

Sabiduría y enseñanza en la *Carta VII* de Platón

JUAN DE DIOS BARES

RESUMEN

Este trabajo analiza el «excursus» filosófico de la Carta VII, centrándose en la negativa platónica a la divulgación de los contenidos filosóficos más elevados. Se intenta mostrar que el texto implica una diferencia de contenidos entre lo oral y lo escrito, justificada a partir de la debilidad del discurso y de los problemas de la relación entre intuición y conocimiento. Se presentan como unilaterales, tanto la admisión de un ámbito de lo inefable en la cúspide del conocimiento, como la tentación de devaluar la importancia filosófica de los *Diálogos*, cuyas relaciones con la enseñanza oral de Platón son muy complejas y requieren un tratamiento detallado.

ABSTRACT

The paper analyses the philosophical digression of the *Seventh Letter*, focusing on Plat's refusal to divulge the highest philosophical contents. It pretends to show that the text implies a difference of content between what has to be expressed orally and what can be written, a difference that is justified by the weakness of discourse and the problems concerning the relation between intuition and knowledge, and the temptation to devalue the philosophical importance of the *Dialogues* -whose relations with Plato's oral teaching are very complex and deserve a detailed study- are both presented as one-sided.

La *Carta VII* plantea muchos interrogantes profundos al intérprete de Platón. La filosofía no está allí presente en el marco de una desapasionada discusión sobre la justicia o la virtud, sino

que aparece involucrada de manera radical en las circunstancias de su tiempo: vemos al fundador de la Academia en la corte de un tirano, envuelto en mil intrigas en su intento por influir en la estructura del estado y en la posición del gobernante, expuesto a los caprichos de éste y a la maledicencia de los que estaban interesados en no cambiar la situación. Nuestro respetable filósofo contesta a los partidarios de Dión, asentados en el poder tras las revueltas sucedidas a la muerte de Dionisio II, y que le piden instrucciones sobre el modo de llevar el gobierno de la ciudad, con una misiva dirigida por encima de todo a justificar su propia actuación en los acontecimientos pasados en Siracusa, intentando dejar claro que cuanto hizo estuvo guiado por el intento de ser fiel a sus ideas y a sus amigos. Aun en el caso de que el contenido de la carta estuviera destinado en realidad a un público más amplio¹, podría quizá no resultar demasiado honorable este empeño por salvaguardar la propia imagen². Las dificultades aumentan cuando Platón menciona el superficial intento de Dionisio por acceder a la sabiduría, sin querer en realidad comprometerse con las profundas consecuencias tanto personales como políticas que ello entraña, y su vana presunción de haber llegado al fondo en estas cuestiones, hasta el punto de permitirse escribir un tratado sobre los principios de lo real. Platón desautoriza enérgicamente esta obra, y en un célebre *excursus*³ afirma y argumenta la imposibilidad de divulgar y poner por escrito los asuntos filosóficos. ¿Cómo es posible que el autor de los *Diálogos* desprezara la escritura y prohibiera su empleo como medio de comunicación filosófica? Son demasiados, y demasiado graves, los problemas que plantea este texto, cuya atribución a Platón no es absolutamente segura, a las interpretaciones habituales de la filosofía platónica. No es, en consecuencia, extraño, que muchos estudiosos se nieguen a aceptar su autenticidad⁴, o que, incluso entre quienes la aceptan, muchos se decidan por considerar el *excursus* filosófico como un añadido posterior⁵. Sin embargo, las argumentaciones a favor de la inautenticidad de la Carta son necesariamente débiles: el estilo es muy próximo al de las *Leyes*, la descripción de las circunstancias contemporáneas adecuada, y por lo general exacta⁶, y la aceptación de la autenticidad en la Antigüedad unánime. Una buena cantidad de estudios estilométricos han arrojado un notable paralelismo con escritos seguros de Platón, y los que han marcado diferencias, no pueden en modo alguno

1 El carácter de «offener Brief» del escrito ya fue puesto de relieve por Wilamowitz, *Platon*, Berlin, 1919, I, p. 641.

2 Para R. Thurnher (*Der siebte Platonbrief*, Meisenheim am Glan, 1975, p. 9) la presunta tendencia apologética de la carta, y la consiguiente disparidad entre su fin declarado —aconsejar a los partidarios de Dión— y su finalidad real de autojustificación están en la raíz de las sospechas de inautenticidad.

3 *Carta VII*, 340b-345b.

4 Han considerado la carta inauténtica, entre otros, Shorey: *What Plato said*, Chicago, 1930, quien apuntaba incisivamente que la pretensión de autenticidad era debida a las especulaciones de los filósofos («they need them in their business», p. 41), aunque aceptaba que no podía estar compuesta mucho más tarde de una generación o dos tras Platón; Cherniss: *The riddle of the early Academy*, Berkeley, 1945, p. 11 ss.; Robin: *Platon*, París, 1935, p. 22 de la ed. de 1968); Müller: «Die Philosophie in die pseudoplatonischen siebten Brief», *Archiv für Philosophie*, 5, 1954. La argumentación quizá más completa sobre la inautenticidad de la *Carta VII* se encuentra en Edelstein, L., *Plato's seventh letter*, Leiden, 1966.

5 Ritter, K.: *Neue Untersuchungen über Platon*, München, 1910, pp. 329 ss. Tarrant, H., «Middle platonism and the seventh epistle», *Phronesis*, 28, (1983).

6 «So erschien es seltsam, daß der Fälscher einer so umfangreichen Schrift, in welcher so viele historische Einzelheiten vorkommen, nie einen auch für uns noch nachweisbaren Irrtum begangen haben sollte» K. v. Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, 1968, p. 9.

ser concluyentes, por cuanto comparan textos de los *Diálogos* con el contenido de una carta, cuyas coordenadas literarias son absolutamente dispares⁷. Tampoco es cierto que el hecho de escribir una *Carta* de esta amplitud y características sea propio del helenismo y anacrónico en la época clásica: tenemos *Cartas* de Demóstenes, Isócrates, Filipo, etc., y aunque sobre muchas pesa sospecha de falsificación, sería aventurado y excesivo pensar que todas las cartas del siglo IV que hemos recibido son falsas, y aun así sería muy difícil sostener que no era éste un procedimiento usual en ese tiempo⁸. Estando así las cosas, los argumentos decisivos para negar la autenticidad de este texto han de basarse necesariamente en el examen de su contenido, y en el acuerdo o desacuerdo de las ideas allí expresadas con el conjunto de la obra de Platón. Pero en ese caso, ¿Cómo distinguir entre lo que es un desacuerdo real entre los *Diálogos* y la *Carta VII* y lo que podría ser la incapacidad de la interpretación propuesta por el investigador para llegar a formarse un cuadro coherente de la figura de Platón? La sola presentación de una interpretación que haga compatible la existencia y el contenido de los *Diálogos* con la existencia y el contenido de la carta convierte en una *petitio principii* la presunción de inautenticidad⁹.

Entre los intentos de integrar el contenido del *excursus* filosófico con los diálogos que se han presentado hasta ahora, hay tres que me parecen especialmente relevantes:

I. Sostener que más allá de la teoría de las Ideas de los Diálogos existe un dominio en la ontología platónica, el de los principios de la realidad, y que este dominio es inasequible al lenguaje. Platón estaría desautorizando en el *excursus* de la Carta VII la posibilidad de escribir sobre esos principios, que sólo se pueden experimentar¹⁰.

II. Sostener que lo que quiere señalar el *excursus* es la superioridad del diálogo vivo sobre la escritura, sin que ello presuponga que el contenido del diálogo vivo sea diferente al de la escritura. A partir de aquí puede inferirse, o bien que Platón consideraba que sus diálogos escritos conseguían salvar las dificultades de transmisión filosófica¹¹, o bien que son, de todos modos, lo más próximo a su actividad dialógica viva de que podemos disponer¹².

III. Sostener que hay una diferencia de contenidos entre lo oral y lo escrito, que el objeto de lo oral, cuya difusión prohíbe Platón, son los primeros principios de la realidad, lo Uno y la

7 Sobre los diferentes intentos de controlar la autenticidad de la *Carta* a través de la estilometría, Thurnher, *op. cit.*, pp. 6 ss.

8 Szlezák, T. A.: *Platone e la scrittura della filosofia* (trad.), Milán, 1988, p. 474, esp. n. 8.

9 Para P. Friedländer, *Platón*, I (trad. esp., Madrid, 1989) pp. 226 ss., sólo la inautenticidad, y no la autenticidad puede probarse (siguiendo a Boekh). Correspondientemente, Krämer señala que la «carga de la prueba» corresponde al partidario de la inautenticidad, «Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie», *Phil. Rundschau*, 1980, 1/2, p. 4.

10 Lo habitual es que los partidarios de la inefabilidad mantengan la inautenticidad. Sin embargo, Merlan, Ph.: «Form and Content in Plato's Philosophy» *Journal of the History of Ideas*, 1947, 4, esp. pp. 47 ss. (*Kleine Schriften*, Hildesheim, 1976, pp. 427 ss.).

11 Es la tesis más extendida, cuyas raíces pueden rastrearse, a propósito del *Fedro*, ya en Schleiermacher. P. ej. es la tesis central en Laborde: *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978.

12 Thurnher: *op. cit.*, pp. 94 ss., desde un punto de vista heideggeriano. Gundert, H.: «Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief», en Gaiser, K. (ed.): *Idee und Zahl*, Heidelberg, 1968, pp. 85 ss.

Díada Indefinida, y toda la metafísica que les acompaña y que conocemos por los relatos de Aristóteles y otras fuentes¹³.

En este artículo me propongo investigar qué razones puede otorgar el texto para defender una u otra postura. Naturalmente, sería ingenuo pretender cerrar el profundo debate originado entre los especialistas en torno a una cuestión tan central en el pensamiento platónico en las páginas que siguen. Creo sin embargo que la tercera postura es la única capaz de dar un sentido coherente al texto, y que ésta ha sido con harta frecuencia malentendida, al vincularse con una minusvaloración de la importancia y la significación de los *Diálogos* escritos, que en modo alguno entraña necesariamente.

