

¿Son los ágrapha dógmata las lecciones no escritas de Platón?

Ramón ROMÁN ALCALÁ
(Universidad de Córdoba)

RESUMEN: Parece que Platón enseñó en la Academia otras doctrinas diferentes de las expuestas por él en los diálogos. Además, parece también que voluntariamente se abstuvo de consignarlas por escrito al creer que la palabra, la enseñanza oral, era un medio más eficaz que la escritura para transmitir aquello que “tenía importancia”. Dicho así, puede resultar una paradoja que el mejor prosista griego, sea un detractor, al menos en parte, de la prosa escrita. A partir de aquí, las interpretaciones novedosas que han provocado las doctrinas no-escritas de Platón han generado debates a veces imposibles de resolver. Añadir unas breves notas a estas discusiones es la intención de este artículo.

PALABRAS CLAVE: Platón, doctrina no-escrita, Academia, Arcesilao, filosofía griega.

ABSTRACT: Apparently Plato taught in the Academy teachings that are different from those that he put forward in this dialogues. Moreover, it seems that he voluntarily refrained from recording them in a written form because he thought the word, in oral teaching, was more effective than writing in order to transmit what “was important”. Thus stated, it seems rather paradoxical that the best Greek prose writer would be partly a detractor of written prose. The original interpretations raised by these non-written Platonic teachings have produced intense discussions which are still largely unresolved. The aim of this article is to contribute briefly to these discussions.

KEY WORD: Plato, non-written Platonic teachings, Academy, Arcesilao, greek philosophy.

El problema de las enseñanzas no-escritas de Platón no es un problema aislado que sólo tenga que ver con la elección singular e independiente de un pensador como Platón. Implica, además, un amplio fenómeno cultural que se produce en la Atenas del siglo V y IV a. C. Para enfocar en toda su magnitud esta cuestión, habría que remontarse hasta el año 1928 en el que un trabajo de Milman Parry *L'epithète traditionnelle dans Homère* empezó a replantear la tesis de la composición oral y formularia de los poemas homéricos. Esta idea obligó a establecer de nuevo muchos de los principios críticos que sustentaban las valoraciones estéticas tradicionales de la literatura griega. A partir de ahí, la idea de una realidad cultural predominantemente oral y de una recepción auditiva de los mensajes que corresponden a las obras de la época arcaica y clásica griega se difundió extraordinariamente.

En los años sesenta Eric A. Havelock declaraba en *Preface to Plato* que las obras literarias griegas (entre los siglos VIII y IV) fueron producidas en lo general para ser escuchadas públicamente, ya sea por un público amplio e indiferenciado, (como el que asistía a los festivales o asambleas) o por un público restringido y elitista (como podría ser el que asistía a los simposios o las escuelas, el caso de Isócrates o Platón). Es decir, advierte que para la Grecia Clásica (lo mismo que observa McLuhan para nuestro tiempo¹ también) la naturaleza del medio de transmisión usado modela de manera significativa el contenido del mensaje comunicado, fija sus límites y le impone una orientación.

Paulatinamente, la difusión de la escritura y de su incidencia en las formas de vida organizadas sobre la base de una participación pública y política masiva, se convirtió en un fenómeno cultural de primera magnitud en la Atenas de los siglos V y IV. La escritura como fijación de letras, leyes y convenciones² representó el ejercicio democrático ateniense. Lo que está escri-

¹ Cf., MCLUHAN, M., *The Gutenberg Galaxie. The Making of the Typographic Man*, London, 1962), HAVELOCK (Vid., HAVELOCK, E.A., *Preface to Plato*, Cambridge, (Mass.), Harvard, 1978 y en *The Literate Revolution in Greece and its Consequences*, Princeton, 1982

² Este fenómeno debe llevar aparejado una alfabetización generalizada entre la población ateniense para el reconocimiento de esas letras, garantía necesaria para la promoción de la democracia cuando las leyes se escriben y se exponen para su consulta, cfr. CAVALLLO, G., «Alfabetismo e circolazione del libro», en AA.VV., *Oralità, scrittura, spettacolo*, Torino, 1983, pp. 166 y ss.

to, en Atenas, se vuelve del dominio más público; los decretos aprobados en las asambleas, se transcribían de inmediato³ y se incrementaban día a día con los cambios continuos en la política de la ciudad: la relación entre escritura y democracia es evidente. Frente a esta proliferación de decretos y leyes, que refleja la mayor presencia popular en la determinación de las modalidades de la vida comunitaria, se levantan las recriminaciones de la aristocracia, progresivamente desautorizada, que apela a las leyes orales, antiguas e inmutables, fundadas en la *phýsis* y no en el *nómos* humano tan sujeto a error⁴.

En este conflicto hay que situar la paradoja de un escritor como Platón, posiblemente el mejor prosista griego, y a la vez un detractor, al menos parcial, de la prosa escrita. Para resolver esta cuestión y como procedimiento heurístico los testimonios deben ser trabajados con criterios históricos y exegéticos claros que a menudo no se les presta la atención debida. La organización de los pasajes sobre las enseñanzas no escritas sería la siguiente:

1. Todas las cuestiones relativas al Platón de los diálogos. La «viva voz» de un autor no puede llegar a nosotros hoy si no es a través de su obra escrita. Aquí habría que mostrar un tacto especial con la polémica incluida en los diálogos sobre la distinción oral-escrito de Platón. Asimismo, tendremos que poner énfasis en el Platón de los «principios», en qué medida se corresponde con la versión que Aristóteles nos dará. Si existe algo en los diálogos platónicos que justifique en alguna medida la presentación de la doctrina que posteriormente hará Aristóteles.

2. Centramos los testimonios sobre las lecciones no-escritas, clasificándolos de mayor a menor importancia, acudiendo a criterios históricos. Los testimonios tardíos que están basados en Aristóteles tendrán, por tanto, un valor secundario, aunque debemos tener en cuenta aquellos comentarios que muestran un manejo directo de alguna de las obras de Aristóteles perdidas para nosotros. En este orden, atenderemos primero a los testimonios de la obra acroamática de Aristóteles y después a lo dicho en la *Metafísica*, *Física*, *Ética Nicomáquea*, *De anima*, etc. Los testimonios de los autores que dependen de Aristóteles por relación directa o de vecindad en el tiempo. Los testimonios de los autores o académicos que atestiguan el estado de la exé-

³ Cf. SUDA, s.v. *Perikles*, CICERÓN, *De Oratore*, II, 93 y PLUTARCO, *Vida de Pericles*, 8.

⁴ La Antígona de Sófocles, dice Vianello, es un reflejo de este conflicto político concreto y real y la heroína se hace portavoz de aquella resistencia aristocrática a las leyes escritas y populares y de su defensa de la tradición oral que los miembros de la aristocracia habían asumido durante siglos por derecho casi natural.

genesis de Platón en la fase más antigua o la polémica contra la Academia en el tiempo en que todavía ésta asumía la interpretación ortodoxa de Platón. Por último, los testimonios de la edad imperial que están interesados en el problema de los ἄγραφα. Aquí tendrá un lugar prioritario la tradición acerca del suceso pedagógico sobre Platón y su lección sobre el Bien recogido por Aristoxeno. También estudiaremos la posible reconstrucción que la tradición tardía realiza del Περὶ τῶραθοῦ aristotélico, la obra que la tradición reconoce como la más importante referencia de las doctrinas orales de Platón.

I. La elección entre oralidad o escritura

Aunque constituye un dato histórico que Platón fundó en la segunda mitad del siglo IV a.C. una institución filosófico-educativa denominada Academia, también es cierto que Platón jamás menciona explícitamente en sus diálogos tal institución (la referencia a la “Academia” en Lisis 203a-b, y en el apócrifo Axíoco 367a, conciernen al gimnasio que presuntamente sirvió luego de lugar a su escuela), ni la actividad que llevaba a cabo en ella. Si recurrimos a nuestras fuentes más antiguas (a saber, el propio Platón y Aristóteles), para imaginar cómo puede haber sido realmente la Academia, vemos que éstas ofrecen cuando menos dos posibilidades: la de que Platón haya ejercido la docencia dialógicamente, a través de la discusión argumental con sus discípulos, tal como el Sócrates del Fedón; o bien por medio de cursos de exposiciones sistemáticas, a la manera de las que se supone constituyeron la Física aristotélica (llamada en la Antigüedad *physiké akróasis*).

