



¿Podemos hablar de las doctrinas no escritas de Platón?

A continuación, pego dos estudios al respecto que me encantaron:

- **Άγραφα δόγματα. Acerca de las doctrinas no escritas de Platón.** © José Antonio Pastor Cruz pág.:1-8
- **Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita de Platón.** © Florencia Sal pág.: 9-17

Άγραφα δόγματα. Acerca de las doctrinas no escritas de Platón

© José Antonio Pastor Cruz
Licenciado en Filosofía (Universidad de Valencia)
Jose.A.Pastor@uv.es

I. La cuestión que nos ocupa arranca en la consideración de la denominada tradición indirecta (fundamentada en los testimonios de Aristóteles, principalmente), acerca de la existencia de determinadas enseñanzas orales que Platón decidió no tratar por escrito. A ello cabe añadir los textos donde el propio Platón (autotestimonios) hace referencia, tanto a su reticencia personal a la escritura en general y a escribir sobre determinados temas en particular, como a la necesidad de posponer el tratamiento de "aquellas cosas que tienen más valor" (*-timiótera-* esto es, aquello que es "principio" y "fundamento") y, por tanto, deberá ser tratado "en otro lugar", o sea, "fuera" de los diálogos escritos.

Tal como Conrado Eggers Lan ha señalado -no sin cierta ironía-, es sumamente curioso que admitamos plenamente la existencia real de la Academia platónica basándonos en la opinión de los autores antiguos cuyas obras conservamos (principalmente Platón y Aristóteles) y, sin embargo, podamos dudar de la existencia de conferencias orales sobre temas no expresados por escrito en base, precisamente, a los testimonios de estos mismos autores. Entonces, una característica de la contemporánea interpretación de Platón sería la de otorgar credibilidad a determinados datos que poseemos sobre su pensamiento y, al mismo tiempo, negar absolutamente la credibilidad de otros, aun procediendo de las mismas fuentes -fuentes que, por otro lado, son coetáneas respecto del autor

a tratar-. Tal procedimiento (que, por cierto, no es el usualmente aplicado a otros autores de la antigüedad griega como son, por ejemplo, los comediógrafos trágicos), ha sido calificado por Szlezák como "contrario a todo lo que en otros casos reconocemos como sana metodología". La razón de tal insuficiencia metodológica debe ser rastreada en los prejuicios inculcados por los exégetas y comentaristas de Platón y Aristóteles o, dicho de otra manera, en la "fuerza de la tradición".

Al margen de los problemas de transmisión textual propios de una Antigüedad y un Medioevo que no conocieron la imprenta, y con posterioridad a la decimonónica interpretación de Platón propugnada por Schleiermacher (cuya fuerte impronta está a la base de buena parte de los prejuicios interpretativos desde los que contemplamos el *corpus* platónico), valga citar que, ya en nuestro siglo, Harold Cherniss desautoriza abiertamente a Aristóteles (nuestra más importante fuente antigua) a la hora de, a través del testimonio aristotélico, tratar de interpretar a Platón.

Para Cherniss, los testimonios de Aristóteles no son dignos de confianza en cuanto a lo que la doctrina platónica respecta (ni tampoco en lo que refiere a los presocráticos), por mor del excesivo celo peripatético en deformar y asimilar las teorías de sus predecesores, presentándolas así como una suerte de "anticipación deforme" de la doctrina aristotélica. Es por ello que, para Cherniss, todo lo que Aristóteles pone en boca de Platón y los miembros de la Academia debe ser puesto en duda hasta que pueda ser cotejado en los propios diálogos platónicos. Como vemos, estas aseveraciones de Cherniss atentan directamente contra la posibilidad de valorar los libros A, M y N de la *Metafísica* de Aristóteles como fuentes para el estudio de las doctrinas orales platónicas, y pretenden constituir una crítica radical que ponga en entredicho la veracidad de la existencia de tales enseñanzas no escritas.

"Cherniss niega objetividad a la exposición aristotélica. Le imputa falta de comprensión del meollo de cada pensador y en especial de Platón: incoherencia y contradicción en sus afirmaciones, en fin, cierta mala intención en la presentación de cada doctrina."
(Hernán Zucchi, "La reconstrucción histórica del Platón oral", p.29 §2 -prólogo a la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1986-)

Sin embargo, el hecho de que Aristóteles pudiera malinterpretar a Platón (ya fuera intencionalmente o no, asimilando las teorías platónicas con las de otros miembros de la Academia como Espeusipo y Jenócrates), no logra tirar por tierra el testimonio de Aristoxeno de Tarento, quien alude explícitamente a una *akróasis* (charla pública) de Platón sobre el Bien. De otro lado, a juicio de William David Ross, no está nada claro que Cherniss haya establecido sólidamente su tesis: "...ni por un momento creo que haya comprobado el extremo de que todo lo dicho de Platón por Aristóteles, que no pueda verificarse en los diálogos, sea pura incompreensión o tergiversación." A esto cabe añadir la tajante afirmación de Szlezák: "Ninguna de las razones contra una indagación de las doctrinas no-escritas de Platón se ha acreditado como sostenible."

A grandes rasgos, el panorama hermenéutico acerca de la cuestión de las enseñanzas orales platónicas se perfila, en un primer momento, articulado en base al testimonio aristotélico legado en *Metafísica* A 6 987a29-988a17. De la interpretación de este texto (en especial de su última parte - 987b20-988a17 - donde Aristóteles alude a la Teoría de los Principios de Platón), arrancan las tres hipótesis hermenéuticas alternativas que podemos considerar como punto de partida de la polémica en torno a la importancia de las enseñanzas orales platónicas. Estas tres posiciones son, básicamente, las siguientes:

a) Aristóteles distorsiona totalmente el pensamiento platónico y le atribuye teorías de otros miembros de la Academia como Espeusipo y Jenócrates. En suma, Aristóteles

"no es de fiar" cuando habla acerca de las doctrinas platónicas. Como vimos anteriormente, esta es la tesis de Cherniss.

b) Hay cambios doctrinales sustanciales (de contenido) entre el Platón adulto y el Platón anciano, pero éste sólo ha expresado su último pensamiento oralmente, y lo que ocurre es que Aristóteles se está refiriendo a ese último pensamiento platónico que no llegó a plasmarse por escrito. Esta es la posición de Robin, Stenzel, Wilpert y otros.

c) Aristóteles está presentando el verdadero pensamiento de Platón, esto es, aquellas doctrinas a las que los diálogos sólo hacen alusiones, pero no tratan directamente, porque los diálogos escritos no pueden elegir a su interlocutor y éste puede estar insuficientemente preparado para asimilarlas. Esta es la postura que adopta la denominada Escuela de Tubinga.