El *excursus* se encuentra profundamente ligado al resto de la *Carta*. Uno de los motivos que incitaron a Platón a desplazarse por última vez a Siracusa fue la posibilidad de instruir en la filosofía a Dionisio. Nada más llegar a Sicilia en su tercer viaje, Platón decidió, según cuenta, comprobar si Dionisio experimentaba un interés sincero por la filosofía, si eran ciertos los múltiples rumores de que «Dionisio estaba poseído por la filosofía como por el fuego» (340b). Para ello, se decide a realizarle una «prueba» (πειρα), consistente en manifestar al aspirante sin ambages la dificultad del asunto, enfrentándole al esfuerzo que requiere y sus consecuencias vitales, éticas y personales:

«Es preciso mostrarles a los que son así, en lo que consiste todo el asunto (ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρόγμια), y cómo es, y cuántas cosas implica y cuánto esfuerzo conlleva»¹⁴

Aquellos dotados de un carácter apropiado para la filosofía y dignos de tal empresa, quedan deslumbrados ante el ὁδόν...θαυμαστήν que se les muestra y dedican su vida a él, vida que ha de ordenarse de modo tal que permita el ejercicio de la filosofía, y evite la indignidad. Quienes por el contrario no son filósofos, y su sabiduría se limita a un barniz externo de opiniones que en realidad no pretende implicar a la persona entera, se arredran ante las dificultades, «y algunos de ellos se convencen de que han oído suficientemente el conjunto y que no necesitan además de otras cosas» (341a). El pasaje no indica con claridad en qué consistía el contenido de la πειρα. El recuento de las dificultades que el estudio filosófico conlleva y los conocimientos que requiere recuerdan el *curriculum* formativo de los guardianes en *República* VII y en *Leyes*. Pero además, el enunciado de πᾶν τὸ πρόγμια habría de incluir alguna consideración sobre los principios de lo real, si es que el oyente podría creer que ya sabía lo suficiente sobre el tema. Ciertamente, el pasaje no aclara si los conocimientos que el candidato inapropiado juzga suficientes son aquellos que alcanza durante la prueba o los παρακούσματα que ya poseía¹⁵.

13 Krämer, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, pp. 457 ss., «Retraktationen zum esoterischen Platon», *Museum Helveticum*, 21, 1964, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, 1982, pp. 99 ss., u.a.; Gaiser, K.: «Plato's enigmatic lecture On the Good», *Phronesis*, 28, 1983. T. A. Szlezák, *op. cit.*, pp. 472 ss.

14 *Carta VII*, 340 b-c.

15 *Id.*, 338d, 340 b, 341b.

16 περὶ ὧν τότε ἤκουσε, *id.*, 341 b, donde τότε (en lugar de ποτέ) se refiere a la prueba.

Ahora bien, Dionisio osó escribir un libro sobre estos temas¹⁶, que trataba τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων¹⁷, y Platón considera —aunque sólo sea para refutarla— la posibilidad de que los conocimientos que en ese libro exhibía pudiera haberlos extraído de la explicación que de él recibió. Resulta importante, en este punto, notar que Platón subraya, junto al carácter introductorio de la prueba, el hecho de que sólo tuvo lugar una conversación con Dionisio como una razón de la imposibilidad de que éste hubiera adquirido en ella sus conocimientos¹⁸. Al indicar que se debió al carácter de Dionisio el que tras esta primera conversación (συνουσία¹⁹) no le siguiera una segunda, y luego una tercera, parece establecer una continuidad en el carácter de su enseñanza oral y el contenido de la πεῖρα, la que, como sesión única, no permitiría, naturalmente, el necesario ejercitamiento y repetición precisos para el dominio filosófico²⁰. Del contenido y la estructura particular de la prueba, sin embargo, no podemos decir demasiado. Sobre el libro de Dionisio, fuera de su tema, poco más añade Platón en el texto²¹, si no es que el autor presentó aquellas doctrinas como propias, ὡς αὐτοῦ τέχνην²².

Platón no se limita a desautorizar el escrito de Dionisio, sino a cualquier autor que se proponga tratar de aquellos temas que constituyen el objeto de sus esfuerzos (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάξω)²³. Sólo quien no ha entendido el sentido de estas doctrinas podría osar ponerlas por escrito. Y añade:

«En efecto, no hay ningún escrito mío sobre estas cosas ni lo habrá nunca, pues no son expresables en modo alguno como las demás disciplinas, sino que después de haber realizado muchas conversaciones sobre el asunto mismo y de convivir con él, de pronto se enciende como una luz que hubiera saltado de una chispa, en el alma, y ya se alimenta a sí misma»²⁴.

Afirma, por lo tanto, no haber tratado nunca por escrito de las cuestiones que él considera serias. La gravedad de esta afirmación es tal, que los intérpretes han intentado por todos los medios relativizar su significado, intentando entender σύγγραμμα en un sentido específico, como escrito en prosa con intención sistemática, de tal modo que los *Diálogos* quedaran fuera del al-

17 *Id.*, 344d. Esta no es una expresión genérica, sino el término empleado para referirse al tratamiento de los principios en diversos textos que reportan las Doctrinas no Escritas de Platón, como Jámblico, *Protréptico* 6, p. 38-9 o Teofrasto, *Metafísica*, 9 b 10.

18 *Carta VII* 345 a, b, de modo reiterativo.

19 *Id.* Cf. Simplicio, *In Arist. Fís.*, IV, 542, 9-12 (Diels), ἐν ταῖς ἀγραφαῖς συνουσίαις, refiriéndose a las Doctrinas no Escritas de Platón. Tb. *Id.*, III, 4, 454, 15-20; Asclepio, *In Arist. Met.*, 77, 2.5 Hayduck, etc.

20 La πεῖρα, por su propio carácter, no podía contener, como el mismo Platón señala, un tratamiento completo y acabado de los principios de la filosofía platónica (πάντα μὲν οὖν οὐτ' ἐγὼ διεξήλθον οὐτε Διονύσιος ἔδειπτο, *Carta VII*, 341 a-b).

21 οἶδα δὲ οὐδὲν τούτων, *Id.*, 341 b.

22 Para Szlezák, *op. cit.*, p. 478-9, no hay ninguna razón para pensar que el escrito de Dionisio tuviera la forma de un tratado sistemático, y mantiene como altamente probable que se tratara de una exposición en forma dialogal.

23 Cf. *Fedro*, 278c, ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν. Szlezák, *op. cit.*, ha demostrado que las «cosas más serias» (τὰ σπουδαιότερα), o «las cosas de mayor valor» (τὰ τιμιώτερα) que se mencionan en el *Fedro* apuntan no sólo a la capacidad del filósofo de explicar sus escritos, sino a unos contenidos capaces de fundamentarlo.

24 *Carta VII*, 341 c-d.

cance de la afirmación²⁵. Aunque ello fuera cierto, no podría decirse, de todos modos, que los *Diálogos* de Platón sean *todo* Platón. El carácter disperso de los mismos previene de la tentación de buscar en ellos un planteamiento sistemático y completo de los diferentes asuntos de los que se ocupan. El diálogo plantea un tema, y todos los contenidos que en él aparecen están supeditados a su esclarecimiento: encontramos muchos tratamientos parciales y provisionales, múltiples *excursus* que esbozan asuntos complejos, y cuyo examen a fondo se deja para mejor ocasión. Este hecho es especialmente notable en el caso de los principios sobre los que se centra la visión platónica. Platón no habla de las ideas, por ejemplo, más que lo justo para exponer que la virtud es enseñable, o que no todo se acaba con la muerte, etc. Muchas veces, la flexibilidad platónica hace que el nivel de fundamentación que se expone esté en función del contenido, y nos encontramos con sensibles variaciones en la disposición de determinados principios en términos, que si bien no llegan a ser incompatibles, sin embargo sí que nos prohíben considerar lo que Platón dice en determinados lugares del Bien, de las Ideas en general, o de los Géneros Supremos, como lo único que de ellos podría decirse.

Además, la valoración que el fundador de la Academia otorgó a determinadas cuestiones juega en contra de su aparición en los *Diálogos*. Cuanto más elevados son los principios de que se trata, más difícil es hablar de ellos, con más ámbitos de la realidad están vinculados, más necesario se hace ese juego de preguntas y respuestas, esa investigación de todos los aspectos parciales encerrados en ellos, que vuelven unilateral su fijación en un texto.

Pero de todos modos, la estrategia de entender σύγγραμμα en un sentido restringido para salvaguardar la validez de los *Diálogos* escritos como medios no defectivos de comunicación filosófica resulta hoy filológicamente insostenible²⁶. No hay ninguna indicación en el texto que permita restringir de ese modo el significado de σύγγραμμα, sino que, al contrario, la justificación de la prohibición platónica de escribir sobre los temas más elevados se levantará sobre un análisis de la debilidad del discurso cuyo alcance es general, y que no es posible restringir a un género literario o tipo de escritos particular. El texto está plagado de expresiones que aluden a poner por escrito, γράφειν²⁷, que no pueden entenderse en un sentido restringido. Tampoco tiene cabida el recurso que podría emplearse en la interpretación del *Fedro*, al indicar que el sentido de la crítica a la escritura de la última parte de ese diálogo es precisamente el «advertir calladamente» de la existencia de un tipo de escrito, el diálogo filosófico, capaz de superar las dificultades de la comunicación filosófica. Ahora nos encontramos frente a un texto que habla en estilo objetivo y directo, y sus afirmaciones no pueden ser relativizadas aludiendo a la ironía socrática o el carácter aporético de muchos *Diálogos* platónicos²⁸. Verdad es que si Platón escribió *Diálogos* hubo de pensar que era el mejor modo de escribir posible, y que esa elección no está desconectada de su concepción de la filosofía y de los problemas de transmisión del conocimien-

25 Esta interpretación está muy extendida, sobre todo en los trabajos de autores ingleses. P. ej., Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, Cambridge, 1978, p. 411, o Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, (trad. esp., Madrid, 1986, pp. 188-9).