Platón siempre mantuvo cierta animadversión hacia la escritura, y de ello existen algunos testimonios tanto en los diálogos como en la Carta VII, escrita en los últimos años de su vida. Entre los diálogos adquiere especial relevancia el *Fedro*, sobre todo en su parte final (274a y ss), en la que aparece un significativo pasaje en el mito de Theuth y Thamus que revela la crítica de un Sócrates que no acepta la escritura, porque rompe la única y verdadera enseñanza, la oral⁵. Este es el punto de partida del *Fedro*, el mito del carácter efímero de la escritura se abre con una referencia a la *tradición oral*

⁵ Quizá, el entusiasmo con este principio llevó a Platón, a destruir sus obras dramáticas escritas, y a rechazar, como refleja en la *República*, la poesía, la fábula y otras artes imaginativas porque sustituyen la verdad por la invención, la racionalidad pura por la sensibilidad, Cfr. *República*, 376e y ss.

(ἀκοή) «oír un decir», «oír algo que se cuenta», que enlaza con el origen de la verdad (ἀλήθεια), con «los primeros» que la tuvieron, con los antiguos de donde surge la tradición (concepto aristocrático por excelencia)⁶. Toda *akoē* se convierte en tradición, pero también en mediación sustentada por el lenguaje como δόξα, en la que no hay lugar para la comprobación. El mismo Platón es consciente de ello cuando expresa su deseo de volver a los inicios como fórmula para dar valor al conocimiento⁷. Y ciertamente, lejos ya del origen puro, de la contemplación o experiencia primitiva de la verdad, la única alternativa es aceptar esa *akoē*, «eso» que se dice y se transmite⁸, pues son muchas las deficiencias de la escritura.

Esta actitud que señala una clara postura de Platón ante la escritura, no sólo aparece en el Fedro, Szelezák⁹ prueba que esta idea aparece claramente concentrada en sus diálogos de juventud y madurez (aunque con algún apunte interesante en el décimo libro de *Las Leyes*). En este sentido, Vlastos ya

⁶ Emilio LLEDÓ, *El surco del tiempo*, Madrid, 1992, acepta esta declaración, observando que a través de la escritura las ideas se escapaban hacia territorios a los que no llegaba el poder o el control del que escribía, perdiendo así dominio sobre el que leía o escuchaba lo escrito, asistimos a la pérdida de dominio ejercida por la función pedagógica directa, *vid.*, pp. 39 y ss., se puede completar este estudio con la reflexión sobre la escritura en sus aspectos antropológico, temporal, textual y didáctico de *El silencio de la Escritura*, Madrid, 1991.

⁷ «Tengo que contarte algo que oír de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla (εἰ δὲ τοῦτο εἴρομεν αὐτοί), ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?», *Fedro*, 274c 1-4.

⁸ Definitivamente, Sócrates no ve en la escritura un buen medio para enseñar: fijémonos en el siguiente pasaje del *Fedro* donde Sócrates hace una alusión a las deficiencias de la escritura:

Sóc.- Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrías llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo dicho, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quienes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

Fed.- Muy exacto es todo lo que has dicho».

PLATÓN, *Fedro*, 275d-276a.

⁹ Cfr. SZLEZÁK, T., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin, 1985, existe traducción italiana concordada con el autor de Giovanni Reale, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, 1992 (3 ed.), cfr. cap. I-V.

adelantaba que no era difícil imaginar a Platón participando (en la Academia) en múltiples discusiones filosóficas, y que estimara esta actividad dialéctica como mucho más valiosa que la composición escrita, por considerar a esta última un mero registro provisional y fragmentario de la verdad, descubierta y reivindicada en el debate en vivo. No es que Vlastos¹⁰ coincidiese con las hipótesis de la Escuela de Tubinga en cuanto a las doctrinas no escritas, sino que para él la discusión oral era responsable de la elaboración completa y fiable de los principios filosóficos, los cuales cuando estaban perfectamente asentados entonces se consideraban prestos para su publicación.

Ciertamente, hay una aceptación de al menos parte de la posición de Tubinga, pues, podemos arriesgarnos a suponer que en el curso de estos argumentos Platón exploraba con sus seguidores no sólo las opiniones que conocemos en sus diálogos sino también otras muchas teorías que él encontró suficientemente atractivas como para ser expuestas y defendidas en el argumento oral, pero que no logró elaborarlas por completo. Estamos acostumbrados a evaluar el pensamiento platónico a partir de los diálogos y a oponer éstos a las explicaciones no-escritas, y ese es el error. Ni las explicaciones no-escritas pueden justificar plenamente una transformación del paradigma interpretativo de Platón, ni los diálogos pueden ser reconocidos como el único modelo común posible de su filosofía. Si como ya hemos propuesto pensamos en Platón primero como maestro y después como filósofo, tendremos que reconocer que el juego mismo del aprendizaje exige, primero discutir las premisas de las que parte el diálogo y aceptar las conclusiones más verosímiles que surjan en el proceso de la discusión, segundo, integrar todas las opiniones y modificar, si es necesario, los planteamientos iniciales. Así, algunos problemas se resolverán, otros quedarán inconclusos aun después de todas las discusiones posibles y algunos simplemente se disolverán¹¹.

¹⁰ VLASTOS, G., «On Plato's Oral Doctrine», *Rewiew of Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles*, en *Gonomon*, 41, 1963, pp. 641-655, principalmente, 653-654.

¹¹ Obviamente, el verdadero discurso para Platón no es aquél que se plasma en el papel, sino en el alma:

Sóc.- Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más hermoso, pienso yo, es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y eligiendo un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.

Fed.- Esto que dices es todavía mucho más hermoso».

PLATÓN, *Fedro*, 277a. Una antología de reciente publicación sistematiza con claridad y

A veces podemos pensar que fue Platón mismo quien no concibió los diálogos como creaciones autárquicas. Muy a menudo esto acontece bajo la forma de «pasajes en blanco» en los que el tema es presentado y a la vez excluido, por el momento¹². Ahora bien, en la crítica del Fedro¹³ a la escritura se lee que el buen filósofo es aquél que auxilia oralmente a sus escritos, pues los escritos no pueden abarcar todo el saber, y él se encuentra en posesión de *cosas de más alto valor* (τιμιώτερα). Este planteamiento se encuentra asimismo fuertemente respaldado por una serie de afirmaciones, decisivas y valiosas tanto por la firmeza que las caracteriza como por la gravedad de sus contenidos, que encontramos en la Carta VII. Efectivamente, entre sus páginas encontramos una serie de revelaciones que nos van a ser de gran utilidad y que darán mucho sentido al por qué de las doctrinas no escritas. Un fragmento sobre la práctica de la escritura centra esta polémica:

«Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de contar 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 de mayor gravedad, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser»¹⁴

La transparencia de estas palabras no deja lugar a dudas. No sabemos con exactitud las circunstancias que rodeaban a Platón cuando escribió la Carta VII. Es más su autenticidad ha sido puesta en duda hasta principios de siglo en que se demostró su legitimidad y, aún así, todavía hay autores que mantienen cierto escepticismo al respecto¹⁵. De lo dicho, es natural una deducción como la siguiente: existen temas en Platón que son considerados más serios que sus escritos. Unas páginas más atrás, refiriéndose a lo que sí consideraba serio, esto es, las “*cosas de mayor valor*”, escribe: «... Ya sé que hay

precisión todos y cada uno de los textos sobre este problema. Cfr. ARANA MARCOS, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*. Bilbao, 1998.

¹² Cfr. SLEZÁK, T. A., «Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata», *Méthexis*, VI, (1993), pp. 155-174, existe traducción en el Suplemento para países de habla Hispana, p. 162 y ss.

¹³ Cfr. *Fedro*, 278c-d.

¹⁴ PLATÓN, *Carta VII*, 344c.

