



La Hermenéutica edificante en los estudios sobre Platón: El filósofo-artista¹.

Simón Royo Hernández

Platón Leyes 816e-817c: “Porque si quiere ser una persona inteligente, no es posible conocer lo serio sin lo cómico, como tampoco, en general, ninguna otra cosa sin su contraria; pero, en cambio, lo que no puede hacer quien haya de tener la más mínima participación en la virtud son las dos cosas a la vez (...). Queden, pues, así establecidas de palabra y de hecho todas las diversiones tendentes a la risa que generalmente llamamos comedias. Y en cuanto a nuestros poetas serios, como suele llamarse a los que se ocupan de la tragedia, supongamos que alguna vez hay algunos de ellos que vengan a interrogarnos del modo siguiente poco más o menos: «¿Podemos, oh, extranjeros, visitar vuestra ciudad y territorio trayendo y llevando poesías, o no podemos, o qué habéis decidido hacer con todas estas cosas». Pues bien, ¿cual sería ante esto nuestra recta respuesta a tan divinos personajes? A mí me parece que la siguiente: «Nosotros mismos –diríamos– somos, ¡oh, los mejores de los extranjeros!, autores en lo que cabe de la más bella y también de la más noble tragedia, pues todo nuestro sistema político (*politeía*) consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, que es lo que decimos nosotros que es en realidad la más bella tragedia. Poetas, pues, sois vosotros, pero también nosotros somos autores de lo mismo y competidores y antagonistas vuestros en el más bello drama, que es el único que por naturaleza puede representar, según esperamos nosotros, una ley verdadera (*nomos alethés*)»”.

1. La sabiduría secreta de Platón (âgrapha dogmatá)

La posición que interpreta la filosofía de Platón desde el punto de vista edificante, niega que exista un Sistema Filosófico en este filósofo, ni que haya habido un paso del mito al logos que culminase en su armazón teórica. Para los estudiosos de esta línea de comprensión Platón era un artista-filósofo, un pensador más próximo a la literatura que a las matemáticas y como cuenta la tradición, de joven deseaba ser escritor de tragedias pero su encuentro con Sócrates lo encaminó definitivamente hacia la filosofía.

Ésta forma de leer y entender a Platón procede de Schleiermacher, fundador de la corriente de pensamiento que hoy se denomina Hermenéutica, filólogo, filósofo, teólogo y célebre traductor de Platón a principios del siglo XIX. La reyerta entre los eruditos en la filología neotestamentaria, entre el moderno criticismo racionalista y las intuiciones estéticas de los exegetas románticos de las Sagradas Escrituras, se trasladaría pronto a la filología clásica. El problema de Jesús de Nazaret llevaba aparejada la cuestión homérica y, más adelante, la de Sócrates. Tradiciones orales tardíamente puestas por escrito y no autores individuales parecerían responder al enigma de Homero, Sócrates y Jesús.

Se debe precisamente a esas polémicas y a Schleiermacher la idea de una “doble filosofía” en Platón, exotérica y esotérica, hasta llegar a nuestros días en que

¹ Sobre la dicotomía de interpretaciones que se presenta puede consultarse con provecho: *Sobre la distinción de Richard Rorty entre filosofía sistemática y filosofía edificante*: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo50.pdf>

detentadores actuales de esta corriente² consideran que los diálogos de Platón no eran más que los cinco cursos divulgados públicamente que habilitaban para poder acceder a la enseñanza oral del propio Platón y que, esas enseñanzas, más elevadas, permanecerían desconocidas para la posteridad.

De las enseñanzas orales³ y secretas de Platón habría ciertos vestigios en los diálogos publicados y podrían rastrearse en obras posteriores de sus discípulos, entre los escritos de un alumno que pasó 20 años en su Academia, Aristóteles⁴, que terminaría por levantar su propia escuela, el Liceo. Contrariamente a Platón, del que se conservan sus diálogos exotéricos, todos los diálogos de Aristóteles desaparecieron, y lo que tenemos conservado de él son sus apuntes o los apuntes de sus alumnos de las clases orales esotéricas que se impartieron en su escuela.