Puede decirse entonces que, para los partidarios de la primera posición, la filosofía de Platón es la que se encuentra en los diálogos escritos (los cuales son lo suficientemente complejos como para no ser considerados como destinados a un público lego), y la cuestión de los *ágrapha dógmata* y la tradición indirecta no hace sino enturbiar y deformar la comprensión de los mismos; para los partidarios de la segunda postura, los diálogos deben ser complementados recíprocamente por los datos provenientes de la tradición indirecta; finalmente, para los defensores de la tercera posición, los diálogos no pueden ser correctamente entendidos si prescindimos de la tradición indirecta y de la "luz interpretativa" que los *ágrapha dógmata* vierten sobre los diálogos escritos. La doctrina oral sería considerada entonces como el trasfondo otorgador de sentido desde donde se obtiene la perspectiva idónea para la comprensión del pensamiento platónico al completo. Así las cosas, entran en pugna dos imágenes distintas del filósofo ateniense: una, que representa a Platón como el "filósofo de las Ideas" que la tradición filosófica occidental nos ha legado; otra, que nos lo muestra en base a una teoría de los Principios que gozó de cierta influencia en la antigüedad tardía a través del neoplatonismo. Si ambas representaciones de Platón ("viejo Platón/nuevo Platón") son irreductibles y excluyentes entre sí o, por el contrario, no lo son, constituye la encrucijada a la que arribaremos tras dilucidar la discusión filosófica entre Luc Brisson y Thomas Alexander Szlezák.

II. Anticipando un tanto la cuestión a tratar, valga reseñar que cabe tener presente, a modo orientativo, la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Khun junto a las nociones de "comunidad científica", "nuevo paradigma" y "viejo paradigma" que lleva aparejadas. Vistas así las cosas, la posición de Brisson se adscribe por entero a lo que en la sección anterior clasificábamos como "a" (en la línea hermenéutica de Cherniss, tal como el propio Brisson señala), mientras que la postura defendida por Szlezák (junto a Krämer, Gaiser y otros) se inscribe en el marco de la denominada escuela de Tubinga (esto es, la opción "c"), la cual es calificada por Brisson como "interpretación esoterista de Platón". Corriendo el riesgo de simplificar en exceso, podemos describir la controversia en términos de "secretismo" versus "esoterismo" (en su momento, llegaremos a matizar y definir ambos términos que, como veremos, están a la base de la confusión contemporánea con respecto a la cuestión de las doctrinas orales platónicas). Para Brisson, "las premisas sobre las que se asienta la interpretación esoterista (de Platón) son hipotéticas". El trabajo que realiza este autor en su artículo consiste en, prioritariamente, establecer las premisas que sustentan la concepción de las doctrinas orales platónicas en relación a su existencia, reconstrucción y contenido, para luego derivar de ellas las consecuencias (nefastas, a su juicio) que conllevaría el aceptarlas como válidas frente a la interpretación tradicional del Platón de los diálogos.

Cabe añadir que, para Brisson, las denominadas "enseñanzas orales" de Platón no son sino una interpretación escolástica de la doctrina platónica realizada en el seno de una Academia cuyos

miembros poseían fuerte raigambre pitagórica; según este autor, entonces, la tarea hermenéutica debería vincularse más a determinar qué textos de los diálogos se prestan a esa interpretación escolástica, y menos a postular la hipotética existencia de una doctrina de los principios "pegada al nombre de Platón" (sic.). Las consecuencias que Brisson hace derivar de la interpretación de la escuela de Tubinga son, en síntesis, las siguientes:

- 1) Menospreciar el hecho de que la obra escrita de Platón nos haya sido legada en su totalidad, en pro de una interpretación esoterista, desemboca en una suerte de rastreo en los diálogos de aquellos fragmentos que permitan ser interpretados como una alusión a la doctrina de los Principios, lo cual convierte a la hermenéutica de la obra platónica en una "cacería de alusiones". No es legítimo que tratemos la obra completa de un autor como si sólo poseyéramos fragmentos de la misma, como ocurre en el caso de los presocráticos.
- 2) La teoría de los Principios asimila a Platón con los pitagóricos, en referencia a la "constitución de lo real a partir de esos dos principios que son lo Uno y la Díada".
- 3) Una lectura esoterista en base a una supuesta teoría de los Principios hace que los diálogos platónicos de juventud (que tratan mayormente de Sócrates) aparezcan como poco menos que carentes de sentido.
- 4) Una interpretación de la obra platónica a la exclusiva luz de la teoría de los Principios se muestra como negadora de las reflexiones políticas y éticas de Platón que aparecen en los diálogos escritos.

No es difícil observar que estas cuatro consecuencias tienen a su base el prejuicio de concebir la relación entre los diálogos y las enseñanzas orales como excluyentes entre sí.

"El intento de hacer jugar la obra escrita de Platón en contra de su filosofía oral tiene muchas variantes. Todas ellas son antifilológicas, ya que el buen método filológico reclama prestar atención a ambas ramas de la tradición." (T. A. Szlezák, "A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*", en *Méthexis - Revista Argentina de Filosofía Antigua*- n° VI, 1993, p.161 §5)

Respecto de la primera "consecuencia", cabe decir que ninguna interpretación (ni esoterista ni de otro tipo) puede hacernos concebir a Platón como un presocrático, precisamente porque conservamos una colección de 42 diálogos y 13 cartas a él atribuidos, y eso es algo que no puede eliminarse de raíz sin más (aunque sí pueda complementarse, a fin de enriquecer nuestra comprensión, de la misma manera que al estudiar a los autores antiguos también nos ocupamos de contemplar el entorno histórico, socio-político y económico correspondiente, así como los testimonios más o menos directos que puedan referir a ellos).

En relación a la asimilación sin restricciones entre Platón y las teorías pitagóricas, es conveniente precisar que hay varios tipos de pitagóricos, esto es, que no es lo mismo el primer pitagorismo o pitagorismo antiguo que el pitagorismo posterior, respecto de las relaciones entre 'números' y 'realidad' que concebían uno y otro. Los primeros, "dijeron que las cosas que son se componen de números", esto es, que "todo es número" (identificación de número y materia); para los segundos, en cambio, "todas las cosas se pueden representar mediante números" (no identifican número y materia). Se podría considerar a Platón como un pitagórico en la medida en que entendamos que, para el pitagorismo evolucionado, los "números" no eran las "cosas" (los primeros pitagóricos sí identificaban los números con las cosas, y esto no se da en Platón).

"En primer lugar, (Platón) no veía en el Uno y los números el material con que están hechas las cosas, sino su principio formal, por lo que los situó "aparte de las cosas sensibles". En segundo lugar, no se limitó al lenguaje pitagórico sobre los números, sino que habló de las "Ideas" y las creyó objetos esenciales de la definición." (W. D. Ross, Teoría de las Ideas de Platón, Ed. Cátedra, Madrid 1993, p.194 §1)

Por todo ello, podemos afirmar aquí que Platón se distanció notablemente del pitagorismo, al menos en lo concerniente al plano ontológico en que se desarrollaban las teorías de unos y otros, lo cual torna inconsistente la tesis de Brisson al respecto de la posible asimilación de ambos (tanto con "doctrinas no escritas", como sin ellas).

