

¿Qué significa “acudir en ayuda del *logos*”? Estructura y finalidad de los diálogos platónicos

Thomas A. Szlezák

Eberhard-Karls-Universität Tübingen

El concepto central de la crítica de la escritura (*Fedro* 274b-278e) es βοηθεῖν τῷ λόγῳ. Numerosos pasajes de los diálogos mismos muestran lo que ello significa: no una justificación del primer *logos* por medio de más argumentos en el mismo nivel (como sostiene aún Vlastos), sino el recurso decidido a argumentos de un nivel superior que nos acerquen al ἀρχή. Que el filósofo platónico sea siempre capaz de acudir verbalmente en ayuda del *logos* escrito, mostrándolo así inferior (278bc), implica que él no expresa toda su filosofía en la escritura, sino que reserva para el habla lo que le es “más valioso” (su τιμιώτερον).

*

“What does ‘Coming to the Aid of *Logos*’ mean? Structure and Aim of the Platonic Dialogues”. The central concept of the critique of writing (*Phaedrus* 274b278e) is βοηθεῖν τῷ λόγῳ. Many passages of the dialogues themselves show what this means: not a justification of the first *logos* by means of additional arguments on the same level (as Vlastos ascertains), but a deliberate recourse to higher-leveled arguments that may bring us closer to the ἀρχή. That the Platonic philosopher be always capable of coming to the aid of the written *logos* orally, thus revealing it as inferior (278bc), implies that he does not express all of his philosophy in writing, but that he guards what is “more valuable” (his τιμιώτερον) for speech.

La crítica de Platón a la escritura en las últimas páginas del *Fedro* (274b-278e) forma parte hoy en día del conjunto de los textos filosóficos más conocidos de la antigüedad. Menos conocido, en cambio, es que este texto gira en torno a un concepto que permite describir la estructura de los diálogos platónicos, así como también caracterizar el fin que el mismo Platón se propuso alcanzar en su actividad literario-filosófica. Este concepto es el de βοηθεῖν τῷ λόγῳ, “acudir en ayuda del *logos*”¹.

Para demostrar que la “ayuda” para el *logos* realmente tiene la función de un concepto clave es necesario que tengamos presentes los momentos conceptuales más importantes de la crítica de la escritura.

I. La finalidad de la crítica

Para Platón se trata de la “pertinencia” o “conveniencia” de la escritura (εὐπρέπεια γραφῆς, 247b6). Inmediatamente después de mencionar este último e importante tema del diálogo quedan claras dos cosas (274b9-c3). En primer lugar, el discurso y la acción respecto de los *logoi* han de ser valorados teniendo en cuenta si “le agradan al dios” (274b9-c4). Esto significa que la “pertinencia” del trato con los *logoi* no se ha de determinar siguiendo las opiniones comunes (ἀνθρώπινα δοξάσματα, 274c3), sino que debe orientarse por la cosa misma, por la “verdad” sobre cualquier cosa². Pues esto verdadero es a lo que tiende la filosofía; su aspiración, en cambio, está orientada hacia las cosas “divinas” del “lugar supraceleste”³. El trato práctico y teórico del hombre con los *logoi* será “agradable al dios” si es conforme a las cosas “divinas” a las que el dios les debe su divinidad (πρὸς οἷσπερ θεός ὢν θεῖός ἐστιν, 249c6). La idea, introducida por la

¹ En el *Fedro* aparece cinco veces la expresión bajo la forma βοηθεῖν (βοηθῆσαι, ἀμύνασθαι, ἀμύναι) αὐτῷ ο αὐτοῖς (275e5, 276a6, c9, 277a1, 278c5), en la que αὐτῷ (αὐτοῖς) siempre se refiere a λόγος (λόγοι); de ahí que en el texto se haya escogido la forma más clara βοηθεῖν τῷ λόγῳ, que Platón usa en otros diálogos (*Protágoras* 341d8: τῷ σουτοῦ λόγῳ βοηθεῖν; *Fedón* 88e: ἐβοήθει τῷ λόγῳ, *Leyes* 891a6-7: βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις).

² Cf. τὸ ἀληθὲς ἐκάστων περί, 277b5.

³ El “ser verdadero” que el alma contempla en el ὑπερουράνιος τόπος (*Fedro* 247c ss.) también se denomina simplemente τὸ θεῖον (249d1); otros pasajes en los que se habla de la “divinidad” del ámbito de las ideas son, por ejemplo, *República* 611e, *Fedón* 80a, *Teeteto* 176e.

crítica de la escritura, de que los *logoi* deben agradar al dios tiene una correspondencia al final: quien conoce y realiza el justo uso del *logos* ha de recibir un nombre que no sólo lo distingue del dios, el único que es sabio (σοφός), sino que ante todo lo vincula con él. Este nombre es el de φιλό-σοφος (278c4-d6).

En segundo lugar, es de notar que la pregunta por la pertinencia (conveniencia) de la escritura (γραφή, 274b6) debe ser examinada en el marco de lo que agrada al dios, al hablar y al hacer los “discursos” (λόγων περί πράττων ἢ λέγων, 274b4), es decir, no únicamente en los discursos *escritos*. Que de este modo Platón intenta ampliar el tema (y que no se trata simplemente de una elipse fácil de añadir), lo demuestra primero, y como veremos de inmediato, el argumento del párrafo siguiente, y, a continuación, una reformulación recapituladora del tema de la “conveniencia”: la pregunta es –la leemos en 277d1-2– en qué condiciones es el uso de los *logoi* “bello” o “vergonzoso”⁴.

La finalidad de la crítica de la escritura resulta ser, entonces, el deseo de Platón de asignarle a la redacción de escritos, como una acción concerniente a los *logoi*⁵, su lugar en el contexto del trato con los *logoi* en general; la orientación para esta importante definición está dada por la esfera de lo divino, el ámbito de las ideas (de donde el hombre recibe en general la posibilidad de hablar o pensar, 266b4-5).

II. División y desarrollo conceptual de la crítica a la escritura

Esta meta la alcanza Platón en tres pasos dobles, al final de cada uno de los cuales aparece la expresión βοηθεῖν τῷ λόγῳ.

En primer lugar presenta una historia sobre la invención de la escritura (1a) y una interpretación de la historia (1b), después un símil sobre el uso que de los *logoi* hace el que sabe (2a) y, una vez más, la interpretación del símil (2b); sigue, en tercer lugar, un resumen de los resultados respecto de la calidad artística y la conveniencia de los “discursos” (3a) que, por último, desemboca en la exhortación dirigida a Fedro de que comunique a Lisias los conocimientos adquiridos, en particular, la distinción entre el filósofo y el no-filósofo, teniendo en cuenta su relación con la escritura (3b).

⁴ Fedro 277d1-2: τί δ' αὐτὸ περὶ τοῦ καλὸν καὶ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγου λέγειν τε καὶ γράφειν.

⁵ Cf. 274b9-10: λόγων περί πράττων.

Los tres momentos que, con la ayuda del concepto de $\beta\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, presentan la vitalidad, la fundamentación dialéctica y la fecundidad del contenido, así como la mayor seriedad y el mayor rango de los discursos orales del filósofo en comparación con sus discursos escritos, se desarrollan, en detalle, de la siguiente manera:

1a) La historia sobre la invención de la escritura por el dios egipcio Theuth, nos cuenta sobre las grandes expectativas que despierta la escritura en el inventor y sobre el rechazo de su optimismo por parte del rey Thamus: la escritura no hará más sabios a los hombres, sino que sólo provocará en ellos la apariencia de sabiduría (274c5-275b2). 1b) El análisis confirma el escepticismo del rey: sería errado esperar algo claro y seguro de una exposición escrita. Lo escrito no puede escoger sus destinatarios, ni responder preguntas, ni defenderse ante posibles ataques, pues no cuenta con otra fuente de ayuda que la de su autor. No puede, entonces, todo aquello que sí puede ofrecer el *logos* “mejor y más capaz”, el “*logos* viviente y animado” que escribe oralmente el que sabe “en el alma del aprendiz” (275b3-276a9).