26 Szlezák (*op. cit.*, pp. 463 ss.) combate de un modo a mi parecer definitivo esta interpretación.

27 *Carta VII*, 341b, 341c, 342a, 345e, etc.

28 Sobre la supuesta ironía platónica se basa el comentario de Friedländer, *Platón*, I pp. 227 ss., a la Carta II.

to. El hecho, sin embargo, es que cuando se enfrenta aquí a la posibilidad de difundir el conocimiento de sus posiciones acerca de los principios de lo real no los tiene en cuenta, sino que opone al texto de Dionisio la intimidad con esos temas a través del diálogo vivo. Y si sorprendente es la declaración platónica de no haber escrito sobre filosofía, no menos lo es también la justificación que añade, ῥητῶν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα (341 c). Caben dos traducciones, «pues no son expresables en absoluto como las demás disciplinas», o bien, «pues no son expresables en absoluto, como lo son las demás disciplinas», según se entienda que ὡς ἄλλα μαθήματα modula, o no, la fuerza de la partícula negativa, οὐδαμῶς²⁹. De cualquier modo, es innegable la rotundidad con que Platón asevera la que es imposible poner por escrito la doctrina acerca de las cosas más elevadas y primeras. El sentido de ῥητῶν no es aquí el de una constatación de una imposibilidad efectiva y absoluta de expresar τὰ σπουδαιότερα, como tampoco lo es de guardar en secreto por motivos elitistas o sectarios unos temas que de hecho no se diferencian en nada de los demás en cuanto a su posibilidad de expresión, sino que apela a una necesidad interna al propio contenido, que determina la imposibilidad de su divulgación, y que se vincula al modo como puede llegarse a adquirir esos conocimientos. Platón está ciertamente condicionado por el prejuicio aristocrático contra la escritura, y por el control de su concepción del papel del intelectual en la sociedad, pero no es eso aquí el factor determinante. Platón no es Heráclito, no escribe sus escritos para depositarlos en un templo, a espaldas de la multitud³⁰. Su prohibición de divulgar el conocimiento de los principios de lo real se basa en que sólo la práctica del diálogo filosófico vivo y la comunidad vital e intelectual con el problema garantiza una asimilación de los principios de lo real. ¿Significa esto que ir más allá de lo que se transmite en los *Diálogos* es entrar en el campo de lo inefable, de lo noético no reducible a palabras? Admitir esa solución es simplificar en exceso un arduo problema. Las relaciones entre la intuición y el pensamiento discursivo son complejas en Platón, y más adelante argumentaré contra una consideración aislada del νοῦς en la filosofía del fundador de la Academia. El texto no nos aboca, a despecho de místicos y estetas, a un Platón de lo «inefable». Como se ha señalado apelando a un paralelismo con el final de las *Leyes*, lo que es ἀρρητὸν puede ser ciertamente ἀπόρρητον, imposible de decir, inefable, o bien ἀπρόρητον, que no puede decirse de antemano. antes de recorrer efectivamente el camino de la formación filosófica³¹. Sólo en este último sentido cabe una interpretación coherente del texto.

29 H. Gundert, «Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief», en Gadamer (ed.), *Idee und Zahl*, Heidelberg, 1968, p. 92. La traducción castellana de Margarita Toranzo (Platón. *Cartas*, Madrid, 1970) parece inclinarse también por la segunda posibilidad: «no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber» (p. 87).

30 Diógenes Laercio, IX 5. En ningún caso puede entenderse la reserva platónica ante la escritura como un ἀσαφέστερον γράψαι, como un intencionado escribir de modo no claro, o no escribir, cosas que pueden escribirse claramente. Esta observación no pretende trivializar el concepto de λόγος heraclíteo, que sí tiene una profunda relación con el de Platón. Cf., a propósito de *Fedro* 275b, Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles, 1984, p. 89.

31 Gaiser, «Platons esoterische Lehre», en Koslowski, P. (ed.), *Gnosis und Mistik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich y München, 1988, pp. 31-2 llama la atención sobre la importancia de este texto del final en las *Leyes* para la valoración del carácter esotérico de la enseñanza oral de Platón.

«Con todo, sé con toda certeza esto, que en el caso de que hubieran de ser puestas por escrito o de palabra, yo lo haría mejor que nadie, y que si estuvieran mal escritas me dolería muchísimo. Si me pareciera que pudieran ser escritas y expresadas adecuadamente para la mayoría, a qué más hermoso podría dedicar mi vida, que a escribir algo que constituye una gran utilidad para los hombres y a sacar a la luz para todos la naturaleza?»³²

Estas palabras marcan con toda claridad una reserva platónica ante la difusión de determinados contenidos. Se trata de doctrinas no son aptas para ser γραπτέαι ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά. No se implica una total inefabilidad del tema, sino de hacerlo conocer adecuadamente, ἰκανῶς, a quienes no han recorrido, o no pueden recorrer, el camino de la filosofía. Quizá, podría pensarse, apoyándose en las dificultades de Sócrates en la *República* para hablar del Bien, lo que puede decirse antes de llegar a la ἐκλόμπης es tan falible, tan provisional, que es mejor no fijarlo por escrito³³, o quizá los defectos de la exposición hay que entenderlos en el contexto de esa exposición, en su condición de discurso de divulgación para las masas. En cualquier caso, es por los caracteres del saber que se busca, por lo que Platón se permite restringir la difusión de su doctrina:

«Pero tampoco creo que la llamada argumentación relativa a estas cosas sea un bien, si no es para unos pocos que son capaces de encontrar la verdad por sí mismos por una mínima indicación; de entre los demás, unos se llenarían de un injusto desprecio, en modo alguno apropiado, otros de una suficiencia altiva y vana, convencidos de que han aprendido cosas sublimes»³⁴.

La capacidad de elevarse hasta el culmen en la reflexión filosófica no está al alcance de todos. Es este un argumento recurrente en los Diálogos: sólo unos pocos de entre los guardianes son seleccionados para dedicarse a la filosofía³⁵. La verdadera inteligencia es algo propio de los dioses, que sólo reparten entre los hombres en pequeña cantidad³⁶. Divulgar estos asuntos es una empresa proteica sin posibilidades de éxito, porque representa enfrentar a la mayoría a profundas reflexiones, para las que hace falta gran esfuerzo, y hombres con una naturaleza apta para conquistar la verdad por sí mismos, y capaces de llegar a la sabiduría διὰ σμικρῶς ἐνδεξέως. Probablemente se trasluce en estas observaciones de Platón el reflejo del fracaso que, según nos cuenta Aristoxeno, hubo de suponer el intento de divulgar la doctrina de los principios en una conferencia en la Academia sobre el tema del Bien, a la que asistían personas no suficientemente

32 *Carta VII*, 341 d.

33 Así, p. ej., para Ferber, a propósito de la *República* no habría posibilidad de una ciencia de los principios últimos en Platón, sino sólo opiniones, una «Zwei-Prinzipien-Doxastik». (*Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, 1989, pp. 158-9), cuyo carácter provisional y aproximativo sería la causa de la reserva platónica ante su fijación escrita. Ello estaría en la causa de la afirmación de inexpresabilidad de la *Carta VII* (id., p. 157-8. Este autor es, por lo demás, partidario de la inautenticidad de la *Carta*).

34 *Carta VII*, 341 d-e.

35 *República*, 537 d.

36 *Timeo*, 51 e, *Leyes*, 875 d.

preparadas³⁷. La mención del desprecio y la presunción van vinculadas al respeto debido a una doctrina de los principios, que parecería rozar la veneración que requiere el respeto religioso. Pero no hay aquí un tabú religioso, un arcano misterioso³⁸. La imposibilidad de conjurar esos efectos en una obra abierta a todos, o lo que es lo mismo, de escribir una obra para la mayoría que pueda tocar estos temas adecuadamente, reside en un motivo poderoso, de índole racional. La razón fundamental del prejuicio platónico contra la escritura —y contra la divulgación oral no apropiada³⁹— es, como se explica por extenso en las páginas siguientes de la *Carta VII*, un problema interno a la escritura, su incapacidad para transmitir por completo con fijeza sus contenidos. El lenguaje fijado es para Platón, en general, un mal medio de transmisión de conocimientos. La crítica platónica a la escritura, tanto en la *Carta VII* como en otros lugares, no es una crítica parcial: lo que argumentará Platón no es que un género literario concreto no sea adecuado para la transmisión de información, ni siquiera que la escritura sea exacta al transmitir determinados conocimientos, y no lo sea al referirse a los principios. En cambio, el núcleo de su argumentación estará en que el lenguaje separado de la vida del pensar que le da sentido, la escritura como signo sin vida, conlleva una debilidad esencial en su seno, τὸ τῶν λόγος ἀσθενές.

El núcleo del *excursus* lo constituye la justificación de esa «debilidad del discurso», por medio de un argumento, cuya validez entiende Platón como definitiva y suficiente como para zanjar la cuestión⁴⁰. Es un texto clave para entender la posición de Platón con respecto al conocimiento y su expresión, y, como veremos, nos hace ver que su postura es del todo coherente con los *Diálogos*.