Las otras dos "consecuencias" que apunta Brisson -la devaluación de los diálogos de juventud (3ª) y el alejamiento de la dimensión sociopolítica que tanto interesó a Platón (4ª)-, pueden muy bien ser contempladas en conjunto, esto es, como el posible "abandono" o "distanciamiento" que podría causar una interpretación de la obra platónica efectuada desde la teoría de los Principios respecto de las cuestiones morales, cívicas y políticas que tratan los diálogos: nada más falaz que esta observación, en virtud de que la teoría de los Principios pretende dar cuenta del sustrato donde se asientan esas cuestiones morales, cívicas y políticas, que no es otro que el trasfondo religioso que subyace a toda concepción humana del orden (lo determinado, lo limitado, lo concebible), frente a la animalidad propia del caos (lo indeterminado, lo ilimitado, lo nombrable pero no concebible, esto es, lo cognoscitivamente inoperable). Además, cabe señalar que la consideración de las doctrinas orales respecto de la exégesis de la obra platónica al completo no implica en absoluto una desvalorización de los diálogos escritos que poseemos, sino más bien una complementación recíproca de unos con otros y viceversa que, por cierto, "no niega la primacía hermenéutica de la obra escrita", según Szlezák.

"No se exige desvalorización de los diálogos frente a los *ágrapha dógmata*, pero tampoco a la inversa, sino la concatenación interpretativa y la iluminación recíproca de ambos ámbitos." (T. A. Szlezák, op.cit., p.165 §3)

A todo lo antedicho cabe añadir, a propósito del término "esoterista", que Platón está muy lejos del trasfondo sectario que tal término, en el sentido peyorativo en que lo emplea Brisson, parece designar. La prueba más evidente de que Brisson es perfectamente consciente de estar "defendiendo lo indefendible" es que recurre a la conocida estrategia erudita consistente en emplear argumentos exageradamente complicados que fuerzan al lector a "perdersé en el texto", para luego apelar al componente emotivo (inseguridad provocada) en base a argumentos de autoridad (autosuficiencia académica). De hecho, cuando Brisson pretende ser claro, lo consigue (como es el caso del párrafo donde presenta su conclusión -p.35 §4-, cuando dice que, a su juicio, las doctrinas orales de Platón no son sino una interpretación escolástica de la doctrina platónica hecha desde la propia Academia) de lo cual puede deducirse que, cuando no se expresa claramente, es porque pretende confundir al lector. Esta es justamente la estrategia que emplea cuando, de un lado, nos previene de que Szlezák se protege de la comparación de las doctrinas orales platónicas con el secretismo pitagórico "dando al esoterismo una definición diferente, asimilándolo a una práctica pedagógica precisa", para después, de otro lado, perderse en explicaciones que se alejan de la distinción entre "secreto" y "esotérico" (con la que abrió su premisa 4a y continuó en 4b), y que pretenden demostrar (como luego señalará en el apartado de consecuencias, a modo de "idea fija") que eso que "se posterga para más tarde" en los diálogos platónicos es harto improbable que se refiera a la teoría de los principios, reduciendo el asunto a "meras alusiones sobre cuyo significado no logran ponerse de acuerdo los hermenéutas" (afirmando dogmáticamente a la postre que, si eso es así, "no queda nada que decir"; entonces... ¿por qué sigue hablando?). Dado que Brisson se resiste a expresarse claramente, habrá que ceder la palabra a Szlezák; para este último autor, la cuestión no es tan enrevesada y no hay necesidad de cambiar de un eje de discurso a otro.

"La ausencia de una clara diferencia entre 'esoterismo' y 'mantenimiento en secreto' ha tenido, por lo demás, la consecuencia de que la mayoría de los intérpretes se han enfrentado al esoterismo platónico con la misma animosidad emocional que con razón sentimos nosotros, los demócratas modernos, contra toda actitud de ocultamiento." (T. A. Szlezák, op. cit., p.161 §2)

Sintetizando, podemos decir que el "mantenimiento en secreto" conlleva una suerte de "juramento de fidelidad" que consolida un compromiso permanente del recién juramentado para con el grupo que lo juramenta (de hecho, la violación del juramento acarrea sanciones); contrariamente, la perpetuación esotérica de unas enseñanzas (de 'maestro' a 'discípulos', o de 'padres' a 'hijos') no precisa de una fidelidad consignada coercitivamente mediante juramento de ningún tipo, sino simplemente la consciencia de que tales enseñanzas no pueden ser asimiladas sin riesgo de tergiversación si se imparten antes de tiempo. En el caso de las enseñanzas orales platónicas, esas "cosas más elevadas" (*timiótera*) que en los diálogos se posterga su tratamiento "para más adelante", lo que se pone a resguardo no es "secreto" (*apórrheton*), pero sí "no comunicable antes de tiempo" (*aprórrheton*). Con el fin de aclarar la posible confusión, Szlezák señala que tanto Gaiser como Krämer (esto es, la Escuela de Tubinga) "se han distanciado unívocamente de la representación de una 'doctrina secreta' de Platón" (de hecho, el propio Platón se burlaba -en los diálogos *Protágoras* y *Eutidemo*- del "secretismo" propio de los sofistas). Valga clarificar pues, que contemplar como plausible la existencia de los *ágrapha* dógmata no conlleva considerar a Platón como 'secretista', ni tampoco como 'dogmático', tal como creen aquellos que han malentendido el sentido que posee "dogma" en el contexto platónico (que es el de "pareceres" filosóficos). No cabe, entonces, el considerar -incorrectamente- a Platón como una especie de (en términos de Szlezák), "Papa filosófico".

III. Retomando la cuestión en la Consecuencia nº 4 que señala Brisson (i.e., que "una doctrina esotérica no tiene prácticamente nada que decir sobre la organización social de una ciudad o sobre las disposiciones legislativas que esa organización implica"), pasaré a continuación a exponer mi opinión acerca de las profundas implicaciones sociales y religiosas que a mi entender posee la teoría de los Principios platónica. A tal fin, intentaré explicarme de la manera más clara que me sea posible: lo que Platón está tratando de expresar y hacer inteligible mediante la teoría de los Principios es la génesis categorial ontológica, eso es, el nacimiento de las categorías mediante las cuales aprehendemos y ordenamos la realidad, las cuales están a la base de la estructura social (y son creadas por la propia sociedad y se expresan en su cultura, imaginario y cosmovisión). Esta ardua empresa que Platón acomete está tan condenada al fracaso como lo estaría, por ejemplo, cualquier intento de situar cronológicamente el origen del lenguaje en la especie humana en su conjunto. Sin embargo, el hecho de no poder explicar la génesis categorial (en el sentido que concede a "explicación" la contemporánea ciencia natural), no impide llevar a cabo la tarea de intentar hacerla comprensible. Si aceptamos que la teoría eidética platónica tiene a su base la intención de hacer entender que el Bien se encuentra más allá del mundo sensible (esto es, en un mundo inteligible en donde se ubican las Ideas, que son los modelos racionales del mundo sensible -y en la cúspide de todas ellas, la idea de Bien-), no nos costará demasiado trabajo comprender que la teoría de los Principios no entra en pugna con la teoría de las Ideas sino que la complementa, en tanto que no hace sino recorrer el mismo camino pero en sentido inverso (i.e., desde 'lo inteligible' hacia 'lo sensible', o sea, lo espacial -pero inteligiblemente determinado, esto es, categorialmente ordenado-, puesto que de no ser así sería intelectualmente inoperable para la razón humana).