2a) Como un labrador inteligente que no plantará en un jardín de Adonis aquellas semillas de las que espera recibir un producto, así tampoco el dialéctico le confiará en serio su semilla a la escritura, que no está en condiciones de ayudarse a sí misma (276b1-c10). 2b) Puede sí volverse hacia la escritura como en un juego, con el propósito de procurar ayuda de memorias tanto para sí mismo como para los demás. Mas su arte dialéctico lo desarrollará seriamente en el diálogo con un interlocutor que él mismo ha escogido y en cuya alma “planta” *logoi* capaces de ayudarse a sí mismos y a él (el “plantador”) y que, además, no dejan de producir frutos (276d1-277a5)⁶.

3a) El tercer paso doble se remonta a un punto anterior a la crítica de la escritura al recapitular el resultado de la sección precedente: conforme a las reglas del arte sólo puede ser un *logos* basado en el conocimiento dialéctico, esto es, en el conocimiento de las Ideas de las cosas de las que trata, tanto como en el conocimiento del alma a la que se dirige. A continuación se resumen los resultados alcanzados en la crítica de la escritura: digno de gran seriedad es entre todos los tipos de *logoi* escritos

⁶ El tránsito del símil a la explicación es fluido (se podría hacer comenzar la sección 2b desde 276c7). Se puede reconocer la misma estructura que en el primer paso doble: a un paso narrativo o metafórico le sigue una explicación conceptual.

y orales sólo aquel *logos* oral que el dialéctico escribe en el alma del aprendiz; sólo en este caso surge algo claro y perfecto; lo escrito, en cambio, sirve a lo más como ayuda para la memoria del que ya sabe (277a6-278b6). 3b) Fedro debe entonces comunicarle a Lisias el siguiente resultado: un autor ha de ser llamado φιλόσοφος sólo si, al redactar su escrito, conoce la verdad sobre su objeto y dispone de la capacidad de ayudarse (εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκεν ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, 278c4-5). Un filósofo semejante puede demostrar –cuando, en el *elenchos*, él mismo acude oralmente (λέγων αὐτός, c6) en ayuda de su escrito– que cuanto ha escrito es de menor valor (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, c6-7), pues él dispone de algo de mayor valor que lo que ha puesto por escrito. Quien no dispone de algo semejante (ὁ μὴ ἔχων τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν, d8-9) es solamente un poeta o compositor de discursos o legislador (278b7-e4).

III. Algunas observaciones al texto

No cabe duda de que la incapacidad de ayudarse a sí misma constituye el defecto cardinal de la escritura. Ello concierne a la escritura (γραφῆ) como tal, es decir, necesariamente a todo lo que es transmitido por escrito. Incluso los *logoi* escritos del filósofo o dialéctico son ἀδύνατοι αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν (276c8), razón por la cual él personalmente tiene que acudir en su ayuda (λέγων αὐτός, 278c6).

El uso repetido de βοηθεῖν αὐτῷ (sc. τῷ λόγῳ), a manera de *leitmotiv*, en las tres secciones 1b, 2a, b y 3b aclara sucesivamente este concepto en los puntos siguientes:

1. la ayuda sólo puede darse oralmente;
2. la ayuda está vinculada a la elección personal del interlocutor (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, 276c6) y a la posibilidad de guardar silencio (276a6-7: ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ);
3. la ayuda está ligada al “saber”: sólo el *logos* de “el que sabe” puede ayudarse (276a8); sólo el εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει es al mismo tiempo el ἔχων βοηθεῖν (278c4-5); el “saber” aquí en cuestión es el saber articulado mediante el método de la *dihairesis*, el saber del dialéctico que “planta” μετ’ ἐπιστήμης y “escribe en el alma”, μετ’ ἐπιστήμης pues él es el δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχων (276c3);
4. mientras que el *logos* que ayuda es siempre oral, el *logos* al que se ayuda puede ser oral (1b, 2b) o escrito; “el que sabe”, que en 3b, precisamente en cuanto βοηθός de su escrito, se muestra como filósofo, le es conocido al lector desde las secciones anteriores como aquel que trae

consigo la capacidad del βοηθεῖν desde el ámbito al cual está abocado con seriedad⁷;

5. los *logoi* que ayudan conducen, por último, a la *eudaimonía* accesible para el hombre (277a).

Sobre la base de los puntos 3-5 no hay por qué asombrarse de que para Platón el filósofo es alguien que en el curso del *elenchos* oral recurre a τιμώτερα, a cosas de mayor valor, y que mediante esa ayuda está en condición de hacer ver que sus exposiciones escritas son φαῦλα. Pues, teniendo en cuenta el fuerte énfasis puesto en la diferencia entre “juego” y “seriedad” y la clara conexión entre ayuda oral y dialéctica (que, en efecto, es la única que cuenta con la capacidad de hacer accesible la verdad), más bien sería asombroso que lo contrario fuera verdad, es decir que los escritos redactados por “juego” fueran del mismo valor (ὁμοίως τίμια) que la ayuda fundamentada dialécticamente, de la cual dependen por principio los escritos y que es la única de la cual cabe esperar algo “claro y seguro”, algo “evidente y acabado”⁸.

La creciente claridad en la elaboración del concepto de βοηθεῖν en su vinculación con la oralidad, la dialéctica y el concepto de τιμώτερα culmina finalmente, en el último párrafo, en que la capacidad de ayuda puede servir para la definición del filósofo. El filósofo es, entre los hombres, el más próximo al dios, pues su capacidad de acudir en ayuda del *logos* lo lleva a alcanzar la *eudaimonía* accesible a los hombres. Toda explicación del βοηθεῖν τῷ λόγῳ que no preste atención al indisoluble vínculo de este concepto con el concepto *platónico* de filosofía, ha de ser considerado como insuficiente.

IV. La explicación de Gregory Vlastos

De gran influencia ha sido la explicación de Gregory Vlastos⁹. Para él, el platónico βοηθεῖν τῷ λόγῳ no es otra cosa que lo que hace todo autor hoy en día cuando se ve confrontado con críticas por parte de sus lectores (u oyentes). Él intenta “to vindicate [his] statements against stupid or malicious misunderstanding, to refute sophistical objections to them, to reinforce them

⁷ El intento de G.J. de Vries, “Helping the Writings”, en: *Museum Helveticum*, 36 (1979), p. 61, de distinguir dos tipos de ayuda no encuentra apoyo en el texto.

⁸ 275c6: σαφές καὶ βέβαιον; 278a4: ἐναργές καὶ τέλειον.

⁹ En: *Gnomon*, 35 (1963), pp. 652-655 (reimpresión en: *Platonic Studies* (1973), pp. 394-398; las siguientes citas de Vlastos mencionan primero la página en *Gnomon* 35, y luego la página de la reimpresión).

by showing how they follow from strong premises or have illuminating implications" (653/395). Esta defensa tiene lugar mediante una discusión, y precisamente esta actividad (*activity*, 654/395), la discusión dialéctica, sería aquello τιμώτερα¹⁰ que, según Platón, caracteriza al filósofo. τιμώτερα no se referiría al contenido de los argumentos que ofrecen ayuda (653/396), pues si admitiéramos esto, el filósofo tendría, según Platón, "two sets of objects" (654/397), uno para el libro, otro para la discusión, lo que sería absurdo. El mero concepto de ayuda excluye que quien acude en ayuda cambie de objeto, por ejemplo, pasando a "a more exalted topic, like metaphysics: if [a man] had been writing about politics, he would be expected to go into an elenchus concerning politics" (653/396; cursivas de Vlastos). Por lo demás, la posición que Vlastos ve expresada en la crítica de la escritura, a saber, "the vast methodological superiority of oral to written discourse claimed by Plato", es, según su propio juicio, "probably false"¹¹.

La explicación de Vlastos tiene la gran ventaja de corresponder totalmente a nuestra experiencia, a nuestro "common sense".

Pero incluso nuestro "common sense" oral debería considerar como una provocación el que el modo de defensa antes mencionado sea concebido por Platón como un τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι. Lo que Vlastos describe se podría expresar mejor en griego mediante una paráfrasis de lo contrario, más o menos de la siguiente manera: τὰ γεγραμμένα καλῶς συγκείμενα ἀποδειξαι. ¿Por qué habría Platón de describir la *activity* de la discusión como τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν, en lugar de, por ejemplo, τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράψειν; ¿Se puede comparar con sensatez una actividad (la discusión) con el *producto* de otra actividad (lo escrito como producto de la escritura)?