Contra la tesis de la doctrina no escrita de Platón y la reserva del saber socrático expuesta y defendida, con diferencias, por investigadores como Cornford, Szlezák y Tovar⁵, entre otros, vemos por ejemplo en el *Crátilo* que Sócrates, al igual que en numerosas ocasiones, no se guarda su saber, burlándose con ironía del secretismo y las conversaciones privadas sino que investiga en compañía, sin saber de antemano a dónde va a llevarle la investigación⁶. La Filosofía desde esta óptica no

² Friedrich Schleiermacher *Hermeneutica y criticismo* (1838); 1. Friedrich Schleiermacher *Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Hrsg. v. M. Frank. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 211). 2. Friedrich Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism, And Other Writings*. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Véase también: Giovanni Reale *Platón y la búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder, 2001. Y G.Reale *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1985, pág.11: "es imposible entender el pensamiento aristotélico si no se parte del acontecimiento fundamental de su vida, o sea, de los 20 años transcurridos en la Academia, en la escuela de Platón".

Sobre Aristóteles puede decirse biográficamente que "su padre de nombre Nicómaco –poco después será el nombre del hijo del propio Aristóteles- era médico y servía en la corte de los reyes de Macedonia. De hecho era médico personal de Anitas II, padre a su vez del gran Filipo. Es verdad que el padre de Aristóteles murió pronto en relación con el hijo, el chiquillo tenía dos o tres años cuando murió, pero la primera infancia de Aristóteles -y este es un dato de gran interés, como ahora voy a señalar- se mueve en la comunidad de los Asclepiados, es decir, en la comunidad de los médicos; los médicos forman una comunidad esotérica, una comunidad secreta, con sus propios ritos, sus propios dioses y que atesora sus conocimientos sin exponerlos públicamente porque son fruto de unas *technai*, de unas técnicas que son aprendidas en el sentido de una cofradía religiosa" (Quintín Racionero *Curso sobre Aristóteles de 1993*. Materiales transcritos).

³ Claude Lévi-Strauss *Tristes trópicos*. (1ªed.1955) Ed.Paidós Barcelona 2ªedición española 1992. Capítulo 28: «Lección de escritura». El fenómeno de los escribas en un colectivo analfabeto que los utiliza, va ligado a una posición de poder, tanto que el mismo individuo reúne con frecuencia las funciones de escriba y usurero dentro del colectivo; como en las aldeas de las colinas de Chittagong en el Pakistán, de las que habla Lévi-Strauss, donde el escriba usurero es, *doblemente, quien domina a los otros*.

⁴ "Platón debió haber tenido una doble filosofía –la externa, que se funda en los escritos existentes (a lo que Schleiermacher denomina tradición exotérica), y la secreta (la tradición esotérica)" (Edited by Jacqueline Mariña *The Cambridge Companion to Schleiermacher*. Julia A.Lamm. 5: «The art of interpreting Plato», p.94. *Cambridge University Press. New York 2005*).

⁵ F.M.Cornford *La filosofía no escrita*. Ed.Ariel. Barcelona 1994. Thomas A. Szlezák *Leer a Platón*. Ed. Alianza Universidad. Madrid 1997. Antonio Tovar *Un libro sobre Platón*, cap.I, pág.13: "Los venideros dudarán de que en los escritos de Platón esté lo más esencial de su pensamiento. Si él consideraba juego la actividad de escribir, ¿cómo no iba a ser algo más que escritor? ¿Cómo no iba a dejar un *lógos* vivo, una especie de llameante verdad, irreductible a la escritura, que fuera su más auténtico testamento?".

⁶ Platón *Crátilo* 413a y Crát.391a-b.

es un sistema geoméricamente ordenado de conceptos, sino una forma de vida⁷, que concierne, determina y vincula a los hombres que la profesan en su forma de pensar y de actuar. En la época de Platón, la Academia y las demás escuelas filosóficas surgían como sectas alternativas, en pugna con las escuelas sofísticas y los cultos religiosos ligados o no ligados a los poetas; todas estas agrupaciones pretendían obtener el papel de ser las educadoras de Grecia, las detentadoras de la *paideia*. Un poder afortunadamente plural.