Tanto la teoría de las Ideas como la teoría de los Principios pretenden dar cuenta de la realidad tangible que constituye el marco en donde se da la existencia humana, esto es, el Mundo (que posee características sensibles, pero inteligiblemente determinadas).

"... la 'longitud, anchura y profundidad primarias' serán (en Platón) las Ideas de longitud, anchura y profundidad. Así pues, la Idea del mundo sensible es una Idea compuesta cuyos elementos son la Idea del Uno y los elementos formales de la línea, la superficie y el sólido, o sea, las Ideas del 2, 3 y 4. Es una manera pintoresca de decir que el número y la extensión tridimensional son las características fundamentales y estructurales del mundo sensible, concepción que el *Timeo* expuso por extenso."(W. D. Ross, Teoría de las Ideas de Platón, p.250 §1)

El interés eminentemente sociopolítico de Platón, no se limita únicamente a establecer una suerte de "reino extramundano" poblado de entidades incorpóreas en cuya cima se encuentre la idea de Bien asimilada a la idea de Dios (como nos ha hecho ver una tradición interpretativa que ha pasado por el tamiz cristiano y nos ha sido transmitida por la escolástica medieval mediante la doctrina de los Trascendentales: *unum-verum-bonum*), sino que también persigue hacer comprensible el mundo real en el que se haya ínsita una sociedad también real que precisa, a un tiempo, tanto de un orden estructural -organización- para sobrevivir, como de una "explicación" que haga comprensible y torne inteligible la génesis, la proveniencia y la necesidad de pervivencia de ése mismo orden. A mi entender, son estas cuestiones relativas al Orden el punto común al cual refieren, tanto la génesis categorial de la teoría de los Principios, como la concepción del Bien de la teoría de las Ideas. Es por ello que no puedo entender a Brisson cuando dice que una interpretación esoterista de Platón (esto es, una interpretación de Platón a la luz de la teoría de los Principios) "no tiene nada que decir acerca de la organización social de una ciudad o sobre las disposiciones legislativas que esa organización implica", porque justamente lo que la teoría de los Principios platónica está tratando son cuestiones relativas a la ordenación de lo real aunque, eso sí, con un alto nivel de abstracción. Con el fin de desembarazarnos de las connotaciones cristianas que implícitamente posee en nuestra cultura la noción de "Bien", propongo realizar un sencillo experimento, consistente en sustituir este término por su sinónimo "Correcto": tenemos así que "lo correcto" es "aquello que está bien", y está bien y es correcto aquello que es socialmente admitido y a la par conforma y fundamenta el imaginario cultural de una sociedad dada. Como vemos, de esta forma se dan cita (pero con otra terminología), la idea de Bien (lo Correcto) con la noción durkheimiana de Divinidad (la Sociedad), conformando así una perspectiva antropológica que posibilita entender la "tendencia a la contemplación e interiorización del Bien" en tanto que "adecuación a las estructuras de pensamiento socialmente generadas". El trasfondo "divino" (al cual podríamos denominar, con Durkheim, "social"), actúa a modo de sustrato con respecto a la cosmovisión que una determinada sociedad comparte, y posibilita una coherencia cultural (que a su vez permite la existencia de una cohesión moral, esto es, relativa a la praxis social en base a unos valores socialmente admitidos y compartidos que hacen posible eso que llamamos ahora "intersubjetividad" o, dicho de otra manera, "ver las cosas desde una misma perspectiva"). De alguna manera, una especie de "condición simbólica" que permite comprender el orden vigente en una sociedad dada consiste en analogar tal orden con la regularidad existente en el cosmos (la posición y movimiento de los astros, u "orden cósmico"), y de ahí parten los intentos de asimilar el uno al otro, porque es el segundo el que permite justificar y legitimar al primero. La idea de que la ordenación posee un origen divino proviene de civilizaciones mucho más antiguas que la griega (los babilonios consideraban a su ciudad -Babilonia o Bab-ilani, que significa "puerta de los dioses"- como construida en base a "planos arquitectónicos divinos" -i.e., las constelaciones-). También la pólis ideal que Platón plasma en *La República* refiere al arquetipo cósmico: tal ciudad no tendrá "ninguna posibilidad de ser feliz" si sus líneas generales no son trazadas por "los dibujantes que copian de un modelo divino", esto es, los filósofos (*República* 500c-e); "Pero quizá haya en el cielo un modelo de ella (de la ciudad ideal) para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior" (ibíd., 592b). Valga añadir que la tendencia a asimilar "orden" y "matematización" no era algo exclusivo de pitagóricos y platónicos, ya que el presupuesto de que la Justicia posee propiedades aritméticas y geométricas también aparece en Aristóteles. De otro lado, el *Timeo* relata cómo se formaron el mundo y las especies que lo habitan, pero la cosmogonía que en él aparece posee la función de justificar un

proyecto de ordenación social (la propia estructura del texto revela un giro desde la cosmogonía hacia la política: comienza narrando la creación del mundo para luego continuar con la creación de los hombres y mujeres, hasta llegar a la creación de las ciudades).

Dando un salto hacia delante en el tiempo, valga recordar que fue Kant quien señaló que "lo incondicionado" era "aquello que se encontraba al final de la cadena de condiciones", lo cual no es sino una manera de decir que aquello que la razón humana ya no puede justificar causalmente se justifica mediante la apelación a lo divino (que en su versión laica e Ilustrada es una "idea pura de razón") la cual, aun siendo incognoscible, no es por ello innombrable, en virtud de que su carácter de entidad real no reposa en su existencia fáctica, sino en su existencia lingüística (taumaturgia de la palabra) que, a su vez, es fiel reflejo del imaginario cultural propio de una sociedad dada. De manera análoga, lo que Platón pretende hacer comprensible no puede explicitarse completamente ni desde lo oral ni desde lo escrito, precisamente porque su naturaleza es simbólica y, por ende, cultural: el carácter "divino" y "sacro" a la par que "prístino" y "originario" de la construcción (vía lingüística y, por tanto, social) de las categorías ontológicas que nos permiten establecer un cierto tipo de Orden que concebimos como "siempre existente, desde el principio de los tiempos" y que nos permite organizar nuestra experiencia y es, por ello, nuestro mayor Bien.

No puede explicarse de forma directa, mediante el lenguaje, cómo la sociedad genera las categorías ontológicas que nos permiten, entre otras cosas, tomar conciencia de las dimensiones del espacio, pero sí es posible comprender por qué todas las "explicaciones indirectas" ('más' o 'menos' míticas) poseen un trasfondo religioso, en tanto que remiten a la par a un "principio de los tiempos" y a "algo" que nos trasciende (llámese "Uno", "Divinidad", "Cosmos", "Noúmeno" o de cualquier otra manera), dado que ambas nociones (intemporalidad e inmortalidad) nos posibilitan el autoconcebirnos como "humanos" mediante contraste (esto es, nos permiten contemplar nuestra mismidad a través de la alteridad -y quizás quepa añadir que esta misma experiencia constituyó el núcleo del género trágico griego coetáneo de Platón-).