Y si uno se ha admirado ya suficientemente de las singularidades lingüísticas que tiene que asumir esta explicación, y pasa entonces a preguntarse por el asunto mismo en cuestión, entonces habrá de constatar con asombro que la defensa tal y como la describe Vlastos, lejos de ser una característica distintiva del dialéctico platónico, en realidad puede ser llevada a cabo por cualquier autor más o menos hábil.

En fin, ¿por qué habríamos de atribuirle a Platón, sin necesidad, una concepción de la oralidad que nosotros mismos clasificamos como "probably false"? En este caso se requiere de una exégesis lingüísticamente satisfacto-

¹⁰ Cf. "more valuable", *ibid.*

¹¹ *Ibid.*

ria y convincente en cuanto al contenido.

A pesar de su evidente deficiencia, la ingenua explicación del “common sense” presentada por Vlastos, ha sido expresamente defendida recientemente por E. Heitsch¹². Afortunadamente, Heitsch formula expresamente lo que en Vlastos sólo era implícito: el βοηθεῖν τῷ λόγῳ requerido por Platón también puede ser realizado por autores de cualquier género (oradores, poetas, legisladores) que no conocen la filosofía platónica de las Ideas, ya que sólo se requiere de una “actitud” no dogmática respecto del propio libro, mas no el conocimiento de “objetos de cierto género”¹³. Una segunda precisión concierne a la fundamentación de las propias opiniones sobre la “ayuda”: mientras que Vlastos sólo dice que el autor demuestra oralmente cómo sus expresiones escritas “follow from so strong premises”, Heitsch vincula, y en ello no le falta razón, esta aportación ulterior de explicaciones con la expresión τιμιώτερα: del φιλόσοφος se espera que “encuentre argumentos mejores que lo que él ha puesto por escrito”, él debe poder “decir otras y mejores cosas”¹⁴. De esta manera, los τιμιώτερα se ven relacionados con el contenido de la ayuda y se abandona la equiparación hecha por Vlastos con la actividad de la discusión. Pero entonces surge, sin ser notada por Heitsch, una dificultad que ya estaba presente en Vlastos: el autor que merece el nombre de φιλόσοφος debe, cuando escribe, ser, por un lado, el εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει y el ἔχων βοηθεῖν¹⁵; por otro, su ayuda saca a la luz “algo diferente y mejor” que lo escrito. En este punto se vuelve inevitable la pregunta acerca de cómo se relaciona la capacidad de ayuda originariamente presente con aquellas “otras y mejores” cosas que ahora salen a la luz. Dicho de otro modo: ¿en qué condiciones puede un autor *saber*¹⁶, al escribir, que ha de contar con algo “mejor” que lo

¹² Heitsch, E., *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart: F. Steiner, 1987, pp. 26-50.

¹³ *Ibid.* p. 47. cf. p. 49. Un juicio semejante al de Heitsch emite en este punto Ferrari, G.R.F., *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 205ss.

¹⁴ *Ibid.* p. 48.

¹⁵ La estructura gramatical de 278c4-7 no admite otra interpretación: los participios εἰδῶς, ἔχων, ἰὼν y el adjetivo δυνατός se encuentran en una relación de simultaneidad con el predicado συνέθηκεν, de la frase condicional introducida por εἰ. Esto sale bien a la luz en las traducciones de F. Schleiermacher (1804), L. Robin (1933), C.J. Rowe (1986). También Heitsch parece reconocerlo, cf. la cita en la nota 16.

¹⁶ Heitsch, E., o.c., p. 49: cuando un autor de filosofía se expresa por escrito, “*sabe* entonces que... como autor... *puede* y debe mejorar su texto” (las cursivas son mías).

escrito, para fundamentarlo, cuando tenga que enfrentarse al *elenchos*? Evitar responder a esta pregunta, como lo hace Heitsch, significa, en definitiva, no tomar en serio la crítica a la escritura.

V. Método filológico en lugar de intuición

Si queremos avanzar en este punto, tenemos que abandonar la ingenua confianza de Vlastos en la identidad de nuestra experiencia con la de Platón. En lugar de insistir sobre la (supuesta) evidencia de lo dicho, debemos orientarnos por los métodos seguros para la determinación del significado de las palabras. Si un término es oscuro o motivo de controversias, el método filológico recomienda siempre seguir los pasos siguientes: en primer lugar ha de investigarse el término en sus conexiones con otros conceptos del mismo texto; en segundo lugar, hay que buscar otros testimonios del empleo del término por el mismo autor sin dejar de prestar atención a sinónimos manifiestos, como por ejemplo, *ἐπικουρεῖν* como sinónimo de *βοηθεῖν*. (Únicamente cuando no hay paralelos o cuando no implican ninguna claridad, se puede, en tercer lugar, intentar aclarar las cosas en base al uso del término en otros autores.)

Nosotros ya hemos dado el primer paso (arriba en el punto III e indirectamente en el punto IV, mediante la crítica a Vlastos); ello nos dio como resultado que la "ayuda" en el sentido platónico es algo que está estrechamente ligado al conocimiento de la filosofía de las Ideas y que, por esa razón, sólo puede ser otorgada por el dialéctico (platónico) en la medida en que es el *εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει*. A lo cual sólo hay que añadir que la conexión de la denominación *φιλόσοφος* con la capacidad de conocer las Ideas y con la posibilidad de alcanzar la *eudaimonía* no es nueva en el contexto del *Fedro*, sino que, antes bien, constituye un punto central del gran discurso sobre el Eros (247c ss., particularmente claro en 248d, 249c, 250b-c).

En adelante, podemos, por tanto, concentrarnos en el segundo paso, la búsqueda de paralelos y sinónimos platónicos. (Puesto que hay muchos de ellos y ya que conducen a un resultado claro, no es necesario el recurso a otros autores¹⁷).

¹⁷ Vlastos no ha hecho ninguna contribución digna de mención a ninguno de estos dos pasos. Heitsch reconoce claramente el significado del primer paso, pero su desarrollo es bastante incompleto; es extraño que rechace el segundo paso, que es tan importante como el primero (o.c., p. 4), mientras que menciona algunos paralelos de otros autores, paralelos de poca importancia y hasta poco apropiados; cf. mi reseña en: *Gnomon*, 60 (1988), pp. 390-398, en especial pp. 392ss., 396ss.

VI. Tres ejemplos de βοήθεια platónica

a) En el *Fedón*, a las objeciones de Simmias y Cebes a la inmortalidad del alma (84c-88b), les sigue una interrupción del diálogo narrado. Tal cosa tiene siempre en Platón la función de poner un gran énfasis en lo que sigue. Equécrates quiere escuchar de Fedón cómo reaccionó Sócrates a la crisis del diálogo provocada por los amigos tebanos, si estaba molesto o si πρώως ἐβοήθει τῷ λόγῳ, καὶ ἱκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς (88d9-e3). Equécrates pregunta, entonces, por el aspecto humano y argumentativo de la reacción de Sócrates. Fedón refiere a continuación cómo Sócrates, en ambos casos, se comporta de un modo digno de admiración. Su βοηθεῖν τῷ λόγῳ es capaz de satisfacer a los críticos, lo cual, en una segunda interrupción del diálogo –interrupción que sirve, naturalmente, para acentuar la primera–, se comenta con aprobación (102a). Para refutar la objeción de Cebes, Sócrates deja de lado (desde 96a) provisionalmente el tema del “alma” y pasa a exponer una teoría comprehensiva del fundamento de la generación y la corrupción (ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεῦσθαι, 95e9-96a1); esta teoría conduce, como sabemos, a la exposición de la hipótesis de las Ideas (99d-f ss.), a partir de la cual puede explicarse el problema del alma como un caso especial cuasi subordinado (105b ss.).