Distingue Platón cinco elementos en todos aquellos seres de los que es posible el saber, el nombre, ὄνομα, la definición, λόγος, la imagen, εἶδολον, el mismo saber, ἐπιστήμη, y el

37 Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, 1982, pp. 104-5, n. 79.: «La scuola di Tubinga ultimamente non pone piú la ἀκροασίς di Platone di cui parla Aristosseno *Intorno al Bene* sul medesimo piano della attività di insegnamento all'interno dell'Accademia...il modo in cui Aristosseno e Aristotele presentano l'aneddoto, indica un insuccesso di Platone come maestro, e non un evento intenzionalmente provocato». Gaiser («Plato's enigmatic lecture "On the Good"», *Phronesis*, 25, 1980, pp. 5-37, y «La teoria dei principi in Platone», *Elenchos*, 1, 1980, pp. esp. 70-73) sostiene, sin embargo, que fue la proliferación de escritos como el de Dión, junto con las posibles suspicacias políticas que a buen seguro despertó en Atenas la enseñanza oral de Platón en la Academia, lo que obligó a Platón a hacer, posteriormente a la *Carta VII*, una exposición pública de su doctrina. Argumenta para ello que en este escrito sólo aparece expresa la posibilidad de que Platón pusiera por escrito o divulgara su conocimiento de los principios (γραφέντα ἢ λέχθεντα ὑπ'ἐμοῦ βέλτιστ' ἔν λεχθεῖν, 341 d).

38 Aunque Platón utiliza en *Banquete* 209 e ss. el lenguaje de los misterios para referirse a la tensión erótica a lo ideal, no debe confundirse su reserva ante la escritura, y, en general, su concepción de la filosofía, con el secreto de los cultos místicos. De hecho, los contrapone en la *Carta VII*, 333 d e.

39 Thurnher (*op. cit.*, pp. 95-6) pretende que la imposibilidad de divulgación oral junto a la escrita indica la experiencia del ser (que este autor entiende en términos heideggerianos) es inexpresable, aunque se puede hablar de ello, y constituirían así adecuados medios de incitar o compartir esa experiencia. Sin embargo, lo que Platón juzga negativamente no es meramente la posibilidad de enseñar mediante «die bloÙe Aussage», sino el valor de la expresión cuando se separa de la vida del pensar. En este sentido, tan rígida es la letra muerta como un discurso ininterrumpido que sólo puede ser oído y al que no se le puede preguntar, porque sólo tiene una cosa que decir.

40 Gadamer piensa que el argumento contra la escritura formaba parte de la enseñanza oral de Platón y que había de tener una función introductoria («Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief» — 1962—, en *Platos dialektische Ethik*, Hamburgo, 1968, p. 227).

objeto mismo ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἐστιν. A primera vista nos enfrentamos con una serie heterogénea cuya razón de ser no está clara. Se ha señalado que no puede tratarse de una escala ontológica, porque no hay un criterio único para reunir sus componentes⁴¹. Se trata de una relación de elementos importantes en el proceso cognoscitivo, y desde ese punto de vista epistemológico hemos de considerar principalmente el texto. Para ilustrar el sentido de estos elementos, Platón recurre a un ejemplo, extraído del campo matemático. Tomemos un círculo. El primer elemento que tenemos es su propio nombre, κύκλος⁴². El segundo elemento, el λόγος, se refiere inequívocamente a la definición, compuesta de nombre y verbos. La definición que se ofrece es justamente la que aparecerá en los *Elementos* de Euclides, «lo que es por completo equidistante desde los extremos al centro»⁴³. El tercer elemento es la imagen, «lo que se dibuja y se borra, se traza en círculo y se destruye». La descripción del cuarto elemento incluye el saber, la intuición y la opinión verdadera sobre estas cosas, que se dan en las almas, siendo algo diferente de los tres primeros, y también de la naturaleza del círculo mismo. Se trata, por tanto, de un auténtico intermediario entre lo sensible y lo ideal, cuyos componentes a su vez admiten una ordenación en función de su mayor o menor cercanía a la cosa misma, ordenación en la que el puesto más elevado lo recibe el Νοῦς, sin confundirse con ello con la cosa⁴⁴. Platón generaliza inmediatamente esta gradación epistemológica para todo tipo de seres, proporcionando la lista más amplia de entidades de las que hay ideas que aparece en sus escritos.

Pero no es correcto concluir que son las ideas sin más, como han indicado muchos, aquello de lo que es imposible hablar, τῶν ὄντων ἄκρα καὶ πρότα⁴⁵. Las ideas son ciertamente principios de lo real, pero no a un nivel absoluto. El objeto del conocimiento será como afirmará Platón, ἡ ὅλη οὐσία, no las ideas por separado, sino el todo de la esencia. Y esto, como veremos no quiere decir el todo de cada esencia particular, sino la vinculación existente entre todo lo que realmente es, que sólo puede proporcionarse a través de su reconducción a principios. Las ideas son un tramo de esa búsqueda de los principios, no, sin embargo, el más elevado. Por ello no es de extrañar que la argumentación repose inicialmente en ellas, para luego extenderse desde este ejemplo al conjunto del saber.

El hecho de que sea un ejemplo extraído de la matemática el que sirve para ilustrar la gradación epistemológica que describe el proceso de conocimiento no es gratuito. Son los ejemplos matemáticos también los más frecuentes en los *Diálogos* a la hora de encaramar al oyente en la perspectiva de lo ideal. La cosa misma, sin embargo, no es el círculo matemático, sino la idea de

41 Si aquí está implicada o no una escala ontológica es algo discutido entre los especialistas. Atendiendo a la escala final de los bienes del *Filebo*, nada de peculiar tiene una clasificación en la que aparecen mezclados y ordenados ontológicamente elementos cognoscitivos y objetos del conocimiento. Gadamer (loc. cit., p. 231, n. 17) critica enérgicamente la ordenación de los elementos inferiores de Müller («Die Philosophie im pseudoplatonischen VII Brief», *Archiv für Philosophie*, 3, 1950, pp. 251 ss.). En el extremo opuesto, Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, mantiene en la introducción el carácter jerárquico de la serie.

42 La expresión ὁ νῦν ἐφθέγγεθα acentúa el carácter oral originario de este argumento.

43 τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἀπέχον πάντη, *Carta VII*, 342 b. Cf. *Eucl. I*, def. 15.

44 τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεία καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίσακε, *Carta VII*, 342 d. La relación de la intelección con la cosa misma no deja de ser una relación de semejanza.

45 Así, entre otros, M. Isnardi Parente, *Filosofia e Politica nelle lettere di Platone*, Nápoles, 1970, pp. 49 ss. Recientemente ha mantenido la misma posición, con mínimas modificaciones, en *L'Eredità di Platone nell'Accademia Antica*, Napoli, 1989, pp. 79 ss. También se expresa en este sentido Ross, *op. cit.*, p. 188.

círculo, que es una sola. ¿Dónde se hallan entonces los círculos matemáticos, que podríamos inferir en consonancia con lo que relata Aristóteles en la *Metafísica* A 6? Aun a quienes piensan que la doctrina que reporta Aristóteles en *Metafísica* corresponde a un Platón anciano, dada la fecha presumible de la *Carta*, les resultaría difícil pensar que éste no había esbozado aún su separación entre las entidades matemáticas y las ideas⁴⁶. Podría también argüirse que simplemente no son considerados aquí (si se entiende que no son algo que se dé *en todos los seres, de los que se produce conocimiento*), pero en cierto modo sí que están implicados: si no son las imágenes que pueden trazarse y borrarse, y tampoco el círculo mismo, queda la posibilidad de que sean contenidos del alma, en los que reflejamos, por así decir, las características del círculo ideal. Esto no entraña que las entidades matemáticas no tengan una existencia efectiva: de hecho, son más reales que lo empírico, dado que están más próximas de lo que realmente es. Los contenidos mentales no son tampoco meras representaciones abstractas en el sentido de la psicología moderna, pues Platón concibe también un alma del mundo y un intelecto cósmico que ha ordenado el universo, y es precisamente en esa perspectiva donde las proporciones y las figuras, lo matemático, cobra realidad objetiva.

Platón ha distinguido un plano del objeto y otro del sujeto, y el conocimiento consiste en la aproximación a la realidad del objeto. El sujeto es una realidad intermedia entre la fijeza de lo real y la falta de fijeza de lo sensible. Pero además, en esta enumeración ha separado las palabras del plano de lo mental, o mejor, ha separado el pensamiento, que a fin de cuentas no puede articularse en otra cosa que en palabras, de la expresión de ese pensamiento, y se subraya, no su consustancialidad con éste, sino su condición de copia, y por tanto su consistencia ontológica esencialmente inferior. Hemos de contar, pues, con una doble inadecuación; por una parte, una inadecuación del pensamiento a la cosa, y por otra, una inadecuación del pensamiento a su expresión. Aunque ambas están lógicamente conexas, es esta última la que resulta decisiva en la argumentación: en tanto que el pensamiento se ayuda de palabras, esto es, de imágenes cristalizadas de su propia actividad, habrá de vencer continuamente una tendencia a evadirse de la contemplación de la esencia, y perderse en los ποῖα, en lo manifiesto de la imagen, lo accidental⁴⁷. Es en este sentido en el que Platón afirma: «de estos seres, quien no considere estos cuatro elementos en conjunto de algún modo, en modo alguno tendrá un saber acabado del quinto»⁴⁸. Todos ellos, incluida la propia ἐπιστήμη, muestran una tendencia a considerar τὸ ποῖον en lugar de τὸ ὄν, por la debilidad inherente al lenguaje, διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές. El saber, que es el más elevado de los contenidos del alma, es entonces doblemente contemplado: como un elemento que hay que considerar junto con los demás, y al mismo tiempo como el resultado de esa consideración conjunta. Una profunda paradoja, que muestra que el conocimiento se desarrolla en el alma, que es un proceso interno al pensar. Ya en el *Cármides* se intentaba cercar los caracteres de un saber «que no es saber de una cierta disciplina, sino saber de sí mismo y de los demás saberes»⁴⁹, que no es sino un saber crítico, descrito en el *Cármides* en los términos de

46 Para Ross (*op. cit.*, pp. 168-9) τὰ μαθηματικά no aparecen en la *Carta*, «Lo que lleva decididamente a pensar que la división definitiva de los “intermedios” fue posterior a la *Carta*».