2. El paso de la oralidad a la escritura

En la épica arcaica de la más antigua Grecia el poeta relata una serie de gestas a las que atribuye valor histórico (veracidad) por haberlas presenciado en persona o por haber recibido inspiración de un dios, casi siempre la Musa⁸, con las que pretende procurar el deleite, la piedad y la educación. Su recitación constituía para la nobleza una forma de levantar el ánimo y recrearse⁹, y para el pueblo, un modelo a seguir. Como dice E. A. Havelock en expresión afortunada Homero fue la *Enciclopedia tribal* de los griegos, un “arquetipo épico de la palabra preservada por medios orales” que “se componía de un compendio de materia a recordar, de tradiciones a mantener y de *paideia* que transmitir¹⁰”. Homero era la Biblia de los griegos.

El aedo (poeta) de la Grecia arcaica es un poeta iletrado que improvisa sus poemas acompañado de un instrumento de cuerda. No repite de memoria un texto

⁷ Pierre Hadot *Philosophy as a way of life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell. Massachusetts, 1999. Part IV. 11. «Philosophy as a way of life», pág.265: “Thus, philosophy was a way of life, both in its exercise and effort to achieve wisdom, and in its goal, wisdom itself. For real wisdom does not merely cause us to know: it makes us “be” in a different way. Both the grandeur and the paradox of ancient philosophy are that it was, at one and the same time, conscious of the fact that wisdom is inaccessible, and convinced of the necessity of pursuing spiritual progress”. Hadot. Ibid. Part II. 3. «Spiritual Exercises», pág.96: “For Plato, training for death is a spiritual exercise which consists in changing one’s point of view. We are to change from a vision of things dominated by individual passions to a representation of the world governed by the universality and objectivity of thought”. Pierre Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pág.52, nota 1: “En la filosofía platónica no se trata de pensar la muerte sino de practicar un ejercicio de la muerte que es de hecho un ejercicio de vida” [...] y pág. 300: “La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, la filosofía moderna se presenta ante todo como una construcción de un lenguaje reservado a los especialistas”. Muchos siglos después de Platón el filósofo Ludwig Wittgenstein se verá forzado a declarar que: (Tractatus Logico-Philosophicus 4.112): “La filosofía no es una doctrina sino una actividad”. Una praxis que en sus *Investigaciones Filosóficas* se alejará de la «clarificación lógica de los pensamientos» y se presentará como un peculiar «juego de lenguaje».

Noticia que encajaría bastante con el siguiente encadenamiento de fragmentos de Heráclito: “Común es a todos el pensar” (Heráclito B 113 DK). “Pues bien han de ser de muy muchas cosas investigadores los hombres aspirantes a sabiduría” (Heráclito B 35 DK). “Ello es, en fin, que la erudición (*polimathés*) no enseña (*didasko*) la inteligencia (*nous*): que se lo habría enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y a Hecateo” (Heráclito B 40 DK).

Además, se entiende, que la filosofía como forma de vida exigiría excelencias (*aretai*) corporales, intelectuales y sociales. La completa separación de alma y cuerpo que aparece en el *Fedón* no volverá a aparecer en la obra platónica: “No mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos [...]. Así, debe cuidar el cuerpo, el alma y sus partes imitando al universo” (*Timeo* 88 b7-d1).

⁸ Homero *Odisea*, VIII, 488ss; (*Ilíada*, II, 484ss; Od. XII 189ss; Hesíodo *Teogonía* 22ss).

⁹ Homero *Ilíada* IX, 185ss.

¹⁰ Eric A. Havelock *Prefacio a Platón*. Ed. Visor. Madrid 1994, pág.59.

aprendido, como los poetas posteriores, como Ión de Efeso, por ejemplo, el interlocutor de Sócrates en el diálogo platónico que lleva tal nombre, sino que domina ciertas técnicas tradicionales de improvisación (*sistemas formularios*¹¹) que le permiten componer poemas sin ayuda de la escritura. Ión ruega la inspiración para recordar lo leído, para que no le falle la *memoria reexpositiva*, mientras que el rapsodo antiguo pide a la Musa que le ayude a improvisar, para que no le falle la *memoria recreativa*, aquella que, basándose en un núcleo fundamental (*mitema*, fórmula), es capaz de recrearlo con infinitas variaciones, introducidas espontáneamente y sobre la marcha, por medio de la improvisación.