Como características de esta parte del diálogo podemos establecer las siguientes:

1. El exitoso βοηθεῖν τῷ λόγῳ es llevado a cabo por la figura principal del diálogo (por supuesto que no por Simmias o Cebes).

2. Con el fin de ayudar a su primer *logos* (sobre el alma), Sócrates habla primero sobre otro tema (las Ideas, etc.). Cambia provisionalmente de tema (sin perder de vista, no obstante, el tema general de la “inmortalidad” del alma).

3. Este nuevo tema concierne a un teorema de mayor alcance y que nos aproxima al conocimiento de los primeros principios. El procedimiento de las hipótesis prescribe un ascenso sucesivo hasta llegar a un ἱκανόν, que evidentemente ha de ser entendido como ἀρχή (101d-e, cf. 107b). En la medida en que el *logos* que acude en ayuda posibilita el acceso a un conocimiento más amplio y mejor, se justifica hablar de una teoría “de mayor valor”.

b) En el segundo libro de la *República* leemos primero un ataque de Glaucón y Adimanto a la justicia, que Sócrates había defendido exitosamente en el primer libro. Sócrates es exhortado a ayudar a la justicia (y de ese modo, por supuesto, a su primer *logos* en favor de la justicia), lo cual él

reconoce como su deber. La expresión βοηθεῖν aparece en este contexto nada menos que cinco veces¹⁸. La “ayuda” que Sócrates aporta a la justicia, comprende toda la argumentación hasta el libro X. Para desarrollar una teoría de la justicia, cambia primero el objeto inmediato del discurso y habla sobre el mejor Estado y sobre el alma; nuevamente, para defender su concepción del Estado, habla sobre la diferencia entre Idea y cosa singular, sobre la naturaleza y la educación del filósofo, y, en el marco del discurso sobre el último tema, habla sobre el “más sublime objeto de estudio” (μέγιστον μάθημα) en general, la Idea del Bien, que es el “principio de todo”. La ayuda de la justicia constituye, por tanto, un ascenso gradual¹⁹, que si bien no nos lleva hasta el conocimiento de la ἀρχή (cuyo τί ἐστίν no es tomado en consideración: 506d-e), cuando menos nos acerca a él. El Bien mismo es lo de mayor valía (μειζόνως τιμητέον τήν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις, 509a4-5; cf. b9), de suerte que las exposiciones que tienden hacia esta meta habrían de ser rectamente designadas como τιμιώτερα en comparación con las teorías y argumentos que apuntan a algo de menor valía²⁰.

c) La mayor semejanza con la ayuda de Sócrates a la justicia en la *República* se encuentra en la ayuda del ateniense a la ley contra la impiedad en las *Leyes*. Ya la apelación casi idéntica a un deber de ayuda entendido en sentido religioso²¹, muestra suficientemente que ambos pasajes hablan de lo mismo. El ateniense anticipa la crítica desde una perspectiva atea a la recién formulada ley. Esta ley, como todas las leyes, es dada a conocer por escrito a los ciudadanos del nuevo Estado cretense (891a); pero, en este caso, el autor ha preparado desde ya sus argumentos en la conversación oral con Clinias y Megilo, argumentos con los cuales ha de defender aquello que ha puesto por escrito. No se trata de una defensa jurídico-política con la que tendría naturalmente que contar cualquier legislador, incluso el que no es filósofo. Antes bien, el conductor del diálogo se resiste a comenzar con los ἐπαμύνοντες λόγοι²², pues éstos harían inevitable “salir del marco de la legislación”, νομοθεσίας ἐκτός βαίνειν,

¹⁸ *República* II, 362d9; 368b4, b7, c1, c5.

¹⁹ Cf. 445c5: ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου.

²⁰ Cf. *infra* nota 26.

²¹ *Leyes* X, 891a5-7; *República* II, 368b7-c1: οὐδὲ ὄσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις; δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὄσιον ἢ παραγενόμενον δικαιοσύνη κακηγορουμένη ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν.

²² Como en el ascenso a la “ayuda” en el segundo libro de la *República* (cf. *supra*, nota 18), aquí también se encuentra una cantidad de expresiones para referirse a la ayuda, 890d4: ἐπικουρον γίγνεσθαι (cf. *República* 368c3: ἐπικουρεῖν), 891a5-7 (texto *supra* nota 21), 891b3-4: ἐπαμύνοντες λόγοι, 891b4-6: νόμοις... βοηθεῖν.

891d7. En efecto, durante el desarrollo de su ayuda, el ateniense abandona el nivel usual y el tema del que se viene hablando, y examina, con el propósito de asegurar una base estable para la ley contra la impiedad, el concepto del movimiento, la automoción del alma, la prioridad del alma respecto del cuerpo, el papel del bien y del mal en el cosmos y la conducción del Todo por parte de los dioses (891b-899c).

Como la *República*, también las *Leyes* confirman todas las características de la ayuda que hemos constatado a propósito del *Fedón*. Más aún, este texto dice con claridad ejemplar que la ayuda platónica no se ha de alcanzar “de ninguna otra manera” (μηδ’ αμῆ ἑτέρως) sino mediante un ἐκτὸς βαίνειν, es decir, por medio de un cambio de tema (891d-e1), y que este procedimiento nos lleva más cerca de los πρώτα τῶν πάντων (891c2-3 y e5-6).

La βοήθεια platónica es, en consecuencia, el procedimiento seguido por el conductor del diálogo (el representante del tipo del dialéctico) que consiste en defender su *logos* sometido a crítica abandonando provisionalmente el tema en cuestión y avanzando por la vía conducente al conocimiento de las ἀρχαί, con el propósito de hallar en teoremas “de un nivel superior” una base estable para su *logos* originario.

VII. La situación de la βοήθεια se presenta siempre de igual modo. Algunos sinónimos del βοηθεῖν τῷ λόγῳ

Además de βοηθεῖν (αὐτῷ ο τῷ λόγῳ ο τοῖς λόγοις), como expresiones platónicas de la ayuda, tenemos también el ἀμύνειν/ἀμύνασθαι (cf. ἐπαμύνοντες λόγοι) y ἐπικουρεῖν ο ἐπικουρον γίγνεσθαι²³. Teniendo en cuenta el rechazo de Platón a una terminología fija²⁴, desde ya es de esperar que haya modificado aún más este concepto clave de su crítica a la escritura. Para encontrar otros sinónimos se debe partir siempre de la misma *situación* básica: se formula un *logos* (“el alma es inmortal”; “la justicia es mejor que la injusticia”), se exponen los primeros argumentos a su favor, pero el πατήρ τοῦ λόγου es sometido al *elenchos*, esto es, se le exige mostrar, mediante la remisión de su *logos* a sus fundamentos más profundos, que es un φιλόσοφος.

Es importante el hecho de que, según el *Fedro* 278c-d, los *filósofos* y los *no-filósofos* han de juzgarse en base a este tipo de *elenchos*. Es de esperar, por

²³ Cf. *supra* notas 1, 18, 21 y 22.

²⁴ Cf. *Cármides* 163d, *Menón* 87b-c, *República* 533e.

consiguiente, que en los diálogos se someter al *elenchos* a tipos completamente distintos de hombres, pero que sólo uno de ellos, el dialéctico, logre superarlo. También es importante que el dialéctico esté en condiciones de transmitir la capacidad de acudir en ayuda (*Fedro* 276e ss.); un maestro que no esté en condiciones de hacerlo, será considerado por eso mismo como no-filósofo.

Este es el caso de Gorgias, cuyo discípulo Polo quiere “rectificar” el logos del maestro después de la crítica de Sócrates (*Gorgias* 452a2). Fracasa en su intento, al igual que Calicles después, pues su maestro no es φιλόσοφος en el sentido de Platón, y, en consecuencia, no puede enseñar el ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον (esto es: βοηθεῖν τῷ λόγῳ)²⁵.

