarquía de los diálogos platónicos); b) los diálogos platónicos constituyen un sistema, es decir, se hallan desarrollados en un plan progresivo, esencialmente didáctico, que tiene como fin la paulatina introducción del *lector* en la filosofía, con el fin de propiciar en último término y a modo de culminación de esa didáctica, la captación espontánea y definitiva de la Verdad que la sistematicidad de los textos, en conjunto, expresa. El factor que articula estos dos posicionamientos fundamentales viene dado por el enfoque propiamente hermenéutico de Schleiermacher: la forma artística del diálogo, en tanto expresión mimética de la oralidad constitutiva del filosofar, da pie a una necesaria actitud atenta, alerta, por parte del lector, quien deberá estar necesariamente orientado a dilucidar la relación entre las partes del diálogo

(es decir, cada pasaje, proposición, pregunta, respuesta o giro) teniendo como marco de fondo la escenificación propiamente dramática, en tanto guiño o referencia explícita y deliberada a la oralidad (Krämer, 1996, 37-49).

4. La «tradición indirecta» constituye, en primer lugar, las enseñanzas netamente orales que Platón impartiera en la Academia. Al tratarse de «doctrinas no escritas», el acceso a tal tradición nos es dado por medio de testimonios de los antiguos, en sus comentarios en torno al pensamiento de Platón. El testimonio fundamental que Krämer retoma en su tratamiento de la «tradición indirecta» es el de Aristóteles, especialmente extraído de pasajes de la *Metafísica* (Krämer, 1996, 421-443).
5. Hablamos de «inconsistencia» para referirnos a lo que puede considerarse como el momento inicial de la crítica de Krämer al paradigma schleiermacheriano, en el cual advierte una inconsistencia fatal entre la teoría del diálogo desarrollada por Schleiermacher y las propias consideraciones («autotestimonios») de Platón sobre la relación entre escritura, oralidad y filosofía. Al decir de Krämer: «El postulado desarrollado por él [Schleiermacher] contra el texto explícito del *Fedro*, a saber, que Platón debe necesariamente haber desarrollado su enseñanza escrita de un modo ‘lo más posible’ parecido al oral, pasa por alto igualmente las tesis decisivas del mismo *Fedro*, según el cual esta aproximación es precisamente imposible justo en el punto fundamental –o sea, en la fuerza de comunicación del escrito–, y que todo tipo de escrito, en este punto, es sustancialmente diferente con respecto al diálogo real» (Krämer, 1996, 41).
6. Es por demás sugerente e impactante la reflexión que Krämer ofrece, ante las violentas y sarcásticas críticas recibidas, para explicar la posible causa última, si no de la incapacidad para aprehender el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga, al menos de la negativa a reconocer la discusión necesaria que exige la posibilidad de plantear un cambio de paradigma en los estudios sobre Platón: «Si a pesar de la debilidad argumentativa y de la creciente improductividad científica del paradigma del romántico se intenta una y otra vez, con gran despliegue y con ingenio casi inagotable, aferrarse a la vigencia de su prestigio y defenderla contra todas las innovaciones, con ello se confirma no solo la experiencia notoria de que los paradigmas de investigación desarrollan una propia fuerza de inercia (con los

motivos conservadores del auto-proteccionismo, de la incapacidad de cambiar su orientación o del temor de haber trabajado ‘en balde’). Con las imágenes que uno se hace de un clásico filosófico se conecta con frecuencia, más bien una necesidad de la propia identidad, que a veces puede caer en una obsesión ideológica, incluso existencial, y que entonces también se resiste a la racionalidad de una investigación autocrítica de la historia de la filosofía.» (1993, 109)