¹⁵ Cfr. TARRANT, H., «Middle Platonism and the Seventh Epistle», *Phronesis*, 28, (1983), pp. 75-103.

otros que han escrito sobre estos mismos temas, pero ni ellos mismos saben quiénes son (οἵτινες δέ, οὐδ'αὐτοὶ αὐτούς). 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 (τούτους οὐκ ἔστι κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν). Desde luego, *no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas* (οὐκ οὐκ ἔστι ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται)»¹⁶.

¿Quiere esto decir, que la crítica a la escritura debe interpretarse como la expresión de una voluntad regresiva en Platón?¹⁷ El problema es complejo, si Platón pone en duda la posibilidad de transmitir saber y conocimiento por medio de la escritura, ¿qué relación tiene la filosofía en general con los textos que a ella se refieren? Brisson¹⁸ cree ver más bien en Platón, el análisis lúcido de los límites de la escritura como medio de comunicación inevitable desde ese momento. Platón, pues, no condena la escritura sin apelación, sino que recuerda su estatuto inseguro. A raíz de ello, crea una nueva fórmula para sus escritos: el diálogo, fórmula¹⁹ que concilia esa paradoja en la que se crí-

¹⁶ *Carta VII*, 341b-342a. Estas líneas han despertado las actitudes y posiciones más dispares. Cherniss es, posiblemente, el más radical, "Yo sólo puedo decir lo que he dicho antes: aquellos que piensan que Platón escribió (la Carta VII) 341b7-c4 deberían abstenerse de decir o escribir algo acerca de su verdadera filosofía, CHERNISS, H., *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles, 1945, p. 13. SZLEZÁK, art. cit., p. 79, dice que el rechazo de ésta por los motivos que sean no impediría seguir encontrando pasajes en la obra platónica sobre los *ágrapha dógmata*.

¹⁷ Resolvería este problema aceptar la hipótesis popperiana que defiende la transición en los diálogos de Platón, desde una «*epistemología optimista*» (ligada a Sócrates) hasta una «*epistemología pesimista*» fruto de un desengaño. Así, encontraríamos por primera vez dos filosofías diametralmente opuestas acerca del Estado y de la sociedad; por un lado, un racionalismo antitradicionalista, antiautoritario, revolucionario y utópico, por otro, un tradicionalismo autoritario. Sin llegar a reconocer estrictamente las consecuencias de la hipótesis popperiana, creo que existen indicios razonables en la obra platónica de esta mutación gnoseológica. Cfr. POPPER, K., *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, (2ª ed.), 1979, pp. 16-20.

¹⁸ BRISSON, L., «Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon», *Méthexis*, VI, (1993), p. 17 (existe traducción española, suplemento para países de habla Hispana, p. 17). En su opinión, Platón no condena la escritura sin apelación, sino que recuerda su estatuto inseguro, propio de las cosas sensibles a las que pertenece, en comparación con la investigación y la transmisión oral del saber verdadero que el alma recibe.

¹⁹ WIELAND, W., «La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad» (trad. de Alejandro Vigo), *Méthexis*, IV, (1991), pp. 19-37. El diálogo como creación lite-

tica a la escritura a través de la escritura misma²⁰. El diálogo es en sí la crítica a la misma escritura, interesante paradoja, pues, por una lado la escritura tiene ventajas (la comprensión, la invariabilidad y la inercia)²¹, permite una conservación perpetua e inmutable independiente de la memoria, pero a la vez es insuficiente si no es auxiliada y si no existe una cierta predisposición en el alma del filósofo²². El lenguaje escrito de Platón tiene un doble perfil: por una parte, un genial procedimiento de crítica y de compromiso social, dado el clarísimo reflejo de la vida intelectual y política de la polis, por otra parte, una riquísima fuerza sugestiva tanto para despertar el interés por la filosofía, como para enfrentarse con problemas filosóficos elevados.

Hasta aquí, creo que hemos mostrado razonablemente la existencia de la polémica entorno a la filosofía oral de Platón. La cuestión básica que hay que resolver es, por tanto, el papel que las enseñanzas no-escritas juegan en la filosofía platónica: es decir, si Platón concibió las doctrinas no-escritas como

raria era el mejor medio de transmitir las ideas platónicas. Sócrates ve en la palabra mayor literalidad que en la escritura, y además tiene un carácter instrumental. Sin embargo, corre el peligro de ser mal interpretada, peligro que se conjura con el diálogo que posibilita la corrección y nuevas formulaciones.

²⁰ En esa paradoja el diálogo cumple funciones que no son exclusivamente filosóficas, ni platónicas. El diálogo en la democracia incipiente supuso la atenuación de los lenguajes dogmáticos, ahora no es el imperio del sacerdote o del rey, del ritual oral, tradicional, tantas veces repetido en el que se halla la verdad, sino en la confrontación de las opiniones. Se toma distancia, cierto escepticismo frente al discurso establecido y en consecuencia, se democratiza el *lógos* a través de la *dóxa*. Como ejemplo, pues, los diálogos platónicos son un mensaje multilateral, emitido, pero a la vez criticado, contradicho por algunos personajes y defendido por otros. «Es un pensamiento roto, dice LLEDÓ, ya desde un principio, por la presión que en él ejercen los intereses, la educación, la personalidad social de los que hablan. Pero esta ruptura de la aparente coherencia del discurso filosófico acrecienta, de hecho, su riqueza», cf. LLEDÓ, E., *Memoria del logos*, Madrid, 1984, pp. 37-43.

²¹ 1. La comprensión: es imposible anotar íntegramente un discurso que exceda de cierta longitud. Hay que hacer una selección para abreviar.

2. La invariabilidad: una vez que un mensaje es escrito, ya no se lo puede modificar sin transformarlo.

3. La inercia: el escrito no se puede adaptar a sus destinatarios, especialmente porque no puede responder a las preguntas que suscita la comprensión del mensaje que transmite, cfr., BRISSON, L., art. cit., pp. 17-18.

²² Guiadas por el interés de atribuir a las doctrinas no-escritas el papel fundamental y decisivo en la filosofía, son muy significativas las palabras de Gaiser: «Se puede aplicar a los diálogos platónicos lo que Heráclito dijo del dios en Delfos: “No afirma ni oculta, sino que se hace entender por signos”». GAISER, K. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici a cura di P. Tomasi, con una premessa di M. Gigante*, Napoli, 1984, pág. 87.

la exposición definitiva de los principios últimos de la realidad, o les da el valor de un análisis más, junto a lo ya publicado en sus diálogos. En este sentido, si Platón pone en duda la posibilidad de transmitir saber y conocimiento con los medios de la escritura, es necesario plantear de inmediato la relación que sus propios textos filosóficos tienen con la pretensión de exponer y comunicar los resultados de su pensamiento filosófico²³.

III. Los testimonios de los *Ágrapha Dógmata*

Si no intentamos esquivar los contenidos de la Carta VII, y si reconocemos como material indispensable lo que Platón confiesa en ella, podríamos llegar a tres conclusiones diferentes:

1ª Que la “evidencia noética” es inalcanzable sin logos. Efectivamente, y ateniéndonos a la crítica que lleva a cabo Platón en la *Carta VII* a los escritos de filosofía, sólo mediante el *discurso dialógico* (el papel de los diálogos sería crucial) puede alcanzarse el verdadero conocimiento. La postura de Platón ante estos presupuestos teóricos sobre Ideas y Principios no es, por tanto, dogmática. Ni él mismo siquiera asegura haber alcanzado tal conocimiento²⁴.

2ª La metafísica que comporta las enseñanzas no escritas tiene un valor superior a las enseñanzas de los diálogos²⁵. Según esta hipótesis habría que enfrentarse con los diálogos con criterios que resalten ese carácter aporético en ellos, en aras de una enseñanza no escrita fundamentalista. En ese caso, la

²³ WIELAND, W., «La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad», *Méthesis*, IV, (1991), p. 19.

²⁴ PLATÓN, *Carta VII*, 343c-344.

²⁵ «Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de contar 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 de mayor gravedad, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser», *Carta VII*, 344c-d y basándonos en una afirmación de la Carta II: «La mejor defensa es, no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse. Esta es la razón por la que yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay obra alguna de Platón ni la habrá. Las que ahora se dice que son suyas son de Sócrates en la época de su bella juventud. Adiós, y hazme caso; de momento, tan pronto como hayas leído y releído esta carta, quémala» *CARTA II*, 314c. Ciertamente, no debemos olvidar que la autenticidad de esta carta aún está en entredicho, y su valor no puede trascender al de la curiosidad.