La situación en el *Hippias Mayor* es un poco menos clara, pues está recubierta de una extrema ironía. Sócrates quiere presentar a Hippias como un maestro superior del cual él quiere aprender, para así, después de una supuesta derrota en el diálogo con una tercera y anónima persona, poder “volver a empezar la discusión” (286d7: ἀναμαχοῦμενος τὸν λόγον). Lo que Hippias pone a disposición para el reinicio del diálogo, es considerado por Sócrates (irónicamente) como una ayuda (ὅτι μοι δοκεῖς... βοηθεῖν, 291e5). En realidad, la tercera y anónima persona no es más que una máscara transparente para la voz interior de Sócrates²⁶ que, de ese modo, en este diálogo resulta siendo el vencedor, no en última instancia por su tratamiento de temas más vastos en el excursus que sigue al ataque de Hippias, 300b ss.

La más aguda ironía es la que caracteriza también al breve diálogo con Hippias. Presa de un “ataque” (κατηβολή, *Hippias Menor* 372e1), Sócrates defiende una tesis moral insostenible, de la cual, sin embargo, quisiera ser “curado” por Hippias. La exhortación μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου (372e6-7), no significa otra cosa en el contexto situacional del diálogo, más que βοηθήσον τῷ σαυτοῦ λόγῳ, pues Hippias ha sostenido la concepción ética justa; si además pudiera fundamentarla más a fondo, también podría “curar” a Sócrates de su “ataque”; pero Hippias no es *philosophos*, y, por eso, no está en condiciones de “curar” ni de ofrecerle “ayuda” alguna a su *logos*.

La exaltación irónica del adversario es llevada al extremo en el *Eutidemo*. Ambos erísticos, Eutidemo y Dionisodoro, son llamados en ayuda

²⁵ Del mismo modo, Protágoras –para nosotros un filósofo importante– no era *philosophos* para Platón, por lo cual la pregunta decisiva: εἰ οἶός τ' ἔση σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν (*Prot.* 341d8), recibe, en el curso del diálogo, una respuesta en general negativa.

²⁶ Cf. especialmente *Hi. Mai.* 304d.

“como los dioscuros” (293a2). Su benéfica intervención sería perfectamente comparable con la esperada “curación del alma” por parte de Hipias. Puesto que Sócrates eleva sarcásticamente a los erísticos al nivel de los ayudantes Cástor y Pólux, no habla ya de “ayuda”, sino de “salvación”: δεόμενος τοῖν ξένοιιν... σῶσαι ἡμᾶς... ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου (293a1-3, ≈ δεόμενος βοηθῆσαι τῷ λόγῳ ἡμῶν)²⁷. Se pide, pues, a los erísticos que acudan en ayuda de un *logos extraño*: ello también pertenece a la capacidad del dialéctico (en tanto lo permita el *logos* que requiere ayuda), como lo muestran los diálogos *Cratilo* y *Teeteto*. Sócrates defiende aquí por un tiempo la posición de Cratilo (allí presente) y de Teeteto (representado por su discípulo Teodoro); pero, de modo característico, él mismo tiene que asumir la ayuda de los otros dos, aunque esta ayuda no lleva en última instancia muy lejos: sólo la posición propia de la filosofía de las Ideas es capaz de resistir a cualquier *elenchos*. La ayuda en el sentido de Platón no es una cuestión de veracidad intelectual, sino de la perspectiva ontológica correcta.

La idea expuesta de manera cómica en el *Hipias Mayor* y consistente en que un Sócrates que se muestra inferior en el diálogo busca instrucción por parte de un hombre “más sabio”, la configuró Platón nuevamente en el *Banquete*, aunque prescindiendo esta vez de los rasgos cómicos. Sócrates, que supuestamente se hallaba atrapado en los mismos errores que Agatón (201e), le pide a la sabia Diotima que le enseñe algo sobre el *eros*. Esta vez no le falla la esperanza. Sólo que, al igual que el anónimo tercero en el *Hipias*, Diotima, la vidente de Mantinea, también es una figura literaria y ficticia. Así pues, sigue siendo Sócrates el que conduce la discusión. Y de manera inequívoca, en su discurso de Diotima, va más allá del marco del diálogo sobre *eros*, y trata cosas de una mayor importancia filosófica que conducen a una proximidad mayor al conocimiento de la ἀρχή. Tenemos suficiente ya de situaciones paralelas y de expresiones sinónimas²⁸. Con ello debe haber quedado claro que el concep-

²⁷ Las numerosas y sorprendentemente estrechas semejanzas entre las caricaturas del filósofo en el *Eutidemo* y la imagen del filósofo de la crítica de la escritura he intentado interpretarlas en: “Sokrates’ Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons ‘Euthydemus’”, en: *Antike und Abendland*, 26 (1980), pp. 75-89. La reserva del saber que Sócrates irónicamente atribuye a Eutidemo es puesta en práctica por él mismo, tal como lo demuestran las alusiones a la doctrina de la anámnesis y al concepto de dialéctica.

²⁸ Más material y análisis detallados se encuentran en *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den früheren und mittleren Dialogen*, Berlín/Nueva York: W. de Gruyter, 1985 (versión italiana: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán: Vita e Pensiero, 1989²). (Citados en lo que sigue como PSP o PSF respectivamente.)

to βοηθεῖν τῷ λόγῳ designa a aquel principio estructural del diálogo platónico que consiste en una ascensión del nivel de fundamentación que apunta en dirección hacia una fundamentación última basada en la ἀρχή.

VIII. Sobre el significado de τίμιον

τίμιον es para Platón ante todo la Idea del Bien mismo²⁹. Pero el conocimiento también tiene parte en el rango propio del Bien³⁰, y ello, naturalmente, en la medida en que está orientado hacia el principio. En general, el conocimiento es, según *Menón* 98a7, de un rango superior a la recta opinión (τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης), puesto que sujeta a causas lo que hay de recto en la opinión. La fundamentación última tiene que provenir de la ἀρχή πάντων; pero el ascenso hasta ésta es gradual, de una hipótesis a otra hipótesis “superior” (ἄνωθεν) hasta llegar a lo ἀνυπόθετον (*Fedón* 101d-e, *República* 511b). La fundamentación en general “de alto rango” debe, por su parte, crecer gradualmente en rango, si consigue sujetar el conocimiento a cuestiones inmediatamente cercanas a la ἀρχή, inmediatas en el sentido de cosas “que están adscritas al principio” (τῶν ἐκείνης ἐχομένων, *República* 511b8). τιμιώτερα ἔχειν significa entonces para el dialéctico tanto como estar en condición de fundamentar una exposición dada, de suerte que la “sujeción” mediante fundamentos escoge un punto de referencia superior en la serie de las hipótesis³¹.

Que el comparativo τιμιώτερα indique una comparación respecto de

²⁹ *República* 508e2-509a4 (ver el texto *supra*), b9: πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (sc. τοῦ ἀγαθοῦ). En el *Fedro* mismo son τίμια las Ideas en conjunto: 250b2; compárese con este pasaje el *Político* 285e4: τοῖς μεγίστοις οὐσι καὶ τιμιωτάτοις (con lo cual se refiere a τὰ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, 286a5-6).

³⁰ *República* 508e2-509a4.

³¹ La concepción platónica según la cual el rango de un saber depende del rango de su objeto –concepción que, como es sabido, es el fundamento de la doctrina de las Ideas, cf. *República* 474b-480a– es conservada por Aristóteles en *De an.* A1, 402a1-2: τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἶδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἐτέραν ἐτέρας ἢ κἢτ' ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι...; en *Met.* A2, 983a5-7: ἡ γὰρ θειοτάτη (sc. ἐπιστήμη) καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ... εἴ τις τῶν θείων εἶη; en *Met.* E1, 1026a21: καὶ τὴν τιμιωτάτην (sc. φιλοσοφίαν) δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι; cf. *De part. an.* 644b32: τιμιότης τοῦ γνωρίζειν (del conocimiento de las τίμια οὐσίαι καὶ θεῖαι, b25). Sobre el uso de τίμιον, τιμιότης y términos semejantes en Platón, Aristóteles, Filipo de Opus, Espeusipo y Teofrasto, cf. mi trabajo “Von der τιμή der Götter zur τιμιότης des Prinzips” en: Graf, F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale* (Festschrift für Walter Burkert), Stuttgart: B.G. Teubner, 1988, pp. 420-439.

la importancia del contenido, se entiende claramente en el contexto del *Fedro*. Tanto antes como después de la crítica de la escritura se comparan los *logoi* entre sí, en primer lugar, en cuanto al aspecto del contenido. Fedro exhorta a Sócrates a superar el discurso de Lisias mediante un discurso sobre el mismo tema, que, no obstante, debe contener *πλείονος ἄξια* (235b5, 236b2, cf. *βελτίω* 235d6), exigencia que corresponde a la superioridad del contenido del primer discurso socrático sobre el *eros*. (Que el segundo discurso de Sócrates contiene *πλείονος ἄξια* en relación a los dos discursos que le preceden, es algo que no requiere ser demostrado). En la profecía relativa a la carrera de Isócrates se dice que sus *logoi* actuales no le serán suficientes en el futuro y que tendrá que dedicarse *ἐπὶ μείζω*, “a cosas mayores” (279a8); a esto le corresponde el desarrollo de Isócrates desde logógrafo hasta autor de escritos de teoría de la educación y escritos políticos. En todos estos casos podría haberse introducido el comparativo *τιμιώτερα*, como, a la inversa, en 278d8 también podría figurar *τὸν μὴ ἔχοντα πλείονος ἄξια (ο μείζω)*³².