47 Con toda razón previene Gundert, (*op. cit.*, p. 98) de la tentación de explicar los ποῖα en términos de la diferencia aristotélica, en lugar de referirla a los *Diálogos*.

48 *Carta VII*, 342 d-e.

49 ἤτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, *Cármides*, 168 a.

la indagación socrática. No es, ciertamente, un saber de contenidos en el modo en que lo son los demás saberes, pero tampoco es un saber sin contenidos en absoluto: un pensamiento capaz de conocer lo que sabemos y lo que no sabemos es un pensamiento capaz de investigar el fundamento del saber, y esto para Platón, no es otra cosa que conocer al mismo tiempo los fundamentos de lo real. No es una mera crítica sin fin. De otro modo, no prevendría Platón contra la tentación de confiar lo pensado (y no meramente el pensar, τὸ νοητέον⁵⁰) a algo rígido como la palabra escrita. No estamos ante un pensamiento de lo inefable, sino ante un pensamiento consciente de la crítica gorgiana: las palabras son instrumentos, y sólo quien las usa como tales puede llegar al conocimiento. Su relación con lo real (con la esencia) no es automática, sino una alejada imitación. No quiere decir esto que el pensamiento, que es pensamiento de y en la palabra, no pueda alcanzar lo real, sino que sólo puede alcanzarlo a través de una autosuperación, manifiesta únicamente en el diálogo vivo. Y tampoco tiene esto por qué implicar que esa búsqueda no tenga un contenido expresable en palabras, sino que sólo el filósofo, el que ha recorrido el camino del pensar, es capaz de comprender ese contenido. A este resultado llegará Platón, como veremos, tras profundizar en las claves de la debilidad de la palabra.

Así como el círculo trazado en el suelo no es sólo un círculo, sino que «está por todas partes en contacto con lo recto»⁵¹, participando así de su contrario, también el nombre es un elemento impreciso, pues nada impide llamar recto a lo circular y circular a lo recto. La definición, compuesta de nombres y predicados, adolece de las mismas imperfecciones que sus componentes. A primera vista, podría pasar inadvertida la semejanza existente entre la imperfección de una imagen dibujada con el círculo en sí, y la imperfección que supone la convención con que usamos los nombres. Nunca podré trazar un círculo perfecto. Consideradas aisladamente, algunas de sus partes me parecerían rectas, y quizá de hecho lo fueran (imperfectas también, claro está). Un mismo segmento trazado podría ser tomado por una cosa y por su contraria, por un trozo de círculo, o por un trozo de recta. De hecho, dice Platón, participa de ambas. Lo mismo ocurre con los nombres: un nombre puede ser tomado por la designación de la realidad contraria. No es que el lenguaje no tenga una relación con lo real, sino que esa relación no es fija, es tan mudable como el flujo de lo sensible. El nombre, aun el nombre bien establecido, es una imagen de lo real, que siempre ha de permanecer inferior al objeto. La imperfección le es inherente a su carácter de imagen, de no ser lo real mismo. En el nombre están contenidas, tanto la esencia de los seres, como aquello que no es la esencia, y que Platón ha denominado τὸ ποῖον, aquello que el alma no busca, aquello que en la imagen no es el modelo. Y precisamente, se añade ahora, lo que muestran estas imágenes es, ante todo, lo que tienen de accidental. Así, sin mediar la reflexión, tanto las expresiones como nuestras representaciones de la realidad son equívocas y contradictorias. La misma percepción sensible puede encargarse de mostrarnos que un dedo puede ser mayor y menor a la vez⁵², o que una cosa es muchas y muchas cosas son una⁵³.

50 *Carta VII*, 343 a.

51 Probable alusión a los procedimientos de Brisón y Eudoxo para encontrar el perímetro de la circunferencia por medio del procedimiento de la exhaustión. M. Untersteiner entrevé aquí una alusión crítica a las posiciones de Hipias («Polemica contro Ippia nella settima epistola di Platone», en *Scritti Minori*, Brescia, 1971, pp. 440 ss.). Aunque es una observación valiosa, sin embargo, su intento de entender todo el *excursus* en clave de crítica a Hipias me parece desafortunado.

52 *República*, 523 d-e.

53 *Filebo*, 14 c ss.

Problemas éstos que no tienen demasiada importancia en la vida cotidiana, pero que muestran todo el peso de su dificultad si alguien se propone tomarlos en serio. Problemas además, abocados a quedar sin solución si no se da el salto a la perspectiva dialéctica. Es por eso por lo que la facilidad con que puede ponerse en dificultades a quien investiga estos temas no ha de tomarse como indicio de la falta de capacidad del refutado, sino que:

«No es el alma del que escribe o el que habla la que es refutada, sino la naturaleza de cada uno de los cuatro [sc. elementos del conocimiento], constitucionalmente débil. Pero el recorrido a través de todos ellos, yendo arriba y abajo sobre cada cosa, hace surgir a duras penas la ciencia de lo que tiene una buena naturaleza en aquel que tiene una buena naturaleza»⁵⁴.

La perspectiva dialéctica no es tampoco una solución fácil, antes bien, un tortuoso camino que requiere gran esfuerzo. También el joven Sócrates queda en el *Parménides* desorientado ante las objeciones de un adversario tan hábil como Zenón. El recurso a las ideas no es un método formal, que dé una solución de una vez por todas, sino el descubrimiento de un sendero, en el que sólo se puede avanzar a través de la investigación efectiva del establecimiento de cada género, y de sus relaciones con los demás, y del seguimiento de la estructuración del campo eidético desde sus escalones más inferiores hasta aquellos que le sobrepasan y le sirven de fundamento. Labor ésta en la que hay que servirse de todos los recursos disponibles: el paradigma, la ilustración, el mito. Sólo así puede engendrarse⁵⁵ a duras penas el conocimiento de una realidad bien proporcionada en un sujeto que ha devenido bien constituido a su vez. Esto es, la ascensión a través del discurso dialéctico, al mismo tiempo que es una superación de las dificultades propias del pensamiento, está marcada por la estructura del objeto, y puede entenderse en términos de un proceso de asimilación progresiva del pensamiento al ser, y por tanto, de mejoramiento del sujeto. Para iniciar este proceso es preciso, naturalmente, que el sujeto posea las capacidades necesarias para llevarlo a término, tanto dianoéticas (facilidad para aprender y recordar) como éticas (inclinación natural y afinidad para con la justicia y las demás virtudes). Quienes no poseen ambas cosas,

«Ninguno de ellos aprenderá jamás la verdad de la virtud ni la del vicio. Pues es necesario aprenderlos a la vez, tanto lo falso como lo verdadero de la esencia toda, con todo el esfuerzo y en mucho tiempo, como dije al principio. A duras penas, habiendo frotado entre sí cada uno de estos, nombres y definiciones, visiones y sensaciones, habiendo discutido en discusiones amigables y usando sin insidia preguntas y respuestas, se iluminan repentinamente la comprensión y el saber de cada una de estas cosas, extendiéndose lo más posible en la medida de la capacidad humana»⁵⁶.

54 *Carta VII*, 343 d-e.

55 ἐνέτεκεν, *id.*, 343 e, en clara alusión a la mayéutica socrática. Cf. *Teeteto*, 210 b.

56 *Id.*, 344 b-c.

Antes se había señalado que el conocer obligaba a separar la esencia de las peculiaridades accidentales que distorsionan su contemplación en los seres que la imitan. Ahora se precisa que el conocimiento del bien y del mal, de la virtud y el vicio, de lo verdadero y lo falso, van unidos. Saber qué es lo que sabemos es saber qué de aquello que sabemos es verdadero y qué no lo es. La mayéutica socrática implicaba, como ya se ha dicho, un saber fundamentalmente crítico. Pero ahora alude Platón a un uso ontológico de ψευδος, presente en los *Diálogos*⁵⁷, y que subraya el papel del no-ser en la estructura de las cosas que son: tanto el ser como el no-ser constituyen lo real. Las mismas realidades esenciales no pueden conocerse si no atendemos, además de a su unidad, a su multiplicidad: lo que son, y lo que no son, las constituye ontológicamente. El papel ontológico de la diferencia, cuyo desarrollo observamos en el *Sofista*, es un indicio elocuente del profundo dualismo Platónico, que se plasma en las Doctrinas no Escritas en la existencia de dos principios, lo Uno y la Díada Indefinida. Aunque puede alcanzarse la comprensión y la intuición de cada objeto, ha de considerarse lo verdadero y lo falso, no de cada ser por separado, sino de la totalidad de la esencia. Este es el punto clave, que vincula sabiduría y aprendizaje. El saber del saber, el saber filosófico, no puede alcanzar contenidos dispersos, que son válidos aisladamente, o que dependen de unos pocos presupuestos, sino que ha de concebirse como un saber total, dado que no podemos conocer el ser y la diferencia de ninguna realidad si no conocemos las demás⁵⁸. Un saber total es, sin embargo, un camino, y no un conjunto de proposiciones. ¿Quiere decir esto que la filosofía es para Platón una actividad radicalmente abierta? En un cierto sentido, sí. Platón esta hablando de las cosas περι ὧν ἐγὼ σπουδάζω, «de las cosas en las que me esfuerzo seriamente», no sobre las que una vez se esforzó. Pero esto no quiere decir en absoluto que se trate de un saber sin contenidos, cuyas verdades sean relativas, ni tampoco que todas estén al mismo nivel.