En Homero la escritura sólo es aludida una vez y con tintes siniestros, es calificada como *mortíferos signos*¹² con los que se ordena la muerte del portador analfabeto de un mensaje, en el que va escrita su sentencia condenatoria. La resistencia del pueblo griego a la escritura y los datos de mitología comparada, que han confrontado las tradiciones orales arcaicas con las actuales, junto a las peculiaridades del rapsodo arcaico, permiten rechazar la tesis de un texto prefijado y repetido de memoria. Los poetas recitaban, con gran uso de la improvisación los poemas tradicionales, en las lujosas casas de la aristocracia, en los festivales religiosos (entre los que se contaban los certámenes atléticos), en los funerales y en los actos de carácter político. Lo que hacen Homero y Hesíodo es “levantar acta del uso público y de las costumbres privadas de todos, hombres y dioses”¹³.

El paso de la naturaleza a la cultura, en cuanto considerado particularmente en su aspecto de tránsito desde una sociedad oral a otra en la que se usa la escritura, se revela como una hipótesis antropológica reduccionista y errónea, si se considera dicho tránsito como superposición y extinción de la primera por la segunda. Tal idea puede ser mantenida mientras la consideremos relativa al *predominio* de una tendencia sobre otra, de manera que podamos hablar de unas sociedades y épocas en las que ha predominado la cultura oral sobre la cultura escrita y viceversa, excepto en los casos de inexistencia de la escritura, que son eminentemente y evidentemente de plena oralidad.

En el tiempo de Platón, por ejemplo, la tensión entre las dos tendencias se encuentra rota. Platón atribuye a los poetas “la condición de medios vehiculares de la educación griega” y precisamente “lo que él pretende es solucionar una crisis de su época, y ello lo tiene plenamente ocupado, porque su propósito estriba en ponerse en el lugar de los poetas”¹⁴ y en poner a la filosofía, en el lugar de la poesía. Él será uno de los que se encargará de inclinar la balanza hacia la cultura escrita enfrentándose con la cultura oral. Pero debemos tener siempre presente que el predominio de una tendencia sobre la otra nunca supone la desaparición de la vencida sino su despotenciación, ya que nosotros mismos, en nuestra contemporaneidad escrita, no dejamos de estar sujetos, también a la oralidad.

Lugar intermedio ocupa Platón y la forma diálogo en el llamado *paso de la oralidad a la escritura*. Con relación a las consecuencias del proceso de introducción de la escritura alfabética en Grecia se ha relacionado esa lenta transición entre las culturas orales y las escritas con el surgimiento de la filosofía Occidental¹⁵, nos

¹¹ G.S.Kirk *El Mito: su significado y sus funciones en la antigüedad y otras culturas*. Editorial Paidós. Barcelona 1999.

¹² Homero *Iliada*.VI, 168.

¹³ Eric A.Havelock *Prefacio a Platón*, pág.75.

¹⁴ Eric A.Havelock *Prefacio a Platón*. Op.cit. pág.101.

¹⁵ Eric A.Havelock *La musa aprende a escribir*. Paidós, Barcelona 1996, pág.155-156: “En el vocabulario intelectualista los mismos sustantivos y verbos se convirtieron primero en símbolos de operaciones mentales aisladas y luego fueron colocados en unos contextos en los que los objetos de tales verbos y los predicados de tales sustantivos se hicieron abstractos. La estrecha asociación fue reconocida, con un deje de amargura, en un incidente simbólico narrado en el más famoso de los diálogos de Platón, el *Fedón*. Bajo la apariencia de relatar la

encontraríamos frente al paso de una cultura oral y participativa, a una cultura escrita, en la que se reduciría la participación y comenzaría, muy lentamente, el individualismo¹⁶.