Al cierre, valga señalar que, a la hora de interpretar, tanto a Platón como a cualquier autor antiguo, debemos tener en cuenta tanto la tradición directa como la tradición indirecta (tal como señala Szlezák), así como contemplar e incluir en el estudio los datos históricos relativos al entorno social y cultural (esto es, la historia externa y la historia interna), pues sólo el enfoque multidisciplinar -no exclusivamente filológico- nos puede aportar la deseada completud de datos como justo resultado de una pluralidad de perspectivas.

Nota: por imperativos de formato han sido suprimidas las notas y citas a pie de página en el presente artículo; una versión íntegra del mismo ha sido publicada en *Dilema -Revista semestral de Filosofía-* Año 1, Núm. 2, ADR de Filosofía de la Universidad de Valencia, Valencia 1997.

Agradezco afectuosamente los ánimos, apoyo y directrices del profesor Dr. D. Juan de Dios Bares Partal, sin cuyo asesoramiento este escrito no hubiera sido posible.

Valencia, diciembre de 1997



Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita de Platón

© Florencia Sal

Universidad Nacional de Mar del Plata

florenciasal@favanet.com.ar

Contenidos: Prologo. Problemas. Reflexiones respecto de las objeciones a la doctrina no escrita. Otras reflexiones respecto del problema de la doctrina no escrita.

Prólogo

Hace muchos años encontré una cita en un libro de Havelock, Aux origines de la civilisation écrite en Occident, que atrajo mi atención a tal punto que no dejé de pensar en ello hasta hoy.

Havelock exponía en dicha obra, la poderosa fuerza que la cultura oral ejerció en la historia de la humanidad, y la trascendencia que la oralidad implica para el ser humano. A fin de reforzar su tesis, rastrea dentro la cultura greco romana ejemplos que la ilustren. El autor menciona pues, la postura de Platón respecto de la escritura, haciendo referencia a la Carta VII. Inmediatamente comencé la lectura de la misma pues en ella Platón expresa algo de fundamental importancia, que obliga a tomar partido, ya que de ser aceptado modificaría el punto de vista de la doctrina platónica.

Cito a continuación:

"En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate estos temas; no se pueden, en efecto, precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas

pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio. Lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas".

Semejante afirmación, viniendo de la boca de Platón, ¿qué significa?, ¿cómo podía Platón desechar sus propios diálogos?, ¿cómo es posible que en ellos no esté expuesta su doctrina? Más adelante incluso agrega:

"Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser. Mientras que, si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, "entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón".

¿No son serios acaso los temas tratados en los diálogos? ¿Qué puede ser más importante que la reminiscencia, la inmortalidad del alma, la teoría de las Ideas?

Es por esto que inicio la búsqueda de explicaciones a un nuevo y al mismo tiempo viejo problema que nos propone el sinuoso camino de nuestra amada sofía; esperando encontrar una respuesta, pero con la certeza de hallar nuevas e insolubles preguntas, intentaré exponer el enmarañado recorrido de manera muy somera limitándome a presentar en esta comunicación sólo los problemas y las conclusiones. El tema ha sido tratado en un trabajo mucho mayor, de próxima publicación en el que desarrollé a fondo algunos de los problemas que serán aquí simplemente mencionados.

I. Problemas

La antigüedad presenta innumerables problemas a los estudiosos de la misma. Los interesados en filosofía antigua, nos encontramos frente a enormes dificultades al momento de comenzar una investigación respecto de un filósofo en particular, así como de todo el período en general. Por un lado, tenemos problemas relacionado con las fuentes directas, por otro con las fuentes indirectas. La distancia, en tiempo y comprensión de las ideas, que nos separa de ellos, oscila entre 2500 y 1500 años. Entre las mismas fuentes median lapsos de tiempo inimaginables. Simplicio, último líder de la Academia, vivió entre 500 d. C. y el 600 d. C., unos aproximadamente 900 años después de Platón, el fundador de dicha institución filosófica.

Havelock, por ejemplo, nos alerta sobre otro aspecto conflictivo; dice que probablemente nunca conozcamos las grafías exactas que usó Platón al escribir sus diálogos. La ortografía de los textos griegos impresos en nuestros días son la consecuencia de elecciones fonéticas de los alejandrinos del período helenístico y de aquellas convenciones suplementarias adoptadas por los bizantinos miles de años después.

Cornford nos recuerda que conservamos la totalidad del trabajo de Platón y un largo cuerpo de escritos técnicos de Aristóteles, pero los escritos existentes del período anterior a ellos, podrían compilarse en un pequeño volumen. De Parménides se conserva sólo la primera parte de un poema, aproximadamente 120 líneas. De la escuela Milesia, dos oraciones y unas frases. De Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, y Demócrito, fragmentos tan discontinuos que solo pueden organizarse de manera probable.

A este panorama se suma la expresión de Platón citada en el prólogo, donde señala, que sus diálogos no contienen las enseñanzas fundamentales, pero sin embargo es justamente de él de quien se conserva la obra en su totalidad.

He aquí nuestro problema ¿qué hacer? ¿desprestigar la obra platónica a favor de una supuesta doctrina inexistente?, ¿considerar lo dicho por Aristóteles y otros? ¿reconstruir una doctrina teniendo ya una escrita por puño y letra de Platón?

Inevitablemente esta afirmación platónica suscita el problema al que se denomina como el de la doctrina esotérica o doctrina no escrita.

La denominación de "esotérico" surge debido a la existencia de una doctrina secreta o parcialmente secreta enseñada puertas adentro de la Academia, que no puede ser comunicada a un público, sin preparación previa, contrapuesta a la doctrina exotérica o pública enseñada a todo aquel que tenga interés en leer los diálogos.

El tema de la doctrina no escrita de Platón divide a los estudiosos de la filosofía antigua en dos grupos. Por un lado, están los llamados esoteristas, que son aquellos que aceptan las expresiones de Platón respecto de la existencia de una doctrina enseñada oralmente y nunca escrita, así como las fuentes indirectas que lo testimonian, siendo la más cercana en el tiempo, a Platón, lo manifestado por Aristóteles, siguiendo por Aristoxeno, Teofrasto, Simplicio, Alejandro, Sexto Empírico, Jámblico y Pseudo Alejandro. Este grupo está representado por la escuela de Tübinge que desarrolla sus hipótesis alrededor de 1950 y cuyas investigaciones se profundizaron y adquirieron nuevos adeptos en los últimos años. Krämer y Gaiser son sus principales exponentes, Giovanni Reale se ha transformado en uno de los más fervientes defensores de la doctrina esotérica y en especial de esta nueva interpretación de Platón. Algunos otros como Findlay, Szlezák, Annas, Richard, Hadot, Ross secundan estas ideas, siendo cada vez más fuerte e importante el grupo. Un dato relevante es que las obras de los alemanes y de los italianos están siendo traducidas al inglés y al castellano. La importancia de este dato radica en que es justamente entre los anglo parlantes entre los que se encuentran los representantes más apasionados del segundo grupo, o sea el de los antiesoteristas, que son quienes se resisten con más firmeza a aceptar "suposiciones" poco consistentes. Son ellos los que descartan la importancia de la doctrina esotérica en favor de la lectura de los diálogos, con diversos argumentos, algunos de ellos muy contundentes. El momento más álgido de la disputa sucedió cuando Harold Cherniss publicó El enigma de la Primera Academia, libro en el que se transcribieron una serie de conferencias en donde se argumenta punto por punto en contra de la doctrina, resultando una obra lapidaria, que suscitó múltiples adhesiones. Richard califica al resto de los antiesoteristas como moderados, pero consideramos que no hay moderados en esta discusión dado que todas las objeciones merecen nuestra total atención.