“última verdad” —la Idea de Bien y, en la versión de la enseñanza no escrita, lo Uno— habría sido ya alcanzada por Platón y ello le otorga un carácter dogmático.

3ª Sólo un grupo de personas capacitadas pueden alcanzar ese conocimiento de mayor valor. En 340c1-4 propone efectivamente que el hombre capaz de alcanzarlo no ha de ser una vulgar naturaleza, a saber: «...*Porque si el oyente es un verdadero filósofo, apto para esta ciencia y digno de ella porque tiene una naturaleza divina, el camino que se le ha enseñado le parece maravilloso, piensa que debe emprenderlo inmediatamente y que no merece la pena vivir de otra manera*»²⁶.

Esta postura adoptada por Krämer y sus colegas de Tubinga es la más radical pero se enfrenta con numerosos inconvenientes, pues la mera referencia de la obra escrita platónica no resuelve este problema. Para la Escuela de Tubinga, los testimonios de la llamada tradición indirecta, se convierten por ello, en el pilar básico de las tesis que defienden (fundamentalmente Gaiser, Krämer y Reale) la prioridad de las doctrinas no escritas. De entre estos testimonios, adquieren una especial importancia un fragmento de la *Física* de Aristóteles y otro fragmento de los *Elementa Harmónica* de Aristóxeno, en los que se hace clara alusión a las enseñanzas de Platón de las que no se da fe en los diálogos. Del primero, destacamos las siguientes líneas:

También dice Platón en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo; pues “lo participante” (τὸ μεταληπτικόν) y el espacio son una y la misma cosa. Por cierto, allí habla de «lo participante» de otro modo que en las llamadas «opiniones no-escritas» (ἐν τοῖς λεγομένοις ἄγραφοις δόγμασιν). No obstante, dice claramente que el lugar y el espacio son lo mismo. En efecto, todos dicen que el lugar existe, pero sólo éste [sc. Platón] intentó decir qué es. [...]

Si se nos permite la digresión, Platón debería decir por qué las Ideas y los Números no están en un lugar, si es que efectivamente «lo participante» es el

²⁶ Más tarde, refuerza esta idea, «De modo que cuantos no sean aptos por su naturaleza y no armonicen con la Justicia ni demás virtudes (ὥστε ὅποσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφύει εἰσὶ καὶ συγγενεῖς), por muy bien dotados que estén para aprender y recordar en otros aspectos, así como quienes, teniendo afinidad espiritual, carezcan de capacidad intelectual y de memoria, ninguno de ellos conocerá jamás la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que es posible conocerla (οὐδένεσ τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν οὐδὲ κακίας)», PLATÓN, *Carta VII*, 344 a2-b1. En la *Carta II*, 314 a1-16, también resalta este privilegio natural que selecciona a unos pocos para dedicarse al conocimiento de las «cosas de mayor valor».

lugar, sea «lo participante» lo Grande y lo Pequeño, sea la materia, tal como ha escrito en el *Timeo*²⁷.

En estas líneas de Aristóteles, encontramos una de las expresiones más inequívoca²⁸ sobre la existencia de opiniones consideradas *orales* de Platón: «*en tois legoménois ágraphois dógmasin*», (a saber en las llamadas las opiniones no escritas). Ciertamente, los detractores de las opiniones no-escritas recogen un matiz irónico en el término «llamadas» de Aristóteles, que justificaría, según su punto de vista, eliminar cualquier seriedad a lo que viene después. Por contra, es mi opinión que no podemos resolver con una sonrisa distante o sarcástica el valor de la expresión «los llamados *ágrapha dógmata*». Dice Szlezák que el contexto del pasaje del curso de *Física* aristotélico, *legoménois* no tiene nada del significado devaluador que en las lenguas modernas, se halla ligado con expresiones del tipo «*sogenannt, so-called, cosiddetto*», que se aplican para querer decir que algo no merece la pena²⁹. En este sentido, parece que Aristóteles no ironiza³⁰ con algo a lo que él está acostumbrado, más bien creemos que denota. Muchos ejemplos del *Index Aristotelicus*, señalan a la utilización de *legómenos*, de forma parecida a nuestro moderno «*es decir*», apoyando más la actividad del nombrar que poniendo en duda el «nombrar mismo»³¹.

²⁷ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 2, 209b 11-17.

²⁸ Isnardi Parente cree que es el único texto inequívoco, cf., «Platone e il problema degli ágrapha», *Méthesis*, VI, (1993), pp. 73-93, existe traducción castellana, *vid.*, principalmente, p. 75. Este testimonio sin embargo, dice ella, no aporta nada acerca de una doctrina ajena a los diálogos, cf. «Platone e il discorso scritto», *Rivista di storia della filosofia*, 3, (1991), pp. 437-461, sobre todo pp. 443-445.

²⁹ Creo demostrado razonablemente por Szlezák que cuando los griegos utilizan los participios *λεγόμενος* y *καλούμενος*, lo hacen regularmente para expresar que a una cosa se le da en los hechos un nombre determinado, sea con derecho o sin él. Así, dice él, con este significado "objetivo" hay que traducir «*tò legómenon A*» como «aquello a lo que se da el nombre A». Este significado es recogido en castellano por el término «llamados», que no adquiere, creo yo, el sentido peyorativo o irónico que tiene en otros idiomas. Cf. SZLEZÁK, T., «A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*», art. cit., pp. 154-156, ver también el apéndice sobre el significado de *legómenos*, informe de la gramática, *Ibidem*, pp. 167-168, donde demuestra desde una perspectiva gramatical los extremos defendidos en su artículo sobre esta cuestión.

³⁰ KRÄMER, H., «La imagen antigua de Platón y la nueva», art. cit., p. 100, apoyándose en los numerosos ejemplos aportados por BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Graz, 1955, p. 424, observa que Aristóteles utiliza habitualmente la expresión «llamadas», «llamados», para términos ya empleados, y aventura que con el sentido de nuestras modernas comillas.

³¹ Plutarco en *Vida de Alejandro*, aporta unos datos fundamentales a mi entender sobre el

Ahora bien, aunque hayamos constatado la existencia de esas lecciones no-escritas, los testimonios no nos dicen nada acerca de una *verdadera y propia doctrina* de Platón distinta a la de los diálogos: Aristóteles no nos dice nunca, allí donde atribuye a Platón teorías que no coinciden con las de los diálogos, que se está refiriendo a los *ágrapha dógmata*. Para Ian Mueller³², los *ágrapha dógmata* a los que se refiere Aristóteles en la Física 209a 14-15 son ideas que Platón expresó oralmente, con lo que no sería del todo acertado considerarlas dentro de una doctrina secreta —“Geheimlehre”, como las designó Krämer en un primer momento—.

La preservación de un secreto reposa sobre la violencia impuesta por un grupo que desea asegurarse influencia y poder por medio de una *doctrina secreta*. Sólo se podría justificar esta hipótesis defendiendo la idea de una *verdadera doctrina* (opuesta a los contenidos de los diálogos³³) cuyo conocimiento se reserva a un muy reducido número de iniciados, actitud que tendría que ser relacionada con el sistema pitagórico. Se hace difícil pensar en un cuerpo de doctrinas cristalizadas en tanto que los principales discípulos —no sólo Aristóteles— sino también y sobre todo los dos primeros sucesores de Platón a la cabeza de la escuela, Espeusipo y Jenócrates, no admitieron, por ejemplo, un elemento tan esencial de la doctrina platónica como la doctrina de las Formas. Eggers Lan estudia la posible postulación de una teoría de los

asunto que discutimos. En un pasaje del cap. VII, nos informa que Alejandro no sólo aprendió la ética y la política, sino que también tuvo conocimiento de las enseñanzas especializadas reservadas a los filósofos, llamadas *acroamáticas* (ἀκροαματικάς, directas, escuchadas de la boca del mismo maestro) y *epópticas* (ἐποπτικάς, sólo para iniciados) que, atención al dato, «no comunicaban a la muchedumbre, οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλούς», PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Alejandro, VII, 5-6. Constatamos el hecho de que en Aristóteles también podemos distinguir entre lecciones para el gran público y lecciones para minorías, sus alumnos. En el mismo pasaje Alejandro se queja de que Aristóteles ha publicado en libros (ἐν βιβλίῳ) algunas de estas doctrinas, «Alejandro a Aristóteles, felicidad. No has hecho bien en publicar los tratados acroamáticos; porque ¿en qué nos diferenciaremos de los demás, si las doctrinas en que nos has instruido han de ser comunes a todos? (εἰ καθ'οὓς ἐπαυδαύθημεν λόγους, οὗτοι πάντων ἔσσονται κοινοί). Pues yo quiero sobresalir más en los conocimientos útiles y honestos que en el poder», *Ibidem*.