7. Guthrie considera que la perspectiva de la Escuela platónica de Tubinga merece ser referida solo desde un punto de vista meramente historiográfico en lo que hace a los estudios sobre el *corpus* de Platón. Como contrapartida, considera que su tratamiento, desde el punto de vista de la comprensión filosófica, «solo sembrará confusión y empañará la vívida impresión» de la lectura de los diálogos platónicos (1992, 435). En este último sentido, considera por demás objetable la propuesta de Krämer teniendo en cuenta varias cuestiones, cuyo punto fuerte consiste en atacar la objetividad de las fuentes indirectas que permitirían, desde el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga, reconstruir mediante un estudio doxográfico la mentada «doctrina de los principios» (que representaría el núcleo de las enseñanzas orales de Platón en la Academia). De este modo, consideramos necesario recalcar tres puntos destacados de la perspectiva de Guthrie: en primer lugar, la consideración de que Aristóteles es «una fuente de información inestimable» (1992, 438), por cuanto sus reflexiones y recuentos sobre las perspectivas y temáticas de la filosofía previa a él (fundamentalmente, Platón y los presocráticos) es usualmente reconstruida desde los propios fundamentos de la filosofía del estagirita; en segundo lugar, Guthrie no acepta los «autotestimonios» de *Fedro* y *Carta VII* en lo que se refiere a la caracterización de todo tipo de escritura como un mero «juego» (*παιδιά*), ya que, tomando el uso que en diversos diálogos se hace de esta noción (*Leyes* 819b-c; *República* 536e; *Timeo* 59c-d y otros) intenta argumentar en favor del cariz pedagógico que Platón le da a esta noción (respondemos a este punto en particular en la nota 12 del presente trabajo); en tercer lugar, rescata el carácter autárquico de los diálogos de Platón sobre la consideración (propiamente schleiermacheriana) de que, al imitar el plano oral, reclaman un papel activo por parte del lector, existiendo de este modo la posibilidad de

- conducirlo, aun por medio de la lectura, por las sendas de la dialéctica (1990, 67).
8. Al respecto, dice Reale: «(...) lo que constituye el objeto de las doctrinas no escritas puede ser dicho en cualquier momento y puede también ser escrito. Pero lo que lo contra-distingue es esto: que no ofrece la garantía de poder ser sin más comprendido y asimilado a través de lo escrito. Esta garantía puede surgir sólo de un largo ejercicio, en coloquios orales y mediante una larga y continua asimilación, que puede tener lugar solamente en una constructiva relación entre maestro y discípulo. En resumen: hay doctrinas que pueden ser confiadas a la escritura y comprendidas a través de la misma, mientras hay otras que pueden en efecto ser escritas, pero sin garantía de que puedan ser del mismo modo adecuadamente comprendidas. La doctrina de los principios supremos definitivos pertenece a estas últimas, y por tal motivo precisamente Platón se rehusó siempre de manera categórica a fijarlas por escrito y las reservó para su enseñanza oral (...)» (Citado en Krämer, 1996, 25). En efecto, la problematicidad de esta perspectiva, anclada en ciertas oposiciones entre escritura y oralidad, será tematizada en la próxima sección de este trabajo, con el fin de indagar en qué medida los «autotestimonios» de Platón se ajustan a dicha perspectiva.
 9. Este pasaje tiene lugar inmediatamente después de aquel fragmento de 274 b11-13 citado en la página anterior, y Sócrates, luego de haber preguntado allí por la jerarquía entre los discursos «hechos» (escritos) y dichos, responde él mismo trayendo a colación algo que había oído de los antiguos. La multiplicidad de sugerencias que este pasaje del diálogo arroja es también destacada por el traductor en un comentario a pie de página, quien señala allí el influjo de algunos aspectos subyacentes que atraviesan el pensamiento de Platón: la sabiduría como algo que «habita» en el pasado; la esencia oral del *lóγος*, que se traduce en la memoria de lo dicho y lo oído; la verdad que se devela en eso dicho y oído, lo cual remite a los antiguos, quienes «tenían» la sabiduría. Platón. «Fedro», en *Diálogos III*. (1988, 401, nota 150).
 10. Szlezák explicita de modo claro y conciso lo que, según su parecer, constituye aquella intrínseca relación entre oralidad dialéctica, crítica platónica de la escritura y posible acceso a las cosas de «mayor valor» (de agrado para los dioses): «El suceder de los interlocutores queda explicado a partir de la crítica de la escritura. El dialéctico puede seguir transmitiendo a discípulos apropiados (*Fedro* 276e-277) la capacidad de ayudar al *logos* y con ello también al autor de tal *logos*. Si se interroga a Gorgias y a dos de sus seguidores, ello significa que con lo mismo Gorgias es sometido a prueba para saber si es el verdadero maestro filosófico, quedando claro que ni el maestro ni los discípulos están en situación de prestar a su *logos* una defensa filosóficamente fundamentada» (1997, 130).
 11. En efecto, la diferencia de tres grados que para Platón distancia a las Formas del producto de las artes miméticas supone de por sí tanto el plano ontológico como el plano gnoseológico del «símil de la línea», presente en *República* 509d-511e.
 12. Guthrie (1990, 67) se opone férreamente a admitir de manera concluyente esta asociación entre «seriedad» y «dialéctica». En efecto, sugiere como contra-ejemplos algunos pasajes de los diálogos, entre los cuales se destacan *Leyes* 819b-c (donde se dice que los niños pueden aprender aritmética mediante juegos) y *Político* 268d-e (donde el extranjero de Elea dice «Prestad atención ahora a mi relato como niños»). Como puede verse, la postura de Guthrie consiste en recuperar la noción de «juego» como herramienta recomendable y efectiva para el aprendizaje de los niños, tal como Platón propone en varios pasajes de su *corpus*. Por nuestra parte, debemos decir que los argumentos de Guthrie nos parecen objetables. En primer lugar, si bien es cierto que dentro del *corpus* platónico puede encontrarse la noción de «juego» ligada al aprendizaje de los niños, es preciso considerar que dicho aprendizaje se refiere «a los estudios preparatorios para la dialéctica», como el mismo Guthrie reconoce. En este sentido, su postura es objetable por cuanto las palabras de Sócrates en *Fedro* sitúan de modo explícito a la «seriedad» y no al «juego» dentro del ámbito del aprendizaje del método dialéctico.
 13. Para la noción de una «retórica filosófica» en *Fedro*, ver Santa Cruz (2007, 22-29).
 14. El primer viaje de Platón a Siracusa, realizado con el fin de aconsejar al tirano Dionisio I en la reforma de leyes, le brindó al filósofo ateniense su primer encuentro con Dión, un joven –cuñado de Dionisio– interesado en la filosofía. Esa entrañable amistad se extenderá hasta el momento en que Dión muere asesinado a manos del régimen de Dionisio II, debido a su oposición a este.