IX. *¿Puede el logos escrito ayudarse a sí mismo? La teoría del diálogo de los siglos XIX y XX*

Después de que el significado de *βοηθεῖν τῷ λόγῳ* ha quedado claro en el contexto de la crítica de la escritura y de algunos ejemplos tomados de otros diálogos, podemos pasar a examinar la concepción, bastante difundida, de que el diálogo escrito por Platón está en condiciones de ayudarse a sí mismo y que, en consecuencia, así ha sido concebido por el autor.

Ante todo, hay que constatar que no existe una afirmación explícita de Platón en este sentido. Platón le niega por principio a la escritura (*γραφῆ*) la capacidad de ayudarse a sí misma, y no hace jamás en lugar alguno –aunque en las siete páginas en que se desarrolla la crítica de la escritura habría tenido espacio suficiente para ello– la más mínima alusión a que haya un tipo especial de *logos* escrito al cual no se pueda aplicar esa crítica. Hoy en día, en cambio, se excluye a los diálogos como objetos de la crítica sobre la base de los motivos siguientes:

“El diálogo es la única forma del libro que parece superar al libro mismo” (Friedländer)³³. En cuanto imitaciones de los diálogos, las obras

³² Cf. *PSP*, p. 28ss. (*PSF*, p. 78ss.).

³³ Friedländer, P., *Platon*, Berlín/Nueva York: W. de Gruyter, 1964³, vol. I, p. 177.

de Platón hacen uso de una comunicación indirecta; ésta puede simultáneamente operar a diversos niveles de comprensión. El lector inadecuado para la filosofía sólo reconoce un sentido superficial y, por ende, nunca accederá al sentido profundo y presente al mismo tiempo; en esa medida, el diálogo puede guardar silencio ante él. Esto querría decir que este libro “escoge” a sus destinatarios, pues sólo se apela al lector que entiende. Una relectura permite descubrir niveles más profundos del diálogo, de manera que éste también puede “responder” a preguntas, y de ninguna manera dice siempre lo mismo. Por último, el diálogo puede “ayudarse” o “defenderse”, de un lado, en cuanto “oculta” su sentido más profundo (gracias a lo cual éste no puede ser objeto de un ataque), de otro, porque da “nuevas respuestas”³⁴.

En conjunto, esta teoría pretende hacer del diálogo platónico una forma de escritura que, a diferencia de todas las otras, puede regular activamente el tipo de recepción al establecer un “diálogo” entre lector y texto.

X. Origen y peculiaridad de la teoría moderna del diálogo

El fundador de esta teoría, Friedrich Schleiermacher, ha formulado con sorprendente franqueza el postulado fundamental: Platón debe “haber buscado hacer a la enseñanza escrita tan semejante como fuera posible a aquella (sc. la enseñanza oral), lo cual también tiene que haberle resultado”³⁵. Pero precisamente esto, que la escritura pueda alguna vez contribuir a la transmisión del conocimiento del mismo modo que el diálogo, es discutido enfáticamente por Platón en el *Fedro*. A Schleiermacher no le costó mucho esfuerzo interpretar este diálogo: lo consideraba como la primera obra de Platón y explicó sus reparos respecto de la escritura como mera inseguridad del joven autor, que, por lo demás, habría de superar

³⁴ El esquema arriba expuesto pretende establecer los puntos más importantes de una concepción del diálogo cuyo núcleo es aceptado hoy en día por la mayoría de los intérpretes de Platón (en la medida en que se expresan sobre la cuestión del estatuto literario y filosófico del diálogo en general). Aquí no podemos tratar los matices y diferentes acentos que hay al interior de la concepción común. Algunos de los representantes de esta teoría del diálogo son nombrados luego, en las notas 37 y 38.

³⁵ Schleiermacher, F. (traductor), *Platons Werke*, II, Berlín: Realschulbuchhandlung, 1804 (1855), p. 15H. Ver allí “Einleitung”, pp. 5-36 (Reimpresión de la “Einleitung”, en: Gaiser, K. (ed.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim: Georg Olms, 1969, pp. 1-32).

muy pronto³⁶. La cronología de Schleiermacher ha sido hoy en día abandonada, pero la teoría del diálogo que en ella se basa se ha vuelto autónoma y se ha difundido con diversas variantes. En la literatura platónica europea, en especial la alemana, se encuentra desde hace ya generaciones como en su casa³⁷; recientemente parece haber sido redescubierta en el mundo de habla inglesa³⁸.

Aquí no podemos desarrollar un análisis de los presupuestos hermenéuticos, políticos y filosóficos que se han introducido irreflexivamente en el modelo de Schleiermacher³⁹. Baste con la constatación de que lo escrito, que para Platón es pasivo e incapaz de dar nuevas respuestas, ha sido posible en su metamorfosis moderna como libro-diálogo "activo" en el que se desarrolla un "diálogo" con el lector, gracias a modos de hablar metafóricos. Que, en efecto, el diálogo "guarde silencio" ante quien es incapaz de com-

³⁶ *Platons, Werke* II, o.c., p. 52 (Introducción al *Fedro*): la "subvaluación de la escritura" debería entenderse "als Begeisterung von seiner (sc. Sokrates) Lehrart, welcher in Schriften ähnlich zu werden Platon damals noch vezweifelte, es aber hernach noch lernte, und nicht damit endigte, an eine so weitgehende Unmittelbarkeit der Philosophie zu glauben".

³⁷ Exposiciones representativas de la *communis opinio* han sido hechas por Friedländer, P. (cf. *supra* nota 33) o Gundert, H., *Der platonische Dialog*, Heidelberg: C. Winter, 1968; también en: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam: B.R. Grüner, 1971; entre los trabajos recientes en esta tradición cabría mencionar: Ebert, Th., *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlín/Nueva York: W. de Gruyter, 1974; Heitsch, E., "Platons Dialoge und Platons Leser. Zum Problem einer Platon-Interpretation", en: *Rheinisches Museum*, 131 (1988), pp. 216-238; tampoco el tratamiento algo superficial de una parte de la crítica de la escritura por parte de Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 13ss., es ajena a esta corriente.

³⁸ Importancia significativa tuvo la traducción al inglés de la obra de Friedländer sobre Platón (1958/1969) y, ante todo, la recepción literal de la concepción del diálogo de H. Gundert en: Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 64-65. Pero ya antes que Guthrie, Leo Strauss y sus discípulos habían defendido la teoría romántica del diálogo (Strauss, L., *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964, p. 50ss.; Rosen, S., *Plato's Symposium*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1969, p. XVIIIss.; recientemente, cf. "Platonic Hermeneutics: On the Interpretation of a Platonic Dialogue", en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1 (1985), pp. 271-288). La herencia de Schleiermacher es continuada entre otros por Burger, R., *Plato's Phaedrus. A Defense of a Platonic Art of Writing*, Alabama: University of Alabama Press, 1980; Griswold, Ch. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1986.