El objetivo de la presente investigación es demostrar la existencia de la doctrina no escrita de Platón.

Platón da en muchas de sus obras numerosos testimonios que refuerzan la hipótesis del trabajo. La República, el Timeo, las Leyes, el Fedro, el Parménides y principalmente la Carta VII, aportan datos explícitos.

Algunos aspectos de su vida, como, por ejemplo, su relación con Sócrates, el maestro que nunca consignó por escrito su saber; su relación con los pitagóricos, sabios místicos, maestros del secreto; su educación; sus acciones en política y los avatares de su vida personal refuerzan la idea de una enseñanza de carácter elitista realizada puertas adentro de la Academia.

El contexto histórico cultural especialmente el momento de transición entre la oralidad y la cultura escrita, analizados tanto por Reale como por Havelock; son un punto más a favor de nuestra hipótesis.

Las características de la comunicación exigidas por Platón como imprescindibles, sumadas a las del filósofo, son otras condiciones de importancia. Una especial mención merece el uso de los mitos al que es tan afecto nuestro autor.

Las conjeturas respecto de la conferencia Sobre el Bien, que pueden ampliarse apelando al valiosísimo aporte de Gaiser, presentan aspectos a favor y en contra de nuestra posición.

Los testimonios llamados indirectos de Aristóteles, Aristoxeno, y Teofrasto, contribuyen por su proximidad en el tiempo al autor, a clarificar algunos conceptos. Es importante también señalar, la presencia de doctrina esotérica y exotérica en la obra aristotélica.

El material propuesto por Krämer en su libro: Platón y los fundamentos de la Metafísica, es de fundamental importancia para la reconstrucción del contenido hipotético de la doctrina esotérica de Platón. También lo es el aporte de Szlezák respecto del silenciamiento adrede de algunos temas platónicos, así como las observaciones de Reale tocante a la unidad del pensamiento de nuestro autor. Pero nuestro esfuerzo no sería completo sin el análisis de los argumentos contrarios a la doctrina esotérica, en especial la aguerrida y tajante argumentación de Cherniss, tan valiosa al momento de decidir si aceptar la hipótesis de los esoteristas, así como la de Gadamer, Guthrie y Tigerstedt.

Tendremos en cuenta también el problema que presenta la autenticidad de la Carta VII dado que sobre la misma se apoya parte de la argumentación a favor de la doctrina.

Fue necesario incluir una cronología de los pensadores de la Antigüedad Clásica, debido, por una parte, al prolongado periodo de tiempo que abarca la Filosofía Antigua y por otra al recorrido que realizan tanto los testimonios indirectos, como las obras de Platón y Aristóteles.

II. Reflexiones respecto de las objeciones a la doctrina no escrita.

Respecto de las objeciones planteadas por los antiesoteristas es necesario hacer referencia a algunas de ellas que consideramos pueden refutarse.

El problema de la autenticidad de la Carta VII, tema que fue tratado con anterioridad representa el primer escollo para decidimos a favor de los esoteristas o de los antiesoteristas, pues es allí donde Platón desecha los diálogos, y que, de atenernos a la misma, la posición a tomar es más o menos extrema. Sin embargo, la evidencia ofrecida por el Fedón respecto de la postura platónica frente a la escritura, sumado a todos los pasajes de silenciamiento en los diálogos, están a favor de los esoteristas, aunque existan dudas respecto de la autoría de la Carta, dado que, si la misma no fue escrita por Platón, tiene que haber sido dictada por él, o escrita por alguien del círculo cercano a él lo que implicaría la autorización de Platón. El problema estilístico que plantea la Carta ha sido descartado por numerosos especialistas.

No acordamos con Cherniss en sus observaciones respecto del Fedro, en cambio lo estaríamos si se hiciera esta misma observación respecto de la Carta. Cherniss se contradice pues argumenta fervientemente a favor de atenernos exclusivamente a los diálogos, más sin embargo rechaza el fragmento del Fedro respecto de las tergiversaciones de la escritura y lo considera meramente como un enojo de Platón. Platón, no sólo expresa con brillantez lo que piensa, sino que para ratificarlo relata un mito, ejemplificando su postura, cosa que siempre hace con sus ideas principales.

En cambio, el comentario de Cherniss sería pertinente en la Carta VII, dado que el carácter coloquial e informal de la misma no es igual al de los diálogos y que si la tomamos al pie de la letra, sin atenuar las observaciones de Platón, sin atribuirle cierto enojo y además aceptamos su autenticidad, nos vemos ante el problema de tener que descartar la única cosa que en realidad tenemos de Platón o sea sus diálogos y entonces no tendríamos filosofía alguna. No consideramos que esto sea sensato, ni posible. Platón registró gran parte de sus ideas en ellos y podemos entrever, sin ninguna duda, más de lo que muestran. Los diálogos son vitales para el conocimiento de Platón y de la reconstrucción de la doctrina no escrita.

Respecto de la conferencia Sobre el Bien, estamos en el terreno de las conjeturas. Pero tenemos que admitir que, como dice Cornford, cuando entramos en el estudio de la Filosofía Antigua sabemos que no tenemos todos los testimonios como para conducirnos con una certeza apodíctica. Algunos comentadores sostienen que era un ciclo de conferencias, otros que fue una sola, otros difieren en la datación, otros en los motivos para su dictado, otros señalan la contradicción platónica al hacer pública su doctrina.

También mencionamos el problema referido al extenso período de tiempo transcurrido entre nosotros y los antiguos, y entre los filósofos antiguos mismos; así como el de las grafías, mencionado por Havelock, y muchos otros no contemplados aquí. Considero que nos está permitido realizar algunas conjeturas y reconstruir lo antiguo, siempre que se recuerde esto, y no se asuma como una verdad universal y necesaria. Es por todo esto que la solución de Gaiser es razonable, pues concilia las incongruencias y contradicciones, y toma los testimonios antiguos al respecto. Es probable que Platón haya elegido exponer sus ideas en una conferencia pública, pese a lo sostenido innumerables veces, pues en esta ocasión era preferible hablar a callar, a fin de evitar inconvenientes mayores como persecuciones o el cierre de la Academia, y que para mantener el secreto haya decidido presentar la doctrina de manera hermética e incomprensible para la gran mayoría del público asistente.