15. «(...) al reflexionar lleno de dudas sobre si debía ir o qué debía hacer, lo que hizo inclinar la balanza fue la idea de que, si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, éste era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes. Con esta disposición de ánimo me aventuré a salir de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas (...).» (Platón 1992, 328 b9- c11)
16. «En cambio, los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos». (Platón, 1992, 340 d7-341a2)
17. En la nota 8 hemos expuesto aquellas palabras de Reale en las que el filósofo italiano rescata este punto de la crítica de Platón. En efecto, señala allí que las doctrinas no escritas pueden ser de hecho puestas por escrito, en tanto la crítica platónica no atenta contra una capacidad propia de quien escribe. La conclusión fundamental –afin en ese sentido al proyecto de Krämer de escribir las doctrinas no escritas tomando como punto de apoyo las referencias de la tradición indirecta– que Reale presenta en esa cita representa una diferencia mínima, aunque sustancial, respecto del tratamiento que nosotros intentamos dar en el presente trabajo a la crítica platónica de la escritura.
18. «Elitista» en el sentido de considerar que la postura de Platón pudiera representar una suerte de segregación voluntaria, forzada.
19. En la nota 17 habíamos aludido sintéticamente a la conclusión que en sintonía con la Escuela platónica de Tübinga Reale extrae de la crítica platónica a la escritura: las doctrinas no escritas sí pueden ser puestas por escrito. Respecto de un pasaje que le sigue al fragmento que nosotros hemos citado aquí, Reale remarca que la insensatez de Dionisio, en su pretensión de escribir y divulgar la filosofía platónica, obedece a la falta de respeto para con aquellos temas de suprema importancia (344d). Siguiendo esta línea y apelando a un pasaje de 345b, Reale señala que en tanto Platón, en su condena a Dionisio por «insensato», compara a éste con la sensatez propia de sus discípulos –quienes sí habrían comprendido su filosofía–, resulta que los testimonios de los discípulos de Platón (y de ahí, la tradición indirecta en general) pueden ser tomados legítimamente en consideración, de cara a una aproximación genuina de las doctrinas no escritas (2002, 146-147). Tal como hemos señalado en la cita 14, nuestra intención apunta más bien a indagar en torno a aquella supuesta necesidad que existe entre la crítica platónica de la escritura y la máxima que orienta hacia una reconstrucción de las doctrinas no escritas.
20. La traducción es nuestra. Cita original: «(...) to achieve knowledge and understanding we must reach a universal principle that lies beyond or behind all assumptions. It must be something of this sort Plato has in mind in the *Phaedrus* when he claims that the philosopher who is author of a political treatise, 'if he has knowledge of the truth, will be able to defend his writings when he is challenged to a test, and will by his own arguments be able to show that what he has written is inferior' to the oral practice of dialectic, because he possesses 'something more valuable than his writings' (278 c-d), namely, his dialectical mastery of the relevant subject matter».
21. La traducción es nuestra. Cita original: «The mistake of the esoteric interpretation of Plato is to suppose that the 'unwritten doctrines' might be written down without losing their advantage over what we find in the dialogues. In the statement of first principles as in the other statements, writing deprives philosophic thought of its natural life and motion, of its opportunity for continued clarification, correction, and justification. Once Aristotle writes down the unwritten doctrines, what he writes down is just one more inadequate sketch, one more unsatisfactory image of the goal and target of the philosophic life».