³⁹ Un tratamiento comprensivo de la hermenéutica de Schleiermacher se puede encontrar en Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán: Vita e pensiero, 1982, pp. 31-149 (hay traducción al castellano: *Platón y los fundamentos de la metafisi-*

prender, no es más que una metáfora del hecho banal de que no todo lector entiende todo; que el diálogo ofrezca “nuevas respuestas” a toda nueva lectura, es una metáfora del desarrollo normal de una interpretación basada en un estudio continuo. En fin, que el diálogo pueda ayudarse a sí mismo, es una expresión poética de la opinión del intérprete A, según el cual la objeción del intérprete B no acierta en lo esencial, o de que el diálogo ya contiene, en realidad, la respuesta a esta objeción.

Estas atractivas metáforas provocan dos preguntas: a) ¿qué se alcanza mediante la interpretación metafórica? b) ¿qué ha motivado a los intérpretes a refugiarse en las metáforas?

a) En todo caso, la interpretación metafórica no alcanza lo que de ella se esperaba. La opinión común es que únicamente el diálogo debe quedar excluido de la crítica de la escritura⁴⁰. Mas, una vez que se acepta la comprensión metafórica, es fácil ver que muchas otras formas de exposición escrita “escogen ellas mismas a sus lectores”, ya que “guardan silencio” ante lectores no apropiados, y que sus respuestas a las preguntas planteadas “no siempre dicen lo mismo”. ¿Quién querría negarles estas cualidades (metafóricas) a la lírica de Hölderlin, a las novelas de Dostoyevski o de Umberto Eco, a la novela de Longo, a los dramas de Eurípides o a la profunda obra histórica de Heródoto?⁴¹. Todos los autores que produzcan este tipo particular de obra escrita “activa” se convertirían de un solo golpe en filósofos, y toda la crítica de la escritura perdería su sentido crítico ya que habría más excepciones que casos a los cuales ésta sería aplicable.

b) Nada en el texto indica que Platón hable, en verdad, metafóricamente en la crítica de la escritura. Tampoco se presenta ningún problema real que pudiera constreñirnos a equiparar, en contra del sentido de la

ca. Caracas: Monte Avila, 1996H; cf. *Areté bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg: Carl Winter, 1959, pp. 17ss., 382-385, 481ss.). Schleiermacher fue persistentemente influido por su amigo Friedrich Schlegel; al respecto cf. Krämer, H., “Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung”, en: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (1988), pp. 583-621; (traducción castellana en: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, pp. 317-358). Una exposición y crítica de la teoría moderna del diálogo (con referencia a la bibliografía reciente hasta 1980) he presentado en *PSP, Anhang I*, pp. 331-375 (*PSF*, pp. 423-462).

⁴⁰ Cf. *supra* p. 106, la cita de Friedländer.

⁴¹ Algunos intérpretes de literatura han descrito con razón a una serie de autores recurriendo a conceptos que la moderna interpretación de Platón quisiera reservar para el diálogo platónico. He reunido algunas referencias en *PSP*, nota 40 (con algunos ejemplos complementarios: *PSF*, p. 448, nota 40).

crítica de Platón, al diálogo escrito con la palabra hablada. Ya en Schleiermacher, el motivo de su equiparación era el miedo a tener, por el contrario, que admitir una filosofía esotérica de Platón, aunque, tal como hoy en día aún suele suceder⁴², él entendía lo “esotérico” de un modo grotesco. Además, pensaba –y esto también ha sido repetido varias veces en tiempos recientes– que existía una contradicción entre la “condena” de la escritura y su actividad como autor de obras escritas⁴³. Consecuentemente, un lado de la contradicción (la “condena”) no debía ser tomada en serio y, por ende, tenía que ser eliminada. Pero Platón no “condena” la escritura, sino determina su valor como comparativamente menor⁴⁴.

XI. La posición de Schleiermacher debe ser juzgada sobre la base de una confrontación con el texto de Platón

Una vez que desaparezcan los motivos para la interpretación metafórica, también quedará claro que los modelos del βοηθεῖν τῷ λόγῳ presentados por Platón en los diálogos, excluyen, por su parte, el refugio en las metáforas. La *mimesis* dialógica del βοηθεῖν muestra claramente que la “ayuda” no puede ser un nivel oculto de sentido del *logos* originario, sino que tiene que consistir en un segundo *logos* independiente que examina el mismo tema recurriendo a otros temas, pero que en todo caso lo hace con nuevos y más avanzados medios de pensamiento. La hipótesis de las Ideas es la *nueva* respuesta con la que Sócrates acu-

⁴² El intento totalmente fallido de una “kritische Sichtung” de los conceptos “esotérico/exotérico” por parte de Schleiermacher (cf. “Einleitung”, o.c., p. 11ss.) lo he descrito en PSP, pp. 364-370 (PSF, pp. 452-457). Hoy en día aún se sigue equiparando (con frecuencia, con mala fe) “esotérico” con “doctrina secreta”; sobre la diferencia cf. *infra* y PSP, pp. 400-405 (PSF, pp. 484-488).

⁴³ Schleiermacher, F., “Einleitung”, o.c., p. 15. En todo caso, Schleiermacher no cuenta aquí con una contradicción sino más bien con una tensión entre el juicio y el comportamiento de Platón; sin embargo, puesto que él pretende resolver la tensión atenuando el juicio negativo, su posición no es tan distante de la de M.M. Mackenzie, que diagnostica una “antinomy” en Platón (cf. *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 28 (1982), pp. 64-76) y la de Griswold, que ve en la crítica de la escritura un intento de “prohibir” la puesta por escrito de la filosofía, lo cual Platón, como autor, no habría podido pensar (“Style and Philosophy; The Case of Plato’s Dialogues”, en: *The Monist*, 63 (1980), pp. 530-546 (“prohibit”)). Cf. Heitsch, E., “Platons Dialoge und Platons Leser. Zum Problem einer Platon-Interpretation”, o.c., p. 216: el comportamiento de Platón parecería “cuando menos inconsecuente”.

⁴⁴ Cf. Rowe, C.J., “The Argument and Structure of Plato’s Phaedrus”, en: PCPS, 32 (1986), p. 144ss.

de en ayuda de su *logos* sobre la inmortalidad del alma (*Fedón* 88e) para superar las dudas de Cebes. Ninguna lectura de las pruebas de la inmortalidad del alma, por más refinada que fuere, podría obtener, basándose únicamente en ellas, el contenido del *Fedón* 95b-107b como su nivel oculto y más profundo. Por cierto que tiene sentido decir que la prueba basada en el parentesco del alma con lo νοητόν (78b-80b) tiene como supuesto la concepción de este νοητόν como mundo inteligible. No tendría sentido, en cambio, afirmar que el teorema presupuesto puede ser obtenido, en su concreción conceptual y en su fundamentación filosófica, por el “lector capaz de comprender” en base a la prueba misma, como su “comunicación indirecta”, pues si así fuera, Platón habría podido perfectamente renunciar a la comunicación de la ayuda con la que Sócrates acude en ayuda de su *logos*. Del mismo modo, la afirmación en el libro I de la *República* de que la justicia es mejor para el justo mismo y que, en el gobierno justo, ésta es puesta en práctica en interés de los gobernados y no de los gobernantes (*República* 342e, 346e, 349b-354a), presupone la teoría del Estado y del alma de los libros II-IV y el concepto de filosofía de los libros V-VII (pues sólo el filósofo platónico puede ejercer el poder sin contar con un interés propio)⁴⁵; por eso puede ofrecerse estos teoremas como “ayuda” para la justicia (y para la concepción socrática de la misma). Mas sería imposible que un lector del libro primero pueda elucidar la riqueza conceptual de los libros II-VII –los que sirven de ayuda– como su “nivel más profundo de sentido” que constituiría una “nueva respuesta” a una nueva lectura.

XII. El βοηθεῖν oral y los pasajes de omisión

Hablando él mismo, λέγων αὐτός (*Fedro* 278c6), puede el *philosophos* ayudar a su escrito en el *elenchos*: no hay ninguna razón para no tomar literalmente esta frase de Sócrates. El contexto de la crítica de la escritura pone en claro que este desarrollo oral de la argumentación no se puede referir a la continuación normal del discurso al mismo nivel, cosa que cualquiera puede poner en práctica; pues el único capaz de ofrecer esta ayuda es el εἰδώς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, el filósofo de las Ideas o el dialéctico en sentido platónico⁴⁶; y gracias a la

⁴⁵ Compárese la anticipación del gobierno de los filósofos en el libro I, 347a-d.