Respecto de la crítica a Aristóteles, es difícil objetar la postura de Cherniss sobre de la crítica a los presocráticos, y tampoco podemos ignorar que Aristóteles no siempre menciona a Platón, lo que puede ser una alusión a Espeusipo y sus continuadores en la Academia.

No obstante, a Aristóteles lo separan casi cien años del último de los presocráticos, y con Platón convivió y estudió veinte años ininterrumpidos. Consideramos que pensar que tergiversó adrede la doctrina de su maestro es suponer demasiada maledicencia, cosa que quizás sea posible, o una incomprensión absoluta de parte de una mente brillante, cosa imposible. Pero también debemos recordar que el público al que se dirige Aristóteles es en algunos casos, el mismo que al que se dirigió Platón y en otros, conocedores directos de la doctrina platónica, lo que limitaría las posibilidades para la primera suposición. Quizás también podría aceptarse por ello que Aristóteles obvie algunas explicaciones, como en las citas en que Cherniss considera "asombroso" que no manifieste de qué trata la doctrina no escrita teniendo esa posibilidad. Si se piensa que lo de Aristóteles son apuntes de clase o sea "doctrina esotérica" dirigida a alumnos que conocen de lo que se habla, no resulta tan "asombroso". En la cita de Física 191 b 35-192 a 5, Aristóteles alude a la naturaleza de la materia, no a la del receptáculo ni a la del espacio, relacionándola con el mundo sensible; que, si hacemos memoria, para Parménides equivale al no ser, o sea al mundo cambiante, al de los bicéfalos. Además, justamente en esta cita, no se menciona a Platón, sino que usa la palabra "algunos".

Por otra parte, coincidiría con la explicación de un monismo ontológico atribuido a la doctrina esotérica, pues lo grande y lo pequeño se relacionaría con la díada indefinida que es la causa del mundo sensible.

En la cita de Metafísica 987 a 29 - 988 a 17, Aristóteles no dice, como sostiene Cherniss, que las ideas son intermediarias entre el mundo sensible y los entes matemáticos.

Aristóteles también allí, menciona el problema del conocimiento del mundo sensible, usando su propia terminología, pero sin embargo esta es una legítima preocupación de Platón. La transformación terminológica que hace Aristóteles, no implica desconocer la filosofía platónica, sino que puede deberse por un lado, a que es probable que entre los antiguos la rigurosidad para las citas no revistiera la importancia que tiene para los investigadores actuales, recordemos las correcciones de los copistas de Alejandría, o la mutilación que sufrían los textos al pasar de rollos a códices; por otro a que el público como ya lo hemos mencionado, conociera el tema tratado y por lo tanto estuviera familiarizado tanto con la terminología aristotélica como con la platónica.

Con todo, dentro de la reconstrucción de la doctrina no escrita, hay algo que observar, y es que los pensadores que la sostienen poseen una profunda y clara comprensión de Aristóteles y que por ello la presentación que realizan de la misma "huele" demasiado a la "cocina" de Aristóteles.

Considerar la filosofía platónica bajo la perspectiva de un conocimiento sistemático o asistemático, es un anacronismo. No fue la intención de los antiguos enrolarse en una discusión surgida entre moderno y postmodernos.

No obstante, Platón, abarcó en su búsqueda de explicaciones, todos los aspectos de la realidad. Se ocupó de problemas éticos, gnoseológicos, políticos, educativos, metafísicos, científicos, etc. Además, el pensamiento de los antiguos apreciaba la unidad como sinónimo de orden - cosmos - y perfección. Si tuviéramos que decidimos por sistemático o asistemático la evidencia nos conduciría a favor del primero. Lo que sostiene Tigerstedt respecto a la ambigüedad platónica que no pretende ser ni escéptico ni dogmático, creemos es realmente así, por ello reservó su saber sobre los principios sólo para algunos pocos; por ello no puso "todas las cartas sobre la mesa" y se guardó "un as en la manga", si se me permite la metáfora.

El pensamiento de Platón evoluciona, aunque no podamos fijar con certeza el orden cronológico de las obras. Lo que no significa que no estén en germen sus ideas desde el principio. La evolución no tiene por qué partir de una tabula rasa. Los diálogos juveniles de Platón muestran algunas ideas que aparecerán con mayor fuerza ulteriormente. Si aceptamos que la madurez del filósofo se da a los 40 años y que en esa edad Platón escribe la República y funda la Academia es absolutamente razonable que el cuerpo de sus ideas haya llegado a un nivel de desarrollo lúcido, y también es razonable que haya seguido "puliéndose" en los años posteriores.

Otras reflexiones respecto del problema de la doctrina no escrita.

Después de todo lo hasta aquí expuesto la pregunta de nuestro trabajo podría reformularse, de la siguiente manera ¿es posible que Platón hubiera reservado un área de su saber para enseñarlo sólo a quienes considerara aptos y capaces de recibirlo, basándose principalmente en las condiciones morales e intelectuales del aprendiz? La respuesta es sí. Pero para encontrarla, fue necesario analizar todo lo que conocemos sobre Platón, dada la característica principal de la doctrina que es la de ser no escrita. Fue por ello imprescindible un recorrido por su vida y fundamentalmente por su paideia, a fin de reconstruir lo desconocido, recrear las intenciones del autor, tejer los aspectos faltantes de la trama.

Las pistas "directas" que tenemos son: la misión educativa de Platón, la exigencia en la selección de los discípulos, la importancia del diálogo en la trasmisión de los conocimientos, la actitud de Platón en contra de la escritura y a favor de la oralidad, el silenciamiento en los diálogos, el plan de estudios de la Academia.

Las pistas "indirectas" son: los testimonios de sus discípulos, en especial de Aristóteles y la conferencia Sobre el Bien.

Las objeciones referidas a los testimonios indirectos fueron analizadas más arriba y refutadas aquellas que consideramos poco consistentes.

Los diálogos y los testimonios indirectos señalan el camino a la doctrina no escrita. No pueden ser desechados ni unos ni otros. Sería una actitud errónea descartar los diálogos por "poco serios", más aún en nuestro caso que dado la lejanía temporal nos es casi imposible acceder a los hechos tal cual fueron si no es por medio de lo escrito que llegó hasta nosotros.

Los testimonios indirectos, la conferencia Sobre el Bien, son parte importante de las pistas que nos conducen a las especulaciones respecto de la doctrina esotérica, si bien no son las únicas, como hemos visto a lo largo de la exposición.

El hecho de la supuesta existencia de una doctrina esotérica y exotérica, también en el caso de Aristóteles, puede significar que fuera común entre las doctrinas de la antigüedad la existencia de dos saberes, uno reservado para los discípulos y otro para los legos, como en muchas de las organizaciones religiosas o filosóficas o místicas de la actualidad.

La Academia fue incendiada por Sila, los secretos, permanecieron en esa condición, pues quienes los conocían no los transmitían a miembros fuera del círculo, sino que aludían a ellos sólo entre pares. Los diálogos adquirieron fama e importancia dada su difusión pública, lo que fue dejando cada vez más oculto el saber fundamental.