Bibliografía

Arana Marcos, J. R. (1998). *Platón. Doctrinas no escritas*. Bilbao: Antología.

- Colli, G. (2000). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Dixsaut, M. (2004). «Metamorfosis de la dialéctica: el método expuesto en *Fedro* 265c-266c», en *Universitas Philosophica*. n° 42. 11-37.
- Eggers Lan, C. (1993). «Introducción», en *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*. Suplemento para países de habla hispana VI. 5-10.
- Guthrie, W. K. C. (1990). «Estatus filosófico: Juego y Seriedad», en *Historia de la filosofía griega, VI. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos. 63-72.
- . (1992). «La metafísica ‘no escrita’ de Platón», en *Historia de la filosofía griega, V. Platón Segunda Época y la Academia*. Madrid: Gredos. 435-459.
- Kahn, Ch. (1996). «Phaedrus and the limits of writing», en *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge University Press. 371-391.
- Krämer, H. (1993). «La imagen antigua de Platón y la nueva», en *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*. Suplemento para países de habla hispana VI. 93-110.
- . (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Platón. (1992). «Carta VII», en *Diálogos. Vol 7*. Madrid: Gredos. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.
- . (1998). «Fedro», en *Diálogos III*. Madrid: Gredos. Traducción de E. Lledo Iñigo.
- . (2005). *República*. Buenos Aires: Losada. Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico.
- . (2007). *Fedro*. Buenos Aires: Losada. Traducción de María Isabel Santa Cruz.
- Reale, G. (2002). *En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- . (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.
- Santa Cruz, M. (2007). «Introducción», en *Fedro*. Buenos Aires: Losada.
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.

Pedro Ignacio Urtubey (urtubey.pe@gmail.com) es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente, como licenciando en Filosofía, se encuentra en etapa de escritura de la tesina «Hermenéutica bíblica y deísmo en la Historia Ecclesiastica de Isaac Newton». Es adscripto de la cátedra Filosofía Moderna (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de investigación «Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo» (IdHICS, UNLP) y participa del grupo de estudios «Magia, Ciencia y Brujería en el renacimiento» (CIEFI, FaHCE, UNLP).

Recibido: 20 de marzo de 2020
Aprobado: 18 de junio de 2020