³² MUELLER, I., «The esoteric Plato and the analytic Tradition», *Méthesis*, VI, (1992), pp. 115-134, cf. principalmente, pp. 115 y 124-128 de la traducción española, dice Mueller que tiene que haber un acuerdo sobre que los ágrapha dógmata no eran un secreto académico.

³³ Los diálogos tendrían sólo una función *protreptica*, esta es la tesis de GAISER, K., *Protreptik und Paränase bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*, Stuttgart, 1959, en contra estaría por ejemplo BRISSON, art. cit., p. 22.

principios, en el marco de las enseñanzas no-escritas³⁴, intentando aclarar si en la obra escrita existen argumentos que señalen a ciertas entidades ontológicamente superiores a las ideas³⁵. A juicio de Eggers son numerosos los pasajes de la obra de Platón, en los que éste habla de principios o bien de realidades ontológicamente supremas³⁶ pero llega como conclusión a tres ideas fundamentales:

a) No ha podido hallar entidades ontológicamente superiores a la Ideas. Lo que sí está claro es que las Ideas son superiores ontológicamente a las cosas de este mundo y no sólo a las sensibles, sino también a otras cosas cuyo «status» es intermedio. En cualquier caso, no hay algo superior a las Ideas.

³⁴ Cfr. EGGERS LAN, C., «La concepción de los principios en los diálogos platónicos», *Méthexis*, VII, (1994), pp. 27-41.

³⁵ Aristóteles señala en *Metaf.*, A 6, A 9 y M 4 dichos principios (a saber, lo Uno y la Díada indefinida) como algo cuya existencia es para los platónicos de mayor importancia que las Ideas, es decir, en apariencia, ontológicamente superiores a éstas. La polémica parece moverse, pues, en torno a dos propuestas: a) tal concepción ha sido expuesta por Platón sólo oralmente, y en los diálogos sólo se dan indicios de ella (cfr. KRÄMER, REALE Y SZLEZÁK, art. cit., en *Méthexis*, VI, pp. 95-114, 135-154 y 155-174); b) Los únicos principios ontológicos superiores de la filosofía platónica que conocemos a ciencia cierta son las Ideas, pues es lo que hallamos en los diálogos, y lo demás es mera conjetura poco fidedigna (cfr. BRISSON, ISNARDI PARENTE, art. cit., en *Méthexis*, pp. 11-35 y 73-93).

³⁶ En el *Fedón*, se establece una clara jerarquización ontológica, pues se dice que lo Bello, lo Bueno, etc., son o existen «al máximo» (μάλιστα, 77a 4). En *La República* encontramos tres alegorías: el sol, la línea y la caverna. En la primera, se introduce la jerarquización y cuando habla de la Idea del Bien dice que se eleva aun más allá (ἐτι ἐπέκεινα) de la οὐσία en dignidad y poder (aunque el pasaje mencionado (*Rep.*, VI, 509b 2-10) ha sido y sigue siendo muy controvertido. Otro problema es que en la segunda alegoría no se menciona la Idea del Bien ni tampoco al sol, hallamos en la sección «inteligible», «supuestos» (ὑποθέσεις): 510b 5, 511a 3, b 5 y d 1) y en la cima un «principio no-supuesto» (ἀρχὴ ἀνυπόθετος: 510b 7, 511a 5-b6 7, c 8 y d 1) al cual se accede mediante la dialéctica, marchando de idea en idea. Por su parte, en la alegoría de la línea, al retomar la mención del método dialéctico, oímos hablar de nuevo de «supuestos» (ὑποθέσει 533 c) y del «principio» (*archē*) que los supera, al cual sólo la dialéctica permite acceder, principio que, según Eggers, como muestra el contexto (534 b-c) es la Idea de Bien. Más adelante cuando en el *Sofista*, Platón plantea el problema de la posible combinación de las Ideas entre sí, señala la inconveniencia de hablar de todas las Ideas, y se propone como método el de escoger «algunas de las consideradas supremas, τῶν μεγίστων λεγομένων». En el *político*, en cambio, Platón habla de los «seres supremos» (o «más importantes» μέγιστα) y venerabilísimos (o «más valiosos», timiōtata). Eggers deduce que los seres supremos del Político no son todas las Ideas, sino sólo algunas o alguna que se privilegia, como en el caso de los μέγιστα γένη del *Sofista*, pero a diferencia de éstos, con un carácter ontológico supremo.

b) Parece haber Ideas superiores a otras Ideas, es decir, una jerarquización ontológica.

c) El hecho de que la exposición y explicación sobre esta especie de Meta-Ideas (superiores a todas las Ideas) pudiesen ser los contenidos de las explicaciones no-escritas, es una posibilidad que queda abierta.

No hay razones, pues, para apostar por el «*secreto*» en las lecciones no-escritas. Un Platón misterioso que oculta sus mejores doctrinas férreamente dogmáticas es impensable y estaría en contradicción con la actitud que encontramos en los diálogos. En este sentido arguye Slezák que, cuando Aristóteles escribe *Agrapha dógmata* no pretende implicar nada más fuerte que τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα, «mis propias opiniones» (subrayando el posesivo) que Sócrates en la República admite tener acerca del Bien³⁷, con lo cual, la imagen tradicional de dogma como verdad irrefutable queda debilitada.

Parece pues que Platón explicaba en la Academia discutía algunos aspectos de su pensamiento, quizá apto solo para sus discípulos, que luego no publicaba. Actitud que no resulta extraña. Estamos demasiado acostumbrados a evaluar el pensamiento platónico a partir de los diálogos y a oponerlos a las explicaciones no-escritas, como si fuesen dos sistemas de pensamiento diferente. Pero si pensamos más en Platón que en sus escritos, podemos reconocer que ni podemos justificar plenamente la transformación del paradigma interpretativo de Platón por las explicaciones no-escritas, ni podemos admitir los diálogos como único canon posible de su filosofía. Si pensamos en Platón primero como *maestro*, y después como *filósofo*, tendremos que considerar que las normas del aprendizaje filosófico, exigen primero exponer (en voz alta) las teorías, aceptar sugerencias o revisar las críticas y segundo integrar esas opiniones en el esquema previo, modificando, en su caso, los planteamientos iniciales. Por eso, hemos optado por traducir los ágrapha dógmata por «lecciones no-escritas», con esta traducción anulamos el secreto y debilitamos el esoterismo de estas doctrinas platónicas.

IV. Sentido y significación de los *Ágrapha Dógmata*

Si ya de por sí la situación es compleja, se añade una dificultad más y es los prejuicios con los que nos encontramos sobre el testigo principal de los

³⁷ PLATÓN, *República*, 306e 2, 509c 3, 517b 6 y 533a 3; cf. *Timeo*, 48c 6.