Platón es el primero en la historia de la filosofía que se enfrenta con claridad a la diferencia entre el conocimiento y su objeto. En la *República* y en otros textos suyos hemos asistido a una diferenciación entre un orden del ser y un orden del conocer, donde sólo en líneas generales se ha dado por supuesta la adecuación de ambos. Adecuación que en esta carta puede también presentarse como problemática: tras un sostenido ejercicio dialéctico, de frotar los diferentes elementos entre sí, se llega a producir el conocimiento, ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγὴ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαλίνουσα ἐφ' ἑκάστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν ἔν πεφυκότος ἔν πεφυκότι⁵⁹. Pocos párrafos más tarde se ha vuelto a repetir esa idea de dificultad en la adquisición del conocimiento: ἐξέλομπε φρόνεσις περὶ ἑκάστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστα εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην⁶⁰. Estas expresiones no son algo aislado en Platón⁶¹: el conocimiento

57 Aunque un tanto inhabitual, no es cierto, sin embargo, que sea totalmente extraño a ellos. El uso de ψευδος en los *Diálogos* no se restringe «a un hecho de naturaleza cognoscitiva», como afirma Isnardi Parente en *L'heredità di Platone...*, p. 90, teniendo en vista una interpretación muy determinada del *Sofista*. Baste recordar, por ejemplo, los «placeres falsos» de *Filebo* 36 c ss.

58 En *L'heredità...*, pp. 90-1, n. 21 M. Isnardi-Parente se retracta de su anterior interpretación de ἡ ὅλη οὐσία en el sentido de la totalidad de cada esencia y no la totalidad del ser, (*Filosofía e Política...*, pp. 158-60). Sin embargo, no cree por ello que sea necesario entender que la expresión obligue a tener en cuenta los principios de lo real en las Doctrinas no Escritas en la interpretación.

59 *Carta VII*, 343 d-e.

60 *Id.*, 344b.

61 Una expresión muy semejante aparece en *República*, 517 b-c.

humano alcanza sólo a duras penas y en cierta medida la contemplación de lo que es. Ahora bien, la inadecuación última del objeto no es lo fundamental para el autor de la *Carta VII* y de los *Diálogos*, sino la posibilidad de adecuación.

En la *República*, Platón había aludido ya al carácter especial de la Idea de Bien, esa «metai-dea» que estaba situada más allá del ser y de la esencia. En esta manera de pensar se encuentra el germen de la noción filosófica de fundamento, tal y como se ha desarrollado a partir del idealismo moderno: el principio de lo racional no puede ser a su vez racional. Y ello por la estructura propia de la razón en el pensamiento platónico: el pensamiento es la unidad de una multiplicidad, una estructura, un orden, que no puede ser operante allá donde no hay una pluralidad de elementos que reconducir a una disposición determinada. Ni la pura unidad ni la pura multiplicidad son transparentes al pensar.

Hemos de ser especialmente cuidadosos, sin embargo, a la hora de tematizar este importante extremo de la filosofía platónica: sería anacrónico e históricamente falso querer ver una mística de tipo neoplatónico en el fundador de la Academia, o lo que es aún más inapropiado, un campo de lo indecible como base de un irracionalismo. La trascendencia de los principios platónicos no se traduce en modo alguno en una comprensión del saber como un indefinido aproximarse a la verdad que siempre queda más allá, ni como una valoración absoluta de lo místico. Leer en esos términos la expresión ῥητὸν γὰρ οὐδομιῶς de la *Carta VII* es destruir el valor de los *Diálogos*. La búsqueda de los principios de lo real ha de realizarse a través de la investigación en los conceptos, de la dialéctica. Y la dialéctica no es una ciencia ciega, sino la más elevada de las ciencias, que es capaz de captar el ser en su plenitud.

El principio, o principios, de lo real, pueden estar, ciertamente, más allá de lo real mismo. Pero, y esto es lo verdaderamente relevante, ocupan ese lugar en tanto que principios de lo real, en tanto que organizan ontológicamente el mundo de las ideas, y por ende el empírico. Y esta organización sí que se deja traducir a un orden inteligible, y junto a la intuición constituye para Platón el objeto de la filosofía. El pensamiento discursivo no es una escalera que podamos abandonar una vez que nos hemos puesto en la perspectiva del Bien, sino todo lo contrario, la perspectiva del Bien implica ordenar todos los tramos recorridos hasta llegar a ella, y en todo esto consiste la contemplación⁶².

En este sentido, podemos decir que la importante dimensión del νοῦς en el pensamiento platónico no conforma un campo aislado, sino en íntima relación con la διάνοια⁶³. El objeto de la intuición, como puntual e inmediato, es inexpresable, un destello que de pronto se ilumina (ἐξέλαμπε), pero es una iluminación que se produce en el frotar los conceptos, en el ir y venir, subir y bajar en el estudio de lo real, y que se traduce inmediatamente en una ordenación adecuada de esos mismos términos. Es un paso en el proceso global de conocimiento que no debe considerarse como algo únicamente separado, sino también presente en lo demás.

Sólo tras el esfuerzo continuado del diálogo filosófico, de las preguntas y respuestas guiadas por el deseo de saber, se alcanza el conocimiento de la realidad, en la medida de nuestra

62 La contemplación es en *República* 486 a precisamente θεωρία...πάσης δὲ οὐσίας.

63 El empleo aquí διάνοια sólo en el sentido restringido de la *República*, sino en el más amplio, y asimismo usual en los diálogos de Platón, de pensamiento que se expresa en juicios, discurso, como aparece, p. ej., en *Teeteto* 170 b, o *Sofista*, 263 e.

condición humana. La condición humana pone por lo tanto límites al saber: naturalmente, el νοῦς no es el objeto, aunque sea lo más próximo a él, y el νοῦς humano no es el Νοῦς divino⁶⁴. Es una experiencia del hombre, y una experiencia vivida, repentina. No podemos mantenernos en la intuición porque la razón humana es básicamente discursiva, y el discurso presupone el tiempo, el devenir, un sujeto y un predicado, una atribución, un antes y un después. El hombre puede ponerse sólo transitoriamente en la perspectiva de lo que es, aquello que no ha sido, es y será, que anima todo lo que deviene. Pero así como la presencia vital del ahora constituye el tiempo como una imagen de sí misma, el discurso verdadero se constituye también como una imagen de lo intuido.

Si entendemos así el proceso de conocimiento, no cabe absolutizar lo inefable en la cumbre del sistema platónico. Justo al contrario, en el *Timeo* se afirma que es la opinión lo irracional, ἄλογον, y que el νοῦς se da siempre acompañado del discurso verdadero, ὅει μετὰ ἀληθοῦς λόγου⁶⁵. En genitivo, y no en acusativo, esto es, con el discurso verdadero, y no tras él. Es verdad que la intelección, como proceso puntual, como el acto de la visión, no es discurso, y la intuición de los principios, considerada aisladamente, tampoco lo es. Así se comprende que lo Uno de la primera hipótesis del *Parménides* se estructure en predicados contrarios, porque la unidad absoluta, sin multiplicidad, no es orden, no es transparente al pensar. También el Bien en la *República* permanece ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁶⁶, y la χωρα del *Timeo* ha de ser conocida «por un razonamiento bastardo»⁶⁷. Pero en la *Carta VII* vemos que el proceso del conocimiento es un proceso de asimilación del alma con lo real. Y los principios de lo real no son algo meramente estático o extático, sino que en su inmutabilidad, que es una presencia viviente, un αἰών, causa y estructura el conjunto de lo real mediante la introducción de orden y proporción. El conocimiento, la dialéctica, no puede quedar en un ascenso a los principios, a lo más real, sino que es un proyecto vital que los imita. El pensamiento entonces ha de asemejarse a esa continua producción de lo real, estructurando toda la realidad en función de los principios. Por ello la dialéctica de la *República* es un proceso ascendente y descendente, y por ello el prisionero evadido de la caverna debe volver a ella, a intentar también plasmar lo ideal en lo sensible, a crear en lo social una imagen lo más perfecta posible de la realidad misma. Ello no implica que el avance en el conocimiento sea el de un infinito progreso en el sentido de la ciencia moderna, que nunca llega a término. El diálogo, el diálogo vivo, es esencialmente abierto en tanto la tarea de ver la unidad en la multiplicidad, de recorrer toda la actividad de los principios en lo real es una labor inagotable, propia de dioses y no de hombres. Pero los conocimientos adquiridos son algo cierto, y el resultado de la intuición también lo es. No es relevante aquí la posibilidad de un mejoramiento de la intuición en el sentido propio del término. Sí que cabe, en cuanto experiencia englobada en el todo de la experiencia del conocimiento, un enriquecimiento continuo⁶⁸. Y esto

64 G. Jäger, "Nus" in *Platons Dialogen*, Göttingen, s.f., pp. 144 ss.

65 *Timeo*, 51 e.

66 *República* 509 b.

67 *Timeo*, 49 e.

68 «Die unmittelbare Schau läßt sich gewiß nicht in jedem beliebigen Augenblick wiederholen, aber die einmal erreichte Klarheit und Sicherheit bleibt fortan "unauslöschlich" bestehen. Das heißt nicht, daß man sich bei dem damit Gewonnenen als einem sicheren Besitz beruhigen könnte. Fruchbar wird es nur, wenn es nicht das Ende des Philosophierens bedeutet, sondern einen Ansporn zum Weitergehen auf dem Weg der

implica que la vieja oposición entre sistema y apertura dialéctica no se da en Platón. Si es que podemos emplear esos términos, el contenido de la filosofía platónica constituiría un sistema abierto, una estructurada que siempre se puede enriquecer y completar. En el fondo, no en vano el alma del mundo está estructurada en un movimiento circular, porque el saber filosófico es una continua espiral que, como el tiempo cíclico, retoma sus temas y los desarrolla una y otra vez, en unos y otros ámbitos⁶⁹.