Aunque algunos consideren que el paso de la cultura escrita a la oral se dio rápidamente en tiempos de Platón, todavía San Agustín, en el siglo V de nuestra era, se asombrará al ver a alguien no leer en voz alta, sino hacerlo en silencio, como nosotros hoy día. La desconfianza de Platón ante lo dicho por escrito y su mayor confianza en lo que se dice oralmente está bien atestiguada en el *Fedro*¹⁷, donde se acusa a la escritura de contener el peligro de volvernósmos desmemoriados, al retener las cosas en los libros y las bibliotecas (o Internet) creyendo falsamente que así las retenemos y las aprendemos en la cabeza. La escritura nos dice cosas, pero si se le pregunta algo, contesta con el más altivo de los silencios, no elige el interlocutor y siempre necesita al padre para ser defendida. Aquí se muestra la inferioridad del diálogo escrito sobre el hablado. Aunque también, puede interpretarse lo que sigue a continuación, como un elogio dirigido hacia otra clase de escritura, como bien apunta Emilio Lledó¹⁸, precisamente la platónica, *reflejo* de la palabra oral. Bajo la teoría de la *participación* se podría considerar que el diálogo escrito participa del diálogo oral, reproduciendo sus efectos, más allá del arte imitativo (*mimesis*) de los poetas, con la cual, Platón, logrando escribir dialécticamente, filosóficamente, sembraría una *semilla*

muerte del maestro, el texto viene a servir para dramatizar la supervivencia y, por tanto, la existencia del verdadero «Yo» del maestro, la *psyché*. En el prelude Sócrates, que está en la prisión esperando la muerte, dice que durante los últimos días se ha dedicado, para recrearse, a poner en verso algunas de las fábulas de Esopo. En ese momento comenta: «Yo había pensado que la forma suprema del arte de las musas era realmente la filosofía». Pero cuando vuelve a versificar, preparándose para el final de la vida, retorna también a los usos de la oralidad con los que había crecido. Su propia trayectoria previa había ejemplificado de la manera más dramática posible cuán íntima era la asociación entre la oralidad tradicional y el incipiente mundo de la escritura. Su propia dialéctica dependía del creciente vocabulario alfabetizado; y, sin embargo, él mismo jamás había escrito una palabra. La incomparable perspicacia de Platón capta una última percepción de aquella asociación precisamente en el momento en que está a punto de disolverse. La oralidad a la que Sócrates regresó brevemente se desvanecería ante la presencia del socio más joven que se había vuelto más poderoso, de igual manera que habría de disolverse Sócrates mismo. Cuando a Platón le llegó la hora de partir, a mediados del siglo IV, la musa griega había dejado atrás todo el mundo del discurso y del saber «saber» orales. Había aprendido de verdad a escribir, y a escribir en prosa; en incluso a escribir en prosa filosófica».

Sobre el desarrollo de la escritura hasta llegar a la alfabética en Grecia, véase, mi: *Ideasapiens: "Las fuentes escritas de Grecia"*:

http://www.ideasapiens.com/antropologia/fuentesescritas_%20degrecia.htm

¹⁶ Walter Ong *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE. México 1993.

¹⁷ Platón *Fedro* 274c-276e; Antonio Tovar *Un libro sobre Platón*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid 1973: "Nadie antes ha osado escribir en prosa tanta cantidad... Nadie antes que él ha hecho este uso de la escritura, como nadie antes que él ha medido el peligro de la letra escrita. Saber cosas porque uno las tiene apuntadas no es lo mismo que sabérselas a solas, en el recuerdo..., bien aprendidas. Día vendrá en que los hombres no sabrán nada porque entre todos lo tendrán todo almacenado, en los libros de sus bibliotecas"; algo muy congruente con un famoso pasaje platónico: Platón *Carta VII* (341c-d): "Lo que si puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos [...] una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás. No se puede en efecto reducirlas a expresión [...] sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara una centella, se hace una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma". Asimismo en 341a hace referencia a "todas las prácticas necesarias para la actividad filosófica".

¹⁸ Platón *Diálogos*. Ed. Gredos. Vol.III. Madrid 1986. *Fedro*, nota nº170. Emilio Lledó *El silencio de la escritura*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1992.

inmortal que fructificará en la posteridad; escribiendo con palabras capaces de ayudarse a sí mismas y de generar en el lector el discurso interior del pensamiento¹⁹.

En la época de Platón todavía la palabra dicha oralmente es el instrumento de conocimiento y comunicación por excelencia tanto entre los que hablan griego como entre los bárbaros, lo que constituye una importante cuestión ontológica, ya que en ese entonces, todo lo que es, todo lo que se considera real, ha de ser fruto de un debate oral, siendo el propio diálogo platónico una copia, reflejo o remedo, de un diálogo oral y real.