ágrapha dógmata: Aristóteles³⁸. Szelezák concluye que la discusión en torno a los (*ágrapha dógmata*) sólo será fértil en tanto que se dejen a un lado prejuicios de este tipo. El texto de Aristóxeno³⁹ aunque no es menos polémico, puede servir para corroborar la información aristotélica. En torno a él se han barajado multitud de hipótesis. Antes de entrar en un análisis del mismo lo mejor sería leerlo con detenimiento:

«Según Aristóteles contaba una y otra vez (ἀεὶ διηγείτο), esto es lo que experimentó la mayoría de los oyentes de la conferencia [o curso] (ἀκρόασις) de Platón sobre el Bien. En efecto, cada uno acudió suponiendo que aprendería algo de los que son considerados bienes humanos, tales como riqueza, salud, fuerza, en suma una maravillosa felicidad. Pero cuando se hizo manifiesto que los argumentos (οἱ λόγοι) versaban sobre matemáticas, tanto de números como de geometría y astronomía, y, para colmo (τὸ πέρας), sobre que [el] Bien es [lo] uno (la unidad), creo que les pareció algo completamente paradójico; y algunos desdijeron el tratamiento, otros lo censuraron. Ahora bien, ¿a qué se debió toda esta perturbación? A que no habían alcanzado a informarse sobre la índole del tema, sino que, a la manera de los erísticos, habían ido en tropel boquiabiertos, atraídos por el mero título. Pero si se les hubiese brindado de antemano una exposición sumaria del tema, el posible alumno habría desistido de su intento, o bien, si le agradaba, habría permanecido hasta el fin. Por esa misma razón Aristóteles mismo acostumbraba a dar a sus posibles alumnos un resumen preparatorio del tema y del método de estudio»⁴⁰.

Leído el texto de Aristóxeno sin ningún tipo de presupuestos deformantes, nos encontramos con la noticia de que Platón no solía informar con ante-

³⁸ La gran ofensiva contra Aristóteles como fuente histórico-filosófica desatada por Cherniss, hizo tambalear su testimonio como poco digno de confianza. Las más amplias respuestas no se hicieron esperar pues poner en cuestión la autoridad de Aristóteles sobre este particular era ponerla también sobre su actuación sobre los presocráticos. Ante esto, W. D. Ross escribe: "Aristóteles no fue el genuino majadero que resulta haber sido según el profesor Cherniss (...) El profesor Cherniss ha expuesto muchos de ellos (sc. problemas de Aristóteles) con gran habilidad. Pero ni por un momento pienso que ha establecido su tesis de que todo lo que dice Aristóteles sobre Platón, que no pueda ser verificado a partir de los diálogos, sea puro malentendido o tergiversación», ROSS, W.D., *Plato's Theory of Ideas*, 1951, p. 143.

³⁹ Aristóxeno nace entre el 333/336 a la muerte de Aristóteles se preveía que podría asumir la dirección de la escuela, con lo que tendría en el 322/1 una edad madura. De orientación empirista Aristóxeno tiene una formación musical y un dominio de la teoría musical envidiable. Reconocía un vivo interés por Pitágoras y el pitagorismo y una cierta maledicencia con Sócrates y Platón, cf. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris, 1989, pp. 590-593.

⁴⁰ ARISTÓXENO, *Elementos Harmónicos*, II.

lación del tema y los contenidos de sus lecciones. Así aquellos que acudían a escucharlo, guiados por el título o por alguna indicación genérica salían por lo general defraudados. Hay cierta malicia en Aristóxeno (mezclada con la clásica antipatía que un aristotélico tendría de Platón)⁴¹, pero está perfectamente atestiguado que Platón daba lecciones (según Isnardi Parente «*akróasis*» está utilizado generalmente para designar no una sino varias lecciones que formaban una unidad⁴²), que las dictaba, al parecer, en una escuela (posiblemente la Academia) abierta a múltiples oyentes, algunos de los cuales no serían especialistas en la filosofía platónica. Es más, según ella, el uso por parte de Aristóxeno, del verbo en tiempo imperfecto (διηγείτο) refiere una acción que debe considerarse repetida.

Así pues, no estaríamos ante una conferencia aislada, sino ante unas lecciones programadas en forma de curso⁴³, sobre el Bien, donde Platón hablaba de Matemáticas y donde llegaba a afirmar que el Bien es uno (también propone Eggers Lan en esta traducción, que el Bien es lo Uno). Si el público no hubiese estado preparado para escuchar la doctrina “intra-académica”, específica de Platón, y se hubiese tratado de un público ilustrado acostumbrado a las lecturas públicas (*epideixis*) de los Sofistas, más generalistas, que a los fundamentos matemáticos de principios metafísicos ontológicos, ¿por qué Platón consideró oportuno hacer pública la base matemática esotérica y elevadamente técnica de su filosofía del Bien como Límite y Unidad a un público tan poco acostumbrado a ella? No tendría sentido, más bien tiendo a pensar que el público que asistía a estas lecciones era competente, aunque esto no impedía que estuviese desconcertado.

Apoyaría esta idea la percepción cada vez más restringida que la tradición tiene de estas conferencias. Un texto de Albino⁴⁴ está en esta línea:

⁴¹ GEFCKEN, J., «Antiplatónica», *Hermes*, LXIV, (1929), pp. 91-109, observa que Aristóxeno es un testigo antiplatónico que quiere con su noticia insinuar que Platón era un mal maestro. Su fuerte posición antiplatónica y el marco exagerado en el que incluye sus palabras sobre Platón introducen cierto escepticismo en su descalificación, y quita algo de credibilidad al episodio, pero no creo que vicié la realidad histórica de la enseñanza de Platón en la Academia. En cierto modo, no hay que exagerar una costumbre bastante frecuente en el anecdotario antiguo, como era la malicia y el ser tendencioso.

⁴² Cf. ISNARDI PARENTE, M., «Platone e il problema degli ágrapha», *Méthesis*, VI, (1993), pp. 73-93, existe traducción castellana, *vid.*, principalmente, p. 77.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Después de la publicación de J. FREUDENTHAL *Hellenistische Studien*, Heft 3: «Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos», Berlin, 1879, es común identificar al platónico medio Albino (II^o siglo, floreció en torno al 180) con Álcino, autor del *Didascalikós*

«Ciertamente, [Platón] ofreció su conferencia (τῆς ἀκροάσεως) [o curso] sobre el Bien a muy pocos (ὀλίγοις) —y escogidos (Προσκριθεῖσι)— de sus allegados»⁴⁵. Este texto matiza lo sugerido en el texto de Aristóxeno y complica la afirmación de que las conferencias sobre el Bien fuesen para un público no especializado y poco entendido, que se perdía sin tener antes algún resumen o apunte aclarador. Al contrario, se observa claramente que la lección iba dirigida a muy pocos de sus allegados, al menos esa es la noticia que nos deja Albino, en su *Didascálico* donde elaboró y sistematizó las doctrinas de su maestro Platón recabando información de otros autores sobre todo de Aristóteles.

Simplicio⁴⁶, posteriormente habla también de esa misma conferencia o curso, observando claramente que a la misma sólo asistieron los discípulos de Platón (Espeusipo y Jenócrates), que tomaron notas de la conferencia y añade que pusieron por escrito la opinión del maestro y la conservaron⁴⁷. En otros textos, habla no ya de una conferencia, sino de los discursos de Platón sobre el Bien⁴⁸. De todas formas, en el siglo VI Simplicio recoge ya las tradiciones

(Freudenthal tiene el hábito de datar este trabajo alrededor del 150 de nuestra era), un Epítome en el que elaboró y sistematizó las doctrinas de su maestro, recabando con frecuencia el auxilio de las ideas de Aristóteles, Teofrasto y los estoicos, cfr. las voces Albinos y Alcinoo del *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris, 1989, pp. 96-97 y 112-113.

⁴⁵ Albino. *Didascalicus*, XXVII, (selección de textos de Eggers Lan, *Méthesis*, VI, 1993, suplemento, p. 177. El término ἀκρόασις no es de uso corriente en Albino, en su obra aparece sólo una vez en este texto, lo cual significa que está utilizado muy específicamente, para referir una *conferencia* exclusivamente platónica y, quizá, excepcional.

⁴⁶ Otro neoplatónico de la escuela de Atenas que tuvo su madurez intelectual entre el 527-565, intentó sintetizar las doctrinas de Platón y Aristóteles a veces forzándolas innecesariamente.

⁴⁷ “Dice Alejandro: “según Platón, los principios de todas las cosas y de las Ideas mismas son lo Uno y la Díada indefinida, a la cual llamaba Grande y Pequeño, como también recuerda Aristóteles en los [libros] *Sobre el Bien*; pero también se lo podría aprender de Espeusipo, Jenócrates y los demás que estuvieron presentes en la conferencia [o curso] de Platón sobre el Bien. Todos en efecto, pusieron por escrito y conservaron su opinión [sc. de Platón], y cuentan que recurrió a tales principios”. ALEJANDRO apud SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicam*, 187a 12.