No es de extrañar, pues, que Platón recalque la fijeza de la intuición de los principios con ocasión de denegar la necesidad de escribir ὑπομνήματα sobre ellos: «no hay que temer que alguien olvide esto, si ha entrado por completo en el alma», pues yace en las expresiones más cortas, πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται⁷⁰. Ello es consecuencia de la vinculación del proceso de aprendizaje y de la condición global de la persona. Aprender es un proyecto vital, que involucra y transforma al alma, acercándola a lo que es. Quien alcanza una contemplación adecuada de lo que es, aun no permaneciendo en ella, puede volver a ella con un mínimo esfuerzo. Visto desde una perspectiva particular, quien alcanza a intuir lo que es una idea completa, después de haber intentado definirla trabajosamente, no necesita ya complejas definiciones para conservarse en su contemplación, porque para él ya la palabra es una imagen apropiada de la cosa. Pero esta consideración parcial ha de integrarse en el todo del conocimiento filosófico: quien alcanza a la intuición de los principios últimos de lo real también accede a una visión única, no compleja, del todo de lo real, lo cual no es lo real en su complejidad, sino su esencia, lo que lo real tiene de ser. Y esto cabe, desde luego, en los más breves términos, como el mismo Platón de los *Diálogos* se encargó de señalar. Existe en la filosofía platónica una unión de universalidad y realidad, que determina una realidad jerarquizada en función de principios, que a su vez se reconducen a otros principios, hasta el principio —o principios— supremo. La ascensión en el conocimiento de lo real aleja entonces paulatinamente al sujeto de la variedad imprecisa de lo sensible, y lo eleva en el conocimiento de realidades cada vez más simples, y más ricas a su vez, en el mismo sentido en que una proporción da razón de muchas relaciones proporcionadas particulares. En la cúspide, la intuición de los principios se contiene en su nombre (unidad y multiplicidad, dos palabras)⁷¹, denominación que incluye la intuición de los principios, la cual a su vez implica todo el desarrollo doctrinal de una descripción ontológica del despliegue de los principios en lo real.

Naturalmente, la *Carta VII* no es un tratado sobre el conocimiento⁷². Aborda el tema del conocimiento desde el punto de vista de la educación y en el marco de la posibilidad o no de

philosophischer Vergewisserung und der Orientierung in immer wieder neuen Erkenntnis— und Lebensbereiche. Platos "system" war offen für die Einbeziehung von neuen Einzelerkenntnissen, die ihrerseits wiederum das Verständnis der Prinzipien selbst modifizierten und bereicherten.» K. Gaiser, «Platons esoterischen Lehre», loc. cit., p. 28.

69 De ahí la importancia de la repetición en el aprendizaje.

70 *Carta VII*, 344 d-6. Nótese que lo que se rechaza es la necesidad, y no la posibilidad de los ὑπομνήματα.

71 Krämer decía en *Arete bei Platon...*, p. 460: «Mit diesen kürzesten aller Worte... können nur die Namen der beiden Prinzipien: ἕν und δύο gemeint sein». En *La nuova immagine di Platone*, Nápoles, 1986, p. 58 n. 13 prefiere hablar de «alcune poche formule utilizzabili in senso mnemotécnico». En la misma dirección, *Platone e i fondamenti...*, p. 100, n. 70.

72 Gadamer, *op. cit.*, p. 227.

su divulgación. Lo que establece el contenido epistemológico del discurso es que hay una distancia ontológica entre las palabras y aquello a que se refieren, la cosa, y que esa distancia sólo puede ser salvada mediante el conocimiento directo de las cosas mismas. Sólo para quien conoce la realidad las palabras tienen un sentido unívoco, son auténticas imágenes de lo real, y no meros signos convencionales. Ahora bien, el conocimiento requiere como un integrante esencial la visión inmediata del objeto, el νοῦς, que es una experiencia vital al mismo tiempo que intelectual, y que no es algo que se da en todos los hombres, sino sólo en una parte de ellos, κατὰ βραχύ. Sólo en los hombres dotados de capacidad para aprender y disposición filosófica cabe esperar que lleguen a una relación de inmediatez con la cosa, que no puede producirse de otro modo que en la experiencia viva de la superación, no sólo del discurso, sino de todo el conjunto de elementos del conocimiento, y que no puede darse más que en el diálogo vivo, porque es el resultado repentino de un esfuerzo *elénctico* sostenido por conocer. Puesto que quien no posee esas características no puede llegar al conocimiento de lo real, es inútil intentar poner por escrito los conocimientos propiamente filosóficos. Quien no está capacitado para alcanzarlos, sólo concebirá por ellos el desprecio o la autoconfianza en un propio saber que no tiene. Y esto, habida cuenta del valor divino de la materia a tratar, es una profanación, que Platón entiende como inaceptable. Lo que no puede llegar a alcanzar aquel que no está en posesión de las condiciones adecuadas es el νοῦς, y por eso determinados *pasos* de la carta aluden directamente a él⁷³. Ello no quiere decir, sin embargo, que el νοῦς sea el todo del conocimiento, si no es en sentido intensivo, como el culmen capaz de ordenar lo demás. Así se explica cómo Platón prohíbe al filósofo exponer contenidos, y lo justifica, en unos casos, refiriéndose directamente a la imposibilidad de la mayoría para comprender esos contenidos, y en otros casos, la haga descansar en la imposibilidad del acceso a la intuición de quienes no han recorrido el camino dialéctico, intuición sin la cual los contenidos de una metafísica resultan ininteligibles. Este punto ha sido mal comprendido por muchos intérpretes, que han entendido que la *Carta VII* afirma simplemente que de los principios de lo real no debe escribirse, porque son objeto de intuición y por tanto inexpresables. Los principios de lo real son objeto, ciertamente, de intuición, inexpresable como experiencia puntual, pero fundamento de toda expresión verdadera, de toda ciencia, en la misma medida en que los principios son fundamentos de todo lo real.

La imposibilidad de la transmisión del conocimiento de los principios de lo real ha sido ilustrada a partir de una descripción general del proceso del conocimiento, de una debilidad del discurso. Difícilmente podría sostenerse que el objeto del libro de Dionisio eran únicamente las ideas, y que éstas son los más elevados principios que pueden alcanzarse en la filosofía de Platón, cuando el contexto de la *Carta* señala claramente hacia unos principios capaces de estructurar todo lo real, τῶν ὄντων ἄκρα καὶ πρότα, la φύσις de todo lo que es, en unos términos que espero haber mostrado se avienen mucho mejor con el marco de lo que la tradición indirecta depara como las doctrinas no escritas de Platón. Los mismos *Diálogos* reenvían a esa doctrina de los principios⁷⁴.

La íntima vinculación de todos los aspectos de lo real en Platón hace ver que no es posible el conocimiento de parcelas aisladas, sino que el conocimiento es uno. La debilidad del discurso se

73 Este punto sólo lo ha apuntado Szlezák, *op. cit.*, p. 482.

74 Si bien en muchos casos de manera no concluyente. Cf. Gaiser, «La teoría dei principi...», p. 58.

manifiesta en todos los ámbitos, en cada ocasión, aunque en determinados contextos nos contentamos con un saber no exacto. Y precisamente esa inadecuación entre la palabra y la cosa, que obliga al saber a reposar en el sujeto, es indicio y acicate para el progreso en el conocimiento. Ahora bien, Platón no considera por ello que haya que renunciar a toda expresión escrita. ¿Por qué, si la dificultad del lenguaje es general, sólo la doctrina de los principios no resulta comunicable, o dicho de otro modo, sólo lo de mayor valor ha de quedar fuera del discurso? El esfuerzo del conocimiento, la *τριβή*, y el tiempo y los conocimientos que hay que «frotar entre sí» aumentan cuanto más elevadas son las realidades de que se trata. En la *República* se exige alcanzar los cincuenta años, tras una dura formación previa a aquel que vaya a dedicarse a la dialéctica. El peligro de malcomprensión prima sobre la posibilidad de comunicación a medida que las doctrinas comunicadas son más difíciles e involucran un conocimiento acabado de las diversas ciencias.

Todas las ciencias, todas las artes y las disciplinas hacen uso de la intuición. El artesano que realiza una actividad concreta lo hace en función de una *τέχνη* que reposa en última instancia en un *νοῦς*, en una intelección apropiada que se manifiesta como una capacidad de hacer. En el *Filebo* se había afirmado que todas las artes y las ciencias tienen en sí mismas una parte más inferior y otra más elevada⁷⁵. En última instancia, todas las ciencias y todas las artes anclan en el conocimiento de lo que es, e intentan imitarlo. Así, todas las disciplinas se enraizan en su cumbre en el conocimiento filosófico, que sólo puede adquirirse en la indagación libre del alma, en el diálogo vivo. Por ello,

«Por lo que todo hombre serio con respecto a las cosas serias es preciso ante todo que no las arroje, al haberlas puesto por escrito, entre los hombres a la insidia y la dificultad. Pues es preciso saber a partir de lo que llevamos dicho, en una palabra, que cuando se vea que alguien ha compuesto escritos, ya sea de leyes por el legislador, ya sea de cualesquiera otras cosas de cualquier tipo, que no eran éstas para él las más serias, si es que se trata de un hombre serio, sino que éstas yacen en algún lugar en el sitio más hermoso de su ser»⁷⁶.

Las dificultades de la escritura son, pues, generales. La escritura es un mal medio de comunicación, porque no asegura el aprendizaje. La escritura puede tener como función el ayudar a la memoria, pero en ningún caso tiene un papel relevante en el proceso de la adquisición del conocimiento, que está siempre por encima de cualquier fijación escrita. Como se indica en el *Fedro*, escribir sólo puede tener por sentido ayudar al que ya sabe a recordar, y los verdaderos discursos están escritos en el alma del que sabe, vivos y capaces de responder y preguntar, de acudir en ayuda de sí mismos cuando resulta preciso⁷⁷.

La alusión al ejemplo del legislador es especialmente interesante, por cuanto Platón ha hablado en otros lugares de ello⁷⁸, y ha sido también una fuente profunda de confusión en la

75 *Filebo*, 55d.

76 *Carta VII*, 344c.

77 *Fedro*, 274 c ss.