⁴⁶ Cf. *supra* pp. 95-96 y 99 (el concepto del φιλόσοφος del discurso sobre el eros).

filosofía de las Ideas es capaz de introducir τιμιώτερα para la ayuda, lo cual está muy bien ilustrado por los diálogos: así como la tesis de la inmortalidad del alma se apoya y funda en la hipótesis de las Ideas como lo τιμιώτερον que está detrás suyo y le ofrece ayuda, y tal como la tesis de la “utilidad” de la justicia se asienta en las teorías del Estado y del alma, tanto como en la filosofía de las Ideas y en la teoría del bien, así también el filósofo platónico debe poder fundamentar cada uno de sus escritos mediante la exposición oral de teorías que nos acercan más a la ἀρχή (lo τίμιον propiamente dicho) que lo escrito, que, por su parte, requiere de una ulterior explicación.

La tesis de que los diálogos escritos explican lo que se quiere decir con βοηθεῖν, podría ser considerada contradictoria: la “ayuda” es *ex hypothesi* oral, no escrita. La contradicción desaparece cuando uno se pone en claro que los diálogos únicamente ofrecen modelos escritos, ilustraciones miméticas del procedimiento en cuestión. El diálogo escrito como εἶδωλον (*Fedro* 276a9) del discurso vivo es él mismo un libro que, a su vez, requiere de ayuda. Pero, ¿acaso no surge la amenaza de un *regressus in infinitum*? La ayuda al diálogo A produce el diálogo B, la ayuda a B produce C, y así sin fin⁴⁷. Esta objeción olvida que si bien el filósofo, según la crítica de la escritura, es capaz de ayudarse y está en condiciones de hacerlo (δυνατός ο ἔχων βοηθεῖν, 278c), no obstante, no está en la obligación de hacerlo en todos los casos: él precisamente tiene la libertad del λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖ, de hablar y guardar silencio ante quienes se debe hablar o callar (276a6).

Esta cualidad del filósofo –que es esencial para la concepción platónica de la transmisión de conocimiento– se halla regularmente representada en los diálogos: el conductor del diálogo restringe una y otra vez el alcance filosófico del diálogo haciendo referencia a otras preguntas que son esenciales para el presente diálogo, pero que, no obstante, no han de ser tratadas en ese momento. La concepción platónica de la transmisión de conocimiento no es, por consiguiente, contradictoria: un juicio “claro y seguro” sólo puede ser producido por el filosofar oral con un interlocutor buscado personalmente y considerado apropiado. No obstante, el dialéctico puede servirse también de lo escrito. Sólo que al escribir, además de aquello que pone por escrito, debe disponer también de los teoremas de mayor alcance que le permiten ofrecer una fundamentación más profunda y que, como

⁴⁷ G.J. de Vries (“Helping the Writings”, o.c., p. 61) temía un regreso al infinito.

ayuda requerida, no deben formar parte del *logos* recién puesto por escrito, sino que, antes bien, en caso de necesidad, capacitan al filósofo para “mostrar que lo escrito es algo de menor valor”. Pero si, dado el caso, ha de dar la ayuda para la cual está provisto, ello depende de su libre decisión: a diferencia del libro, que puede ser leído por cualquiera aun en contra de la voluntad del autor, no se puede obligar al filósofo a λέγειν οἷς μὴ δεῖ⁴⁸.

En este sentido, cualquier diálogo de Platón alude, en los llamados pasajes de omisión, a τιμώτερα de los que se dispone, y, en este sentido, Sócrates rechaza lo más amigablemente posible la “fuerza” de los hermanos Glaucón y Adimanto que quieren obligarlo a decir algo más sobre el bien y la dialéctica: συχνά γε ἀπολείπω (*República* 509c7), οἶμαι καὶ πολὺ (sc. παραλείψω) (509c9), y ante todo 533a1: οὐκέτ', ὧ φίλε Γλαύκων, οἷος τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν⁴⁹.

XIII. Lo que la crítica de la escritura quiere realmente decir

Ahora podemos volver al punto clave de la crítica de la escritura⁵⁰: ¿En qué condiciones puede un autor saber que ha de estar siempre en condiciones de superar su escrito desde el punto de vista del contenido?

Sólo a condición de que no ponga desde el comienzo por escrito lo que él tiene a disposición. Que todos los escritos de Platón satisfacen esta condición sólo se podría negar si se eliminaran todos los pasajes de omisión que él usa regularmente y con cuidado. Una vez más tenemos que preguntar por qué Platón limita conscientemente el alcance filosófico de sus *logoi* escri-

⁴⁸ Cf. *Fedro* 275e3.

⁴⁹ La continuación del καὶ πολὺ arriba citado dice así: ὅμως δέ, ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω 509b9-10. Aquí muestra el ὅμως que la constatación que se acaba de hacer de que Sócrates va a dejar “mucho” (de lado), no es eliminada por la sucesiva afirmación de que no omitirá voluntariamente “lo que en este momento sea posible”: la promesa de algo completo sigue estando sujeta a una limitación. El sentido de esta limitación resulta del pasaje 435c-d en vinculación ante todo con 533a (ver el texto *supra*): la pregunta por el bien, tan rica en presupuestos, no puede ser tratada adecuadamente con los métodos empleados en el diálogo (435d) y, sobre todo, ante oyentes que no cuentan más que con una comprensión filosófica limitada (507a2 y especialmente 533a1), razón por la cual Sócrates guarda silencio sobre la esencia (τί ἐστίν) del bien (506d-e) y la imagen más precisa de la dialéctica. Cf. PSP, pp. 303-325 (PSF, pp. 390-414). Los numerosos pasajes de omisión de la *República* sólo pueden ser entendidos en su relación entre sí y en su relación con la acción del diálogo; el análisis usual que los considera aisladamente (cf. Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, o.c., p. 48) yerra necesariamente su sentido.

⁵⁰ Cf. *supra* pp. 97-98.

tos. ¿Tenía que ocultar una filosofía secreta? Por supuesto que no. Pero su escepticismo respecto de las posibilidades de la escritura como medio de adquisición de conocimiento, que hemos podido captar tan claramente en la crítica de la escritura, lo llevó a la convicción de que hay cosas que si bien no son de ningún modo secretas (ἀπόρρητα), sería insensato comunicarlas antes de tiempo a oyentes o lectores insuficientemente preparados, y, por eso, tienen que ser omitidas; a estas cosas las llamó ἀπόρρητα.

La distinción entre ἀπόρρητα y ἀπρόρρητα es de central importancia para comprender la posición de Platón respecto de la escritura. Por más simple que sea la distinción, muchas veces no ha sido comprendida: desde la época de Schleiermacher se polemiza con fervor en contra de ἀπόρρητα y se olvida que Platón ha reconocido la existencia de ἀπρόρρητα en un pasaje importante y que, de todos modos, ἀπρόρρητα y ἀπόρρητα tienen en común su exclusión de su difusión escrita. Al final del esbozo de la polis cretense, el "ateniense" dice sobre los destinatarios, el plan cronológico y el contenido de la instrucción del consejo superior (*Leyes* 968e2-5): πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπρόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων⁵¹.

Tal como las *Leyes* nos acercan, pero no nos introducen en estas cosas decisivas, así también la obra escrita de Platón en su conjunto pretende acercarnos a la filosofía oral de los principios, de cuya comunicación escrita –y esto quiere decir necesariamente prematura– a personas insuficientemente preparadas, Platón no esperaba nada positivo.

(Traducido del alemán por Raúl Gutiérrez)

⁵¹ "No sería exacto decir que es tema vedado todo lo referente a esto, pero sí que no se dan explicaciones de antemano porque la discusión previa no aclararía nada de lo dicho." (Platón, *Leyes*, 968e2-5, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960, p. 270). (*N. del T.*)