⁴⁸ “Y Alejandro, acordando hablar él mismo a partir de los discursos de Platón sobre el Bien (ἐκ τῶν περὶ τὰγαθοῦ λόγων), sobre los cuales informaron tanto Aristóteles como los demás discípulos de Platón, escribió estas cosas”, *loc. cit.*, 202b 36. O este otro: En las conversaciones no escritas sobre el Bien (ἐν μὲν ταῖς ἀγράφαις ταῖς Περὶ τὰγαθοῦ συνοουσίας) [Platón] llama “Grande y Pequeño” a lo participante, mientras en el *Timeo* [lo llama] “materia”, a la que también denomina “lugar” y “espacio”, *Loc. Cit.*, 209b 11, *vid.*, también 207a 18 «En efecto, puesto que Platón en los discursos sobre el Bien (ἐκ τοῖς περὶ τὰγαθοῦ λόγοις), llama a la materia ‘lo Grande y lo Pequeño’»

que existen sobre estas noticias sin posibilidad de contrastación, pues trabaja con fuentes secundarias. Sin embargo, no hay que olvidar que esas fuentes secundarias son en múltiples ocasiones y para otros asuntos muy certeras.

A partir de estos testimonios, y resumiendo, las tesis que se mantienen son varias: Krämer cree, en contra de Brisson o Isnardi Parente, que la conferencia de Platón acerca del Bien fue probablemente única⁴⁹; y argumenta que si esta conferencia se refiriese a la actividad docente común de Platón, habría que explicar por qué asombraba la sentencia sobre la unicidad del Bien (a pesar de los textos de la *República*).

Sin embargo, en el texto de Aristóxeno no dice que todos los presentes se asombrasen sino la mayoría (τοῖς πλείστοις), y aún en este caso hemos hablado de la exageración de un antiplatónico que quería aumentar lo negativo de Platón en favor de su maestro Aristóteles (la confusión de los contenidos en la conferencia o lecciones dadas sería un buen frente de ataque). Lo único que podemos sacar en claro de la ingeniosa anécdota de Aristóxeno es que se alude a un incidente, podemos suponer en la Academia y sobre una explicación filosófica de Platón, pero no sabemos si relacionado o no con los seminarios regulares de la misma. Ciertamente, los estudiosos más importantes del problema no se ponen de acuerdo. Gaiser interpreta también la conferencia *Sobre el Bien* como un hecho excepcional, impulsado por la presión de un público corroído por la curiosidad de algunas de las ideas más cuidadas de Platón. La hipótesis alternativa de Ferber es que la misma conferencia reconocía la clase de consideraciones hechas en la Carta VII, y su propio status de ejercicio humanamente falible en la búsqueda de la dialéctica. Ferber llega a esta conclusión basándose en un testimonio recogido por Gaiser de Platón, supuestamente hecho, en la famosa disertación sobre el Bien: «No sólo la persona feliz (εὐτυχοῦντα) sino también la que hace una exposición o explicación (ἀποδείκνυντα) debe recordar que es un ser humano⁵⁰.

El sentido de límite preside alguno de los pasajes más personales de Platón. En este comentario, según Ferber Platón excluye el conocimiento absoluto o completo de los principios fundamentales de la realidad. Christopher Gill⁵¹, por su parte, tiende más a respaldar esta postura, que en

⁴⁹ KRÄMER, H., art. cit., *Methexis*, p. 101.

⁵⁰ GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, *Testimonium*, 11, p. 455; citado también por GILL, C., «La dialéctica platónica y el status de verdad de las doctrinas no-escritas», *Methexis*, VI, 1993, p.57.

⁵¹ GILL, C., art. cit.

cierto modo conecta con el carácter individual, personal, particular, propio, que el verdadero conocimiento adquiere en la teoría gnoseológica platónica. Así, a la meta del conocimiento de las verdades fundamentales, las cuales en sentido estricto pertenecen solamente a una divinidad, en la medida en que éstas pueden ser humanamente asequibles, se accede sólo mediante una búsqueda interior del conocimiento, de la dialéctica. Esta interpretación es coherente para la obra escrita, pero su fuerza queda debilitada en las lecciones u opiniones no-escritas.

Las respuestas dadas a esta pregunta son en su mayoría razonables y competentes. Sin embargo, la disparidad de testimonios a veces con informaciones no coincidentes sobre las lecciones toleraría la idea de que no existió sólo una conferencia única sobre el Bien, (o al menos la informaciones de los que asistieron a ella, si fue única, asistieron a dos actos distintos en su interpretación posterior), es más una única conferencia sobre el Bien, es decir un acontecimiento puntual, no hubiera dejado tantos testimonios y a veces tan diferentes. Más bien creo que hablamos de un seminario o lecciones, de las cuales la primera es la que relata Aristóxeno.

En cualquier caso, no creo que podamos aclarar definitivamente cuál es el indiscutible significado de las lecciones no-escritas. No obstante, la posterior historia de la academia platónica, puede proporcionar datos fundamentales para entender mejor el significado de esas lecciones no-escritas, que al ser transmitidas por un medio, la palabra, menos rígido y más expuesto a los cambios y transformaciones, sobre todo, de los discípulos que la escuchan.

Si en la Academia jamás se abandonó el estudio de Platón, cualquier intento de aclarar las relaciones y desarrollos de la filosofía académica después de éste, debe partir indiscutiblemente de este presupuesto. Curiosamente, los posteriores desarrollos de la Academia soportan tanto la etiqueta de “escéptica” como la de “dogmática”, las cuales sin ser retóricas, modifican de manera substancial la interpretación. Ya he defendido⁵², que existe una sola línea desde Platón, reformada por Arcesilao y Carnéades quienes promovieron una nueva visión del platonismo. Ahora bien, de qué tipo es esa nueva visión platónica ¿Estamos ante la constatación de una clara raíz escéptica de la metafísica platónica, o bien ante el reconocimiento de cierta raíz metafísica del escepticismo neoadadémico?

⁵² Cfr. ROMÁN, R., «La <nueva> Academia: dogmatismo o skepsis», *Pensamiento*, vol. 51, (1995), 201, pp. 455-465.

V. La herencia platónica y la fuerza de la tradición

Habitualmente, hay dos líneas bien definidas sobre la interpretación de Platón. O bien aceptamos el supuesto según el cual Platón reconocía que el teorizar, contenido en sus diálogos y explicaciones no-escritas, estaba necesariamente sujeto a las limitaciones propias de toda investigación filosófica; es decir, a la dialéctica. O bien admitimos un fuerte dogmatismo en Platón y en los desarrollos posteriores estoicos y neoplatónicos.

Existe cierto germen dialéctico, y por tanto escéptico, en un modelo en el que se concibe la filosofía como «*búsqueda compartida*» (συζήτησις), dirigida hacia la meta del conocimiento de la realidad. Tradicionalmente se reconoce un punto de ruptura en la academia representado por el escepticismo de Arcesilao, quien habría desgajado una doctrina escéptica de la obra platónica, privilegiando todo aquello que es formulado por Sócrates y Platón de una manera dubitativa y aporética⁵³. Arcesilao sería en este caso continuador y verdadero intérprete de la filosofía platónica. Su punto de partida, pues, es la obra de Platón: «ἐὼκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ»⁵⁴. La complejidad de este pasaje puede ofrecernos algunas respuestas.

Se reconoce en él que Arcesilao tenía *personalmente* los libros de Platón, lo cual no deja de ser curioso porque es evidente que, como jefe de la Academia, Arcesilao tendría fácil acceso a la obra original de Platón o a alguna de las copias que de la misma existiría en la Academia. Si es así, ¿por qué esa decisión de tener, personalmente, τὰ βιβλία platónicos?

Arcesilao obtiene la Jefatura de la Academia aproximadamente 66 años después de la muerte de Platón⁵⁵, habiendo pasado la Academia por las direc-

⁵³ Cfr. BROCHARD, V., *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, pp. 432; II éd. Paris, 1923; reimp. 1932; reimp. 1957; III ed. conforme a la primera, 1969, p. 9.