Hoy en ese aspecto estamos en las antípodas de Platón ya que la realidad, lo que se considera que es verdadero, pasa por la imagen, de modo que todo lo que es ha de ser dibujado, fotografiado, digitalizado, televisado o cinematografiado, de otro modo no *existe*, de modo que resulta muy platónico decir que lo que existe hoy es un *simulacro*.

3. Los diálogos platónicos y las secuelas de un nuevo género literario

Los diálogos de Platón serían auténticas piezas literarias de un género híbrido entre la literatura y la filosofía, convertido en tal por su gran difusión. El género dialéctico tendría más de arte que de ciencia y la visión ilustrada y racionalista del Platón sistemático constructor de un pensamiento geométrico se vendría abajo desde esta óptica. No sólo Platón compondría diálogos en su época, sino muchos otros también, con posterioridad, por dar unos ejemplos: Luciano de Samosata compondría unos risueños diálogos de tendencia cínica; Cicerón, pondrá en la forma diálogo por ejemplo los libros en que trata de la amistad y de la vejez. El padre de la Iglesia Justino refutará a un contrincante en un *Diálogo contra Trifón* y el propio San Agustín expondrá su *De libero arbitrio* en la forma de diálogo, así como su *Contra Académicos*. *La consolación por la filosofía* será una obra en la que su autor, Boecio, dialogará con la propia Filosofía, que quedará allí personificada. El gran Séneca realizará la mayor parte de su obra en diálogos y obras de teatro. Parecería entonces que en la antigüedad greco-latina el diálogo sería un género a medio camino entre la filosofía y la tragedia, un híbrido entre el teatro y la representación de la argumentación racional.

Saltando a la modernidad y tras la publicación de su principal obra, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* en 1710, George Berkeley se propone tres años más tarde hacer más atractivas las tesis que allí se exponen para hacerlas llegar a un público más amplio. Por ello recurre a la construcción de un diálogo entre Hilas (un materialista) y Filonús (un “amigo de la mente”) en el que ambas posiciones teóricas miden sus fuerzas. Galileo Galilei expondrá sus ideas sobre la nueva física en su *Diálogo sobre los dos sistemas máximos, ptolemaico y copernicano*. Rousseau, Voltaire y Diderot, también compondrán diálogos, un género de escritura filosófico-literaria tan cercano a la filosofía como a la dramaturgia, tan influido por la Grecia irracional, mística y religiosa, como por la Grecia racional, lógica y matemática.

Es necesario distinguir entre *agon* y *pólemos* tanto en el discurso oral como en el discurso escrito, la forma intermedia entre ambos que es el diálogo platónico permite unas conversaciones que sólo múltiples tradiciones pueden volcar sobre el papel y que difícilmente se podría dar en la realidad oral del momento, ya que las pasiones de cada interlocutor quedan suspendidas por el que expone el debate oral y lo recoge en escritura. De hecho muchos debates se tuercen, se desorientan o desvían en mucha mayor medida que los diálogos aporéticos de Platón o simplemente sólo se dan entre los de la misma ideología y nunca o raramente entre concepciones

¹⁹ Fedro 276e-277c; Teeteto 189e; Sofista 263e.

del mundo opuestas. El peligro de lo último consiste en que la argumentación vaya cobrando cada vez más virulencia hasta pasar a los insultos y, finalmente, a la violencia, motivo de que se traten de evitar. Las palabras poético-religiosas, retóricas y dialécticas, configurarán tres modelos de racionalidad distintos, diferentes, tres paradigmas enfrentados por la competencia educativa y política en la Atenas de Platón, porque los discursos crean realidad no se limitan a reflejarla²⁰ y están ligados con el poder, con un poder inmenso. Puede que Platón idealizase las discusiones de cada curso de la Academia para quitarles las trabas y hacerlas aptas para una educación progresiva, pero puede que otros escritores de diálogos, simplemente, no tuvieran con quien hablar.

