

# Lectura crítica del libro de Giovanni Reale: Por una nueva interpretación de Platón. Acerca de la Escuela de Tubinga

## 1. *Presentación*

El profesor Giovanni Reale, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán y fundador del Centro de Investigación de Metafísica de la misma Universidad, dando lugar a la llamada escuela de Milán, lleva más de 40 años contribuyendo de manera fundamental a la difusión y al estudio del pensamiento de la Grecia clásica.

Como autor, le debemos, entre otras muchas obras, una completa historia de la filosofía griega: *Storia della filosofia antica*, 5 Vols. Vita e Pensiero. Milán 1975-1980. Con diversas reediciones ampliadas. Destaca asimismo su edición de la *Metafísica* de Aristóteles en versión bilingüe griego-italiano y con un extenso aparato crítico: *Aristotele, Metafisica*, 3 Vols. Vita e Pensiero. Milán. 1993. Con reediciones posteriores. También sobre Aristóteles es hoy en día imprescindible su estudio: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Vita e Pensiero. Milán 1961. 5ª Edición reelaborada y aumentada con diversos apéndices: 1993. Así como una versión más reducida: *Guida alla lettura della <<Metafisica>> di Aristotele*. Laterza. Roma. 1997. Obra de la que existe una traducción castellana: *Guía de la lectura de la <<Metafísica>> de Aristóteles*. Herder. Barcelona. 1999. Además, ha impulsado y dirigido la publicación de múltiples traducciones en rigurosas ediciones bilingües greco-italianas de las obras fundamentales del pensamiento griego y diversas traducciones italianas de los principales estudios alemanes e ingleses sobre el mismo tema. Publicaciones entre las cuales personalmente destacaría las ediciones de los diálogos platónicos con extenso aparato crítico que sus colaboradores están publicando en la editorial Rusconi, y la edición italiana de *Stoicorum Veterum Fragmenta*, la obra de referencia de H. von Arnim en la que se recopilan y ordenan los textos fundamentales de los estoicos antiguos: *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti*. Bompiani. Milán. 2002.

Entre toda esta cantidad ingente de trabajo, los intereses del profesor Reale se centran especialmente en el estudio de las filosofías de Aristóteles y de Platón. Y si bien sus investigaciones sobre Aristóteles se basan en la propia lectura de los textos aristotélicos, sus investigaciones sobre Platón se orientan a partir de la originaria y radical interpretación que de la obra platónica realiza la denominada escuela de Tubinga, que surge en Alemania a finales de los años cincuenta con las publicaciones de Hans Krämer y Konrad Gaiser y que ha sido continuada por autores como Thomas A. Szlezák. De hecho, la obra del profesor Reale que aquí nos ocupa consiste precisamente en la exposición detallada de las tesis de la escuela de Tubinga acompañada de un posterior desarrollo personal basado en la utilización del concepto de “paradigma” que propone

Thomas Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* y en una consideración propia acerca de la naturaleza y función del Demiurgo platónico.

El original italiano del libro es publicado por primera vez en 1984 con el título *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone* (Para una relectura y una nueva interpretación de Platón) en ediciones CUSL. En 1986 aparece la segunda edición completamente rehecha y muy ampliada, llevando el título que será definitivo: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grande dialoghi alla luce delle <<Dottrine non scritte>>* (Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las <<Doctrinas no escritas>>). A partir de entonces, y como es habitual en el profesor Reale, van apareciendo diversas ediciones con diversos retoques y nuevos anexos. Desde la quinta edición, en 1987, la obra pasa a ser editada por Vita e Pensiero. La edición definitiva parece ser que será la vigésima, aparecida en 1997, pues desde entonces ha habido dos ediciones más sin grandes cambios, y que es sobre la cual se ha hecho la traducción castellana publicada por la editorial Herder en 2003. Antes habían aparecido las traducciones en alemán (1993, ampliada en 2000), en inglés (1997) y en portugués (1997), anunciándose otras versiones en serbio, checo, rumano y polaco.

Con relación a su contenido, el libro se estructura en cuatro partes, divididas a su vez en diversos capítulos, y los citados anexos:

Primera parte: Premisas metodológicas (páginas 1-134). Se exponen las bases de la lectura que la escuela de Tubinga realiza del pensamiento de Platón y la teoría epistemológica de Kuhn sobre los paradigmas, que el profesor Reale utiliza para un desarrollo personal de la primera. Se efectúa también un interesante paseo histórico por las principales lecturas de la filosofía platónica.

Segunda parte: Los dos niveles de la metafísica de Platón (pp. 135-312). Se exponen con detalle la teoría de las Ideas (ontología) tal como aparece en los diálogos platónicos publicados y la teoría de los Principios primeros (protología) que Platón sólo explicaba oralmente a sus discípulos y que es a partir de la cual se estructura todo el pensamiento platónico. Se defiende por tanto la necesidad de releer la teoría de las Ideas contenida en los diálogos publicados desde la teoría no escrita de los principios, lo que soluciona todos los problemas y puntos oscuros, permitiendo comprender perfectamente las intenciones de Platón.