Respecto de los indicios directos comenzaremos por lo que dimos en llamar la misión educativa. Como hemos visto, Platón pretendía un cambio que proviniera desde el interior del hombre y que el mismo se manifestara en la ciudad en imitación al orden y armonía que reina en el cosmos. Para ello el hombre debe guiarse por su parte más semejante a la divinidad, o sea por la parte del alma que permite el desarrollo de virtudes tales como la templanza, la justicia, la mesura: la parte racional. Esta no debe ser entendida como lo hacemos actualmente o como se hizo a partir de la modernidad; no es una parte disociada y que sólo se refiere a los logros intelectuales. Ella se relaciona con la virtud, con la conducta. Lo que nos conduce a ver con claridad el interés de Platón por los problemas ético y políticos, así como por los que se refieren al conocimiento del cosmos o sea al desarrollo de la ciencia y de la metafísica, aunque quizás deberíamos decir que ciencia y metafísica se relacionan estrechamente en su pensamiento.

Platón pues advierte que debe educar a ese hombre que conseguirá dominar sus instintos más bajos en función de su aspecto divino. Para ello organiza una institución educativa: la Academia. Pero también comprende que no todos son aptos, no todos consiguen guiarse por la razón, algunos incluso justifican la injusticia como manera de obtener el "Bien". ¿Es posible iniciar a esos hombres en la contemplación de las verdades últimas? Platón sabe que no lo conseguirá, incluso sabe que algunos de los educados por él caen en el error, víctimas del poder que atrae y ciega los espíritus. ¿Puede el conocimiento ser mal usado por ellos? Sin duda alguna. Por eso la educación debe ser selectiva sino "¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en [su] vida que sacar a luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?".

Pero, si bien, Platón creía que la naturaleza bondadosa del hombre dependía del conocimiento que este alcanzara, quizás siguiendo el optimismo socrático, no ignoraba la realidad política del mundo en que vivía, ni la crueldad de la que los hombres somos capaces. Sería un "necio" sino tuviera en cuenta esto, y por lo tanto sería un necio si enseñara todo a todos, como el mismo concluye en la Carta VII.

Son muchos los pensadores y guías espirituales que, ante aquel que es incapaz de comprender, hacen silencio, reservando y resguardando su saber. En los diálogos, Sócrates, parece silenciarse ante determinados interlocutores; en otros casos oculta su saber detrás de la ironía. Jesús calla frente a Pilatos.

El silencio y el secreto es una característica de los sacerdotes egipcios, de los pitagóricos, de las religiones órficas, de la misma religión griega. ¿Cómo no verse influido por esta manera de pensar, sostenida, además, por los más sabios?

Vimos como Platón se relaciona con los filósofos pitagóricos, y cómo hace referencia a la sabiduría y antigüedad de los conocimientos egipcios, y que es justamente en boca de estos que posee el mito de Naúcratis y de la Atlántida o sociedad ideal.

Es indudable la importancia de la cultura oral y principalmente su influencia en todos los pensadores griegos anteriores a Platón. La *Ilíada*, la *Odisea* se conservaron por repetición. La *Teogonía*, el catecismo de la religión griega, también se conservó gracias al recuerdo. Los presocráticos no escribieron todos sus pensamientos, pero tenemos referencias de ellos a través de otros que conservaron su saber. Las tragedias de los dramaturgos más famosos se basan en relatos antiguos relacionados con la religión y la historia, y son modificados según la óptica del autor, pero pertenecen al saber popular, a la memoria del pueblo, y es justamente por eso que son disfrutados. La enseñanza oral de Sócrates, las alusiones a relatos escuchados a otros y aprendidos de memoria en los diálogos platónicos, son sin duda hechos que aportan argumentos de importancia tanto a favor de la vigencia de cultura oral en general, aún en época de Platón, como a la prioridad que nuestro filósofo da a lo hablado por sobre lo escrito.

Es fundamentalmente, la característica de la *paideia* platónica y los diálogos, lo que nos lleva a las conclusiones más contundentes. La relación personal y el diálogo permitían a Platón evaluar a su interlocutor. Platón pretendía el contacto cara a cara, tanto para saber las condiciones morales e intelectuales de su discípulo como para influir en él, llevándolo a las más altas esferas del conocimiento, ayudándole a revelar los más profundos misterios del cosmos. Estos no pueden ser sino secretos.

¿Qué se enseñaba en la Academia? Según Ross, Robin, Reale, Gaiser, Krämer, Szlezák, Annas, Richards, los testimonios indirectos y Platón, durante años los alumnos de preparaban realizando estudios matemáticos dialécticos, para acceder al conocimiento de *Teoría de los Principios* o *ágrapha dógmata*, o sea doctrina no escrita como es denominada por Aristóteles. A este saber se arriba por intuición intelectual, por una especie de insight, diferente de la intuición mística religiosa, ya que implica una ejercitación prolongada en las disciplinas mencionadas. Esta *Teoría* no es de carácter dogmático, sino que necesita de desarrollos ulteriores. Es un sistema, entendiéndolo por esto una composición completa, una síntesis universal, un conocimiento especulativo sinóptico de todos los ámbitos de la realidad, como dice Gaiser. El método para acceder a este saber requiere de los números y de las ciencias que se ocupan de ellos.

Xenócrates, Espeusipo y Aristóteles hablan de la *Teoría de los Números*. La mayoría de los alumnos más famosos de la Academia son matemáticos o astrónomos.

La existencia de una doctrina no escrita se hace evidente, sabemos que versa sobre lo Uno, y la *Díada* indefinida, que el Bien, la Belleza, el Ser, la Verdad, o son lo Uno o son atributos esenciales de lo Uno. No podemos tener certeza del contenido, pero sí hay suficientes elementos para afirmar que dentro de la Academia se difundían conocimientos sólo para los filósofos.

¿Por qué toda la obra platónica está escrita en diálogo? ¿Por qué el uso de mitos? ¿Por qué la mayoría de los diálogos parecen inconclusos? Algunos como el Protágoras pareciera darle la razón al sofista y no a Sócrates, otros simplemente terminan abruptamente, como una conversación entre amigos y sin cerrar el tema propuesto. ¿Qué busca Platón con esta actitud?

Por un lado, pretende sembrar la duda y la intriga en el lector, despertar su instinto investigador, ¿pero no podría estar evitando revelar todo su conocimiento y mediante esta estrategia estimular el espíritu de unos pocos aptos para la filosofía? . ¿Por qué tanto énfasis en las características del filósofo?

Todas estas preguntas se solucionan cuando aceptamos la existencia de una doctrina esotérica, no escrita, reservada sólo para personas que pueden dejarse guiar por la razón y que en muchos casos son capaces de guiar a otros por ese camino. Estos son la esperanza de Platón para modificar una sociedad que percibe en decadencia y alejaba del Bien, de la Verdad, de la Belleza, pues, educada en la mera opinión y en su ignorancia, busca el bien, la felicidad, y la belleza, en el poder, la riqueza y los honores vanos.

Sólo alguien ejercitado durante muchos años en la Dialéctica y entrenado en las Ciencias que permiten acceder a lo inteligible, está capacitado para contemplar la Verdad encerrada en lo Uno y la Díada Indefinida.