4. La crítica de la existencia de un Sistema racionalista y conceptualista en Platón

Tras la estela romántica de Schleiermacher se encontraron dos filólogos griegos de importancia, uno de los cuales llegaría a ser un filósofo notable, y un músico genial, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche y Edwin Rohde²¹, los tres participaron en la continuación de la disputa que se conoce como enfrentamiento entre los *unitarios* y los *analíticos*, que en primer lugar versó sobre Homero. ¿Eran sus obras las realizadas por un autor genial o en realidad se trataban de composiciones de múltiples poetas que se habrían ido urdiendo e hilvanando en las obras que conocemos? Aunque Nietzsche al recibir su cátedra de Basilea defendió la personalidad de Homero, mostrándose unitario ante el público, con su obra *El Nacimiento de la Tragedia* (1872) escandalizó a todos los filólogos analíticos, entre

²⁰ Quintín Racionero *El discurso de los reyes*. UCM, Madrid 1991.

²¹ Edwin Rohde coincidió con el joven Nietzsche y su alta valoración de la Grecia antigua y preclásica, poniendo al platonismo y el cristianismo como los mayores males de la humanidad. A este respecto es provechoso, aunque superado en varios puntos, su libro: Edwin Rohde *Psyché: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. (1ªed.1894). FCE. Madrid 1994. Cap. IX. «La idea de inmortalidad del alma en los filósofos y los poetas», 3. *Platón. La inmortalidad del alma y la teoría de las ideas*, p.243: “La esencia de la vida es puramente espiritual; nada hay en ella de material, de lugar o de centro en que lo mudable y perecedero alumbraba turbias imágenes reflejas del ser, de lo sustantivo. El alma es, además, incorpórea; pertenece al reino de lo invisible, que es, para esta teoría inmaterialista, el más real de todos, más real que la más grávida de las materias. No es una de las ideas, ni comparte una de ellas, la idea de la vida, en mayor medida que los fenómenos comparten las ideas correspondientes. Se halla, sin embargo, más cerca del reino total de las ideas eternas que nada que no sea por sí mismo idea; es, de todas las cosas del mundo, lo que más se asemeja a la idea”. Además de señalar la difícil coherencia entre teoría de las ideas e inmortalidad del alma individual, también indica Rohde y en este caso con mayor razón que al oponerlo al vitalismo que profesa que: “Es algo verdaderamente incalculable lo que los *Diálogos* de Platón contribuyeron, desde el día en que fueron escritos, a fortalecer, difundir y precisar la fe en la inmortalidad, con cambiantes vicisitudes a través de los tiempos, pero sin que su influencia se interrumpiera jamás hasta llegar a nuestros días” (Ibid., p.241).

En la rama hedonista del vitalismo decimonónico se encuentran las bases del profesado actualmente por Michel Onfray en: *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*. Editorial Anagrama. Barcelona 2007, pág.40: “Entonces, ¿son platónicos los gnósticos? No, pues Platón afirma claramente su repugnancia por la vida, el cuerpo, los deseos y los placeres, mientras que los gnósticos licenciosos se instalan más allá del bien y del mal y piden al cuerpo, los deseos, los placeres, las pasiones y las pulsiones las ocasiones de salvación filosófica”.

Así pintará a Nietzsche la cineasta Liliana Cavanni en la película que realizó en los años 70 del pasado siglo bajo el título: “*Más allá del bien y del mal*”. Pero Nietzsche era mucho más que, simplemente, un libertino inoralista y pintarlo de esa forma es degradarlo.

ellos al entonces joven y combativo Ulrich von Wilamowitz Mollendorf, maestro del eminente Werner Jaeger, quien le sucedería en su cátedra.

La primera obra de Nietzsche, ya filosófica, quería llegar a una posición intermedia en la que lo racional de Grecia se denominase lo Apolíneo y lo irracional se llamase lo Dionisiaco²² pero privilegiando románticamente lo segundo con respecto a lo primero y afirmando que la gran tragedia griega era fruto de la colaboración de esos dos instintos artísticos de los griegos. A su juicio el avance de la racionalización y la crítica del mito fueron los responsables del decaimiento de la cultura griega en su máximo esplendor. La polémica pasó y ha continuado hasta nuestros días, de modo que la disputa entre los que afirman que Platón es un pensador racionalista, geómetra y sistemático, y los que defienden que es un pensador-artista que tiene componentes religiosos e irracionales, sigue vigente.