⁵⁴ «Parece ser que admiraba bastante a Platón: hasta el punto que poseía personalmente sus libros» D.L. IV, 32.

⁵⁵ Según Diógenes (D.L., IV, 29-32. Aunque en su ciudad natal estudió matemáticas con Autólico, pronto se trasladó a Atenas) fue primero discípulo de Teofrasto (abandonando el Liceo no sin pesar de su primer maestro), después (ya en la Academia) de Crantor (quien le legó su fortuna) y a su muerte escuchó a Polemón (SEXTO, *H.P.*, I, 220) y a Crates. Es también un dato singular que Arcesilao se reconocía a sí mismo como un continuador de la tradición académica (PLUTARCO, *Adv. Col.*, 26). Basándose en las *Crónicas* de Apolodoro, Diógenes apunta que floreció en la CXX (296 a. C.) Olimpiada. Este último dato, no obstante, debe ser erróneo, pues fechado su nacimiento en el 315 a. C, hubiese tenido sólo diecinueve años en su madurez. Si corrigiésemos esa floración o acmé de Arcesilao en diez o quince

ciones de Espeusipo, Jenócrates, Polemón y Crates de Atenas. Ahora bien, es significativo que la persistencia de la Academia no sea paralela a la continuidad filosófica en ella: es conocido que no hubo ni siquiera acuerdo entre los escolarcas o los miembros de la escuela sobre la doctrina de Platón, incluso en aquellos postulados que parecían fundamentales como era la teoría de las ideas. En pocas palabras los sucesores de Platón parecieron alejarse del platonismo y el primero su sobrino Espeusipo que rechazó la teoría misma de las ideas. Además, en vida de Platón ya circulaban ejemplares de toda clase y de todo valor, pues el derecho de autor no existía, ni importaba quien pudiese reproducir a su antojo los textos.

Debemos, pues, admitir con Alline⁵⁶ la coexistencia de textos auténticos y seriamente reproducidos, de textos negligentes con faltas groseras, y de textos corregidos arbitrariamente. Sería sensato pensar que todas estas deformaciones se irían acentuando con el paso del tiempo, por el efecto mismo del uso, de las anotaciones de los poseedores o de los que los tomaban en préstamo o de los reproductores, más o menos conscientes. Aquí en este ambiente, aparece Arcesilao con *los libros de Platón* (τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ). A demasiada distancia como para hablar de memoria de las doctrinas platónicas escritas o no-escritas, y a poca distancia como para reducir la importancia de la obra platónica a mera fuente erudita y convencional.

Tal vez, en el tiempo de Arcesilao fuese necesario una clarificación de este panorama desconcertante bajo el peso de la «tradición indirecta». Según Wilamowitz y Bickel⁵⁷, una edición completa de la obra de Platón ordenada en tetralogías está fechada en el siglo III a.C., bajo la autoridad de la Academia, precisamente siendo escolarca Arcesilao o en el tiempo inmediatamente posterior a él. Hay que suponer que este intento de clarificación atendiese quizá, exclusivamente, a los *libros de Platón*, de ahí la mención curiosa y explícita de Diógenes de que Arcesilao poseía o había comprado (*eképtēto*) sus libros. *Eképtēto* es un pluscuamperfecto del verbo κτάομαι, cuyo uso por parte de Diógenes refiere una relación muy personal de años más, la situaríamos en torno al 281 a.C. (y por ese tiempo la Jefatura de la Academia), muriendo a los 75 años de edad en el 240 a. C.

⁵⁶ ALLINE, H., *Histoire du texte de Platon*, Paris, 1915, p. 7.

⁵⁷ Cfr. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 2 vols., Berlin, 1920, pp. 324-370 y BICKEL, E., "Das Platonische Schriftenkorpus der Tetralogien und die Interpolation in Platontext", *Rheinisches Museum für Philologie*, 92, (1943), pp. 94-96 [existe una traducción española, no publicada, de Fernando Riaza Pérez, «El Corpus platónico de los escritos de las 9 Tetralogías y la interpolación en el texto platónico», que me ha cedido con académica gentileza].

Arcesilao con los libros de Platón. Tanto si compró como si hizo o mandó hacer una copia privada de ellos, da la sensación que Arcesilao quiso atenuar todo aquello que no fuese doctrina escrita en Platón, debido quizás a la gran confusión de teorías reinantes y se quedase única y exclusivamente con el discurso escrito de Platón y el λόγος σωκρατικός que refleja. Así, se entendería que Diógenes Laercio considerara a Arcesilao como el puente entre la Academia de Platón y la Nueva de Lácides y Carnéades.

Posteriormente, Antíoco rompe con la tradición escéptica de la Academia para retornar a lo que él consideraba la verdadera doctrina de Platón, doctrina que intenta reconstruir no sólo apoyándose en diálogos como el *Timeo*, sino también en los testimonios relativos a la doctrina platónica que se encuentran por ejemplo en Aristóteles. Así pues, basándose sobre las doctrinas de los discípulos de Platón y de Aristóteles, y mismamente de los primeros estoicos, extrapola lo que habría debido ser la doctrina de Platón, punto de partida de las posiciones filosóficas posteriores. Para justificar esta posición antiescéptica y ecléctica, Antíoco se veía en la obligación de desarrollar su propia versión de la historia de la filosofía, que constituía en realidad una historia de la filosofía desde Sócrates o Platón hasta el siglo I d. C. Este ejemplo no es anecdótico, manifiesta la dificultad que siempre ha existido en la interpretación de Platón. Cada escuela o sub-escuela ha desarrollado un impulso o línea interpretativa platónica que ha llegado hasta nuestros días plenamente integrada en la tradición.

Es evidente, que sea por las lecciones no-escritas o por desarrollos posteriores de la obra escrita platónica, los principios platónicos de los seguidores⁵⁸ de Platón diferían en mayor o menor medida de los expuestos por él. Lo cual no es sorprendente, ya desde su origen el pensamiento de Platón presentaba, por su generosidad indagativa, un edificio incompleto, no terminado, sólo esbozado, lleno de perplejidad y de dudas, como era necesario en todo pensamiento rico que tras esfuerzos y tentativas, tiende hacia una verdad no prefabricada. Quizá por estos motivos, las contradicciones dialécticas

⁵⁸ Es difícil conciliar los escritos platónicos y la teoría oral de Platón con la doctrina de los Principios de Espeusipo y Jenócrates. La historia de la Academia posterior a Platón va unida a la historia de la matemática por el amplio uso del concepto de «número», que unos ven el desarrollo de la doctrina no-escrita platónica de los Principios de lo Uno y la Diada infinita, y otros ven una posterior interpretación pitagórica de los diálogos platónicos, cfr. NAPOLITANO VALDITARA, L.M., «Riparlare di Platone. Ancora su scrittura, oralità e dialettica», *Méthesis*, VII, (1994), pp. 5-25, principalmente, pp. 22-25.

que alimentaron la fecundidad creativa de Platón se convirtieron, tras su muerte, en las más genuinas y propias recomendaciones del maestro a los herederos de la Academia. Así, es probable que los sucesores en la Academia se movieran, por el culto casi sagrado al fundador, en un clima de libertad que le hacía honor y que generaba no sólo ciertas contradicciones en la correcta exégesis de las doctrinas escritas o no escritas de Platón⁵⁹, sino, principalmente, una verdadera y profunda crisis de identidad filosófica.

⁵⁹ Cfr. CHERNISS, H., *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze, 1974, pp. 71 y ss. *Vid.*, así mismo ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci. (Platone e l'Accademia antica)*, parte II, vol. III/2, Firenze, 1974, pp. 861-877, a cargo de Margherita Isnardi Parente, en una extensa nota examina concienzudamente el verdadero carácter de la Academia antigua, observando el cambio de la Academia nacida como estrecha comunidad de φίλοι abierta hacia la posible participación como transformación de la vida política, en una comunidad de riqueza filosófica con impostaciones genéricamente estetizantes que intitucionaliza de forma «cultural» la fórmula del primitivo entusiasmo de la ἐλευθέρα φιλία y que olvida los programas políticos de renovación.