78 *Fedro*, 277 d.

literatura sobre el tema. Platón ha sostenido en muchos lugares la superioridad de la sabiduría del político sobre la ley escrita. La ley es sólo un «segundo recurso»⁷⁹ a emplear cuando falta el gobernante. El discurso normativo es incapaz de asegurar por sí mismo la conservación de la ciudad, porque es rígido, porque sólo puede prescribir para un caso o un número limitado de casos, y las circunstancias son siempre cambiantes⁸⁰. Para gobernar con justicia la ciudad, es precisa la ciencia política. Sólo si el que sabe está ausente, se entiende la presencia de normas escritas como «recordatorio»⁸¹ para los administrados. El paralelismo con la presentación general de la problemática de la escritura en el *Fedro* es bien patente. Sin embargo, para el que no sabe nada sobre lo que es justo, la presencia de la ley hace que el actuar justo se convierta en obligación, porque la ley sólo prescribe. Por ello en las *Leyes* se aconsejará el añadir proemios a las leyes que persuadan de su utilidad y justicia⁸². Aun así, la ley permanece siempre por debajo de la sabiduría política. Este ejemplo vale para cualquier τέχνη: si la regulamos *exclusivamente* por preceptos escritos, acabaría por desaparecer⁸³. Es la diferencia existente entre el verdadero médico que actúa según las causas y el esclavo asistente, que se limita a obedecerle⁸⁴. El aprendizaje de la sabiduría política, como el de cualquier otra arte y ciencia, sólo es posible en libertad, es irreconciliable con la prescripción desnuda, y está por encima de la ley rígida, porque lo contrario representaría una esclavitud de la inteligencia:

«Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño, no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen, porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita ni esclava de nadie, sino que ha de ser señora de todo si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza»⁸⁵.

Esto conlleva que la verdadera ciencia política es una capacidad transmisible en el proceso de educación, y que como ἔξις no admite expresión, pero no que la ciencia política no haga referencia a unos contenidos expresables. Si no fuera así, arruinaríamos el papel de la definición en el conocimiento, fundamental en la dialéctica, y arribaríamos a la conclusión, manifiestamente falsa, de que el legislador podría decir lo que es justo en un caso o en otro, pero no podría decir lo que es ser justo, porque ésto sólo puede intuirse. Una lectura que no incluya que la ciencia política tiene unos contenidos expresables es también insuficiente, desde el momento que Platón *prohíbe* en la *Carta VII* poner por escrito los contenidos más valiosos, para evitar que caigan en el descrédito. La ciencia política no consiste sólo en la intuición puntual de lo justo; es, ciertamente, una capacidad de promulgar leyes dando razón de ellas. Y este dar razón es el constituyente básico de tal ciencia, que no puede llevarse a cabo sin vincular las acciones a la idea de justicia, sin involucrar un «salto» a un plano superior en que las acciones políticas

79 *Político*, 300 c.

80 *Id.*, 294 a ss.

81 ὑπομνήματα, *id.*, 295 c.

82 *Leyes*, 719 e ss. Cf. *Político*, 296 d.

83 *Político*, 299 e.

84 *Leyes*, 720 a.

85 *Leyes*, 875 c-d. Trad. de Pabón y Fernández-Galiano, Madrid, 1960.

quedan justificadas. Paralelamente, en el *Fedro*, no se habla sólo de los escritos y la sabiduría inexpresable del filósofo, sino de su sagacidad para «socorrer el discurso», βοηθεῖν τῷ λόγῳ. Es este socorro la clave de la diferencia entre lo escrito y lo oral, lo que puede hacer el discurso que está en el alma y no puede hacer el discurso ya fijado. Naturalmente, la capacidad de socorrer al discurso es una capacidad, que se expresa en distintas ocasiones, pero que no consiste en sus fijaciones. Es parte del νοῦς del sujeto, que está por encima de cualquier contenido. Pero, y esto es lo decisivo, implica necesariamente unos contenidos diferentes de aquellos a los que socorre, y que están a un nivel superior⁸⁶. Lo que va en ayuda de un discurso, es siempre algo de mayor valor que lo explicado: la noción de τιμιώτερα es relativa, y supone un ascenso en el rango ontológico del contenido. Platón no prohíbe argumentar por escrito, de hecho, él lo hace. Nada impide que el discurso refleje, como una imagen, aquellos casos en que la persona que sabe es capaz de proporcionar un argumento que salva una situación dada, y que ello sea instructivo. Sin embargo, el autor de los *Diálogos* rehúsa en múltiples lugares de sus escritos a elevarse más de lo necesario, precisamente porque el saber no consiste en poseer una serie de resultados, sino en la comprensión de éstos, en adquirir de un modo interno y no externo los contenidos. Puesto que hay una distancia entre las palabras y el pensamiento que expresan, que sólo el alma, mediante el conocimiento de la cosa, puede salvar, sólo aquel que ya sabe está en condiciones de juzgar adecuadamente y entender un escrito. Los fundamentos de la crítica a la escritura en la *Carta VII* concuerdan con los de la crítica del *Fedro*, donde también el filósofo se niega a escribir, guardándose en el interior de su alma los contenidos más importantes. Antes que depositar esos pensamientos en letra muerta, tiene sentido escribirlos en el alma, donde permanecen vivos, donde son capaces de preguntar y responder.

¿Cuál es el papel de los propios escritos platónicos en todo esto? El responder adecuadamente a esta pregunta rebasa el objeto de este trabajo. Indudablemente, la crítica platónica a la escritura afecta indefectiblemente a sus propios escritos. Los *Diálogos* no pretenden comunicar el conocimiento de lo más elevado de lo real. El modo idóneo de expresión de τὰ τιμιώτερα o τὰ σπουδαιότερα es el diálogo vivo, y no el diálogo escrito. De constituir un medio apropiado para la transmisión de los principios de lo real, Platón lo habría indicado en su carta, e incluso —nos permitiremos una leve ironía— podríamos imaginar que no se habría producido la situación que refleja la *Carta VII*, porque Dión no habría necesitado tener a su lado a Platón para aprender de él, habiéndole bastado con la lectura de sus obras. El sentido de los diálogos socráticos encaja bien en el panorama general trazado aquí, cumpliendo una función protréptica: pretender producir perplejidad, no establecer conocimientos, sino animar a una disposición anímica capaz de problematizarse lo real. Sin embargo, conforme avanza la producción de Platón, el panorama se complica profundamente. Platón roza una y otra vez contenidos filosóficos, transmite información, si no de los aspectos más elevados de lo real, sí de realidades que al menos no son objeto de ἄλλα μαθήματα. En consecuencia, si entendiéramos que la prescripción de no poner por escrito los principios de lo real obliga a una desvaloración del valor filosófico de los *diálogos*, nos encontraríamos ante una grave dificultad. Pero la aplicación de la reserva platónica frente a la escritura debería estar guiada por los motivos que la sustentan, limitándose sólo a aquellos contenidos que, por el esfuerzo y los conocimientos previos que requieren, sólo unos pocos

86 Es la tesis que desarrolla ampliamente Szlezák en *Platone e la scrittura della filosofia*.

pueden entender, y cuya presentación constituiría una profanación inútil. La declaración de la *Carta VII* afirma así algo que concuerda con lo que sabemos de Platón, que por encima de las ideas estableció una compleja doctrina de los principios de lo real que no aparece en los *Diálogos*. Ello no obsta, sino que fomenta la convicción de que la debilidad del lenguaje no es insuperable, porque es posible para el que conoce la cosa usar las palabras como imágenes adecuadas de lo que es. Puesto que la *Carta VII* ventila la cuestión de un discurso sobre lo más elevado, la perspectiva obliga allí a un visión negativa de lo escrito. Pero no es menos cierto que lo escrito tiene un valor positivo en Platón. En el *Fedro* se decía que lo escrito es sólo útil para recordar al que ya sabe, e indudablemente, el sentido de esta expresión es más positivo de lo que a primera vista pudiera parecer en boca del defensor de la doctrina de la reminiscencia⁸⁷. El lenguaje escrito es un medio más débil que la palabra viva para llegar al conocimiento. Pero las naturalezas dispuestas a la filosofía, y con capacidad para ello pueden, a través de un discurso apropiado, que enfatice los problemas, que le incite a pensar, llegar por sí mismas, en la medida de lo posible, al conocimiento de lo que es. Platón, sin embargo, desestima esa capacidad cuando se trata de hablar de los principios más elevados de lo real, y no evalúa en la *Carta VII*, cuando se trata del conocimiento de los principios, lo escrito más que en un aspecto negativo, y correspondientemente, los *Diálogos* no se ocupan nunca de desarrollar los tramos más elevados de la escala del saber.

Negar hoy por hoy la existencia de las Doctrinas no Escritas es simplemente querer cerrar los ojos ante una evidencia. Tanto más, cuanto que su existencia no atenta contra la importancia de los *Diálogos*, que no dejan de ser lo más próximo a la actividad oral de Platón de que disponemos. Sea cual fuere el valor que a éstos les confiriera Platón, lo cierto es que legó a la posteridad una de las obras filosóficas más profundas e influyentes de la cultura occidental. La presencia de las ἄγραφα δόγματα nos previene, eso sí, de la tentación de ver en los *Diálogos* de Platón una serie de indagaciones sin término, así como revela la necesidad de estudiarlos en su contexto, y de reinterpretarlos en un marco que, incluyéndola, va más allá de la legítima y fructífera, pero parcial, perspectiva de la relación forma-contenido. Pone sobre la mesa la evidencia de que Platón era un pensador bastante más parecido a lo que muchos han creído a sus antecesores presocráticos, que se planteaba en sus términos la pregunta por el ἀρχή y que en esa línea apostó por una metafísica dualista, en cuyos principios creyó encontrar el fundamento de la totalidad de lo real. Platón queda así mejor integrado en el contexto de sus seguidores en la Academia, y se entiende mejor la relación con Aristóteles.

JUAN DE DIOS BARES
Departamento de Filosofía
Av. de Blasco Ibáñez, 21
E-46010 VALENCIA

87 K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, p. 94.