De acuerdo con esta posición estarían muchos opositores a la teoría de las *ideas* una vez asimiladas a *conceptos* por la tradición, una vez consideradas como fundamento teórico del sistema de Platón. El haberlo interpretado de tal manera habría sido un gran error²³ de la historia efectiva de la filosofía y una catástrofe para la humanidad hasta llegar a nuestros días. Al interpretar el programa de la filosofía desde la óptica racionalista y proponerse alcanzar un conocimiento absoluto -e unirlo a una historia de la salvación individual y colectiva- el mundo Occidental, se habría decantado por los dogmas de la ciencia y la utilidad de sus resultados, por el experimentalismo, cuando no también por los dogmas de la teología monoteísta, olvidándose de todo lo demás.

Habría entonces, según Martin Heidegger, que volver a leer toda la Historia de la Filosofía de otra manera, volver a releer o rememorar todo, considerando lo que ha sido olvidado y dejado de lado entre las sendas que tuvo oportunidad de tomar la historia de la humanidad. En esta línea hay incluso quien, como Giorgio Colli²⁴, invirtió

²² Para un resumen de la polémica sobre *El Nacimiento de la Tragedia*, véase mi artículo: "Friedrich Nietzsche: la renovación de la paideia y la polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia". En: Revista de Filosofía On Line, *A Parte Rei*, nº54, 2007: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo54.pdf> accesible también a través de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=173082>

²³ "Desde este punto parte el Heidegger tardío: el estar determinado de lo ente que constituye su verdad con respecto al ser, se anticipa a todo planteamiento de la pregunta por el sentido del ser y topa con éste en su camino. En efecto, Heidegger describe la historia de la metafísica como el creciente olvido de la pregunta por el ser. El estar patente de lo ente, el mostrarse del *eidōs* en su contorno invariable, siempre ha dejado ya a sus espaldas la pregunta por el sentido del ser. Lo que se muestra como *eidōs*, es decir, como determinación invariable de su ser-qué, entiende el «ser» implícitamente como presente constante, y esto aún determina el sentido del estar desoculto, es decir de la verdad, e impone la medida de corrección o falsedad a cualquier enunciado sobre la esencia de lo ente" (Hans-Georg Gadamer «Plato und Heidegger» en Ute Guzzoni e. a. (comps), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburgo, 1976, pp. 166-175. Traducción de Angela Ackermann Pilári (modificada) en: Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, «Platon y Heidegger». Herder, Barcelona, 2002, pp. 83-94.).

²⁴ Giorgio Colli *La Naturaleza ama esconderse*. (1ªed.1948). Editorial Siruela. Madrid 2008. Traducción de Miguel Morey. Cap. X: *La juventud de Platón*. I. «El Fedón», págs.239-240: "Ninguna actividad racional puede atribuírsele a la *psyché* tal como queda definida en esas páginas; su fijeza excluye todo proceso discursivo, su unidad y su simplicidad excluyen la facultad del juicio. [...]. No debe caerse en el engaño de la aparente terminología racionalista. Forma parte de la máscara y del juego del maestro, como si nada hubiera cambiado y se tratara todavía de la vieja indagación sobre el concepto". También cabe mencionar en esta línea a E. R. Dodds, que compara a Platón con un chamán en su célebre libro: *Los griegos y lo irracional*. (1ª ed.1951). Alianza Universidad, Madrid 1993. Capítulo VII: «Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado», pág.197; pág.200: "Platón, en efecto, fertilizó la

el sentido y la dirección tradicional en que se había efectivamente interpretado el *Fedón*, dándole una caracterización dionisiaca (irracional) vinculada a Heráclito, a lo misterioso y a lo religioso; a lo que siempre se había leído como vinculado, más bien, a lo apolíneo (racional), y en consonancia con un Parménides del Ser y del camino de la verdad y con unos pitagóricos sobre todo matemáticos.

tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico-religiosas. [...]. Cuando Platón adoptó la concepción mágico-religiosa de la *psyché*, adoptó en un principio con ella el dualismo puritano que atribuía todos los pecados y sufrimientos de la *psyché* a la polución resultante del contacto con un cuerpo mortal. En el *Fedón* transpuso esa doctrina a términos filosóficos”.