Tercera parte: Reinterpretación de los diálogos publicados desde las doctrinas no escritas (pp. 313-494). Desde la nueva perspectiva se analiza con detalle el contenido de los diálogos platónicos *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Parménides*, *Sofista*, *Filebo*, y *Timeo*.

Cuarta parte. Reinterpretación desde la nueva perspectiva de la figura del Demiurgo (pp. 495-712). El Demiurgo es analizado como suprema inteligencia y Dios supremo cuya actividad productiva del cosmos físico es una forma de <<semicreacionismo>>, aunque lo Inteligible, con el Bien en el vértice, se halla por encima de él. Lo que explica la postura antitética adoptada por Aristóteles y la mediación entre ambas posturas adoptada por Plotino y el llamado neoplatonismo.

Apéndices (pp. 721-858). Una serie de diálogos, entrevistas y reseñas sobre el libro y su temática acompañadas con diversas respuestas y precisiones del autor. Incluye una esclarecedora entrevista del profesor Reale con H. G. Gadamer no incluida en el original italiano.

## 2. La nueva lectura de Platón

### 2. 1. Exposición de los planteamientos básicos

En la primera parte de su libro el profesor Reale expone de manera precisa los puntos básicos en los que se apoya la nueva lectura que la llamada escuela de Tubinga realiza de la filosofía de Platón (pp. 4-6, 35-74).

Comienza indicando la evidencia de que poseemos todas las obras escritas por Platón, pues no existe ninguna referencia de los autores antiguos a algún escrito que no conservemos, aunque, añade, eso no significa que en esas obras esté contenido todo el pensamiento platónico. De hecho, el propio Platón nos dice expresamente que no ha considerado oportuno poner por escrito todo su pensamiento, y en especial “las cosas de mayor mérito” (*Fedro*, pasaje 278d y *Carta VII*, pasaje 341c). Además, esas obras publicadas poseen una forma problemática, pues están escritas como diálogos en los que generalmente Sócrates, maestro de Platón, desempeña el papel de protagonista dirigiendo un juego irónico, complejo y de bastante difícil comprensión. Lo que ha permitido todo tipo de lecturas e interpretaciones acerca de su contenido.

Finalmente, resulta que Aristóteles, a su vez discípulo de Platón, se refiere expresamente en la *Física* a las “doctrinas no escritas” (ágrapha dógmata) de su maestro (*Física*. IV 2, 209b 14), doctrinas a las que también se refieren indirectamente otros discípulos personales de Platón como Espeusipo y Jenócrates. Y en *Metafísica*. A (I) 6, 987a 29 – 988a 17 el mismo Aristóteles nos proporciona una descripción del contenido de dichas doctrinas. Sucede que en los diálogos escritos por Platón se presenta la teoría de las Ideas o Formas suprasensibles que son causas de los elementos del mundo sensible, elementos que existen precisamente por participar en las Ideas o Formas mismas. Pero Aristóteles nos indica que según las doctrinas no escritas las Ideas o Formas no son las causas primeras y últimas, sino que ellas mismas son producidas por unos principios supremos ulteriores a ellas. Estos principios supremos son el Uno, que Aristóteles asimila a la “forma”, y la Díada ilimitada de grande-y-pequeño, que asimila a la “materia”. Incluso añade Aristóteles que para Platón entre los principios supremos y las Ideas o Formas se hallaban los Números ideales, y que entre las Ideas o Formas y los elementos sensibles había una esfera intermedia constituida por los entes matemáticos (pp. 38-44).

Los estudios modernos sobre Platón, iniciados a partir del siglo XIX, eran conscientes de la existencia de estas doctrinas no escritas, pero se limitaban a indicar que no inciden en la comprensión de la mayor parte de las obras de Platón porque las habría elaborado en su época de vejez. Y además los testimonios de estas doctrinas no escritas las entendieron mal y realizaron adaptaciones, por lo que no son fiables. Pero la escuela de Tubinga sostiene que estas doctrinas no escritas son el componente básico del pensamiento de Platón, aquellas cosas de mayor mérito que él mismo confiesa que no ha puesto por escrito, los aspectos últimos y fundamentales que articulan toda su teoría y que los diálogos suponen sin tematizar. Por ello, son ellas precisamente la clave interpretativa que permite la lectura correcta de los diálogos y la solución de todas sus complicaciones y ambigüedades.

### 2. 2. El nuevo paradigma interpretativo

Como ya se ha dicho, el profesor Reale une las consideraciones básicas de la escuela de Tubinga con las teorías epistemológicas de Thomas Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas y los paradigmas. A partir de la idea de paradigma como un determinado modo de mirar el mundo y de aplicar los métodos científicos

según el esquema que de ello deriva, y que se impone durante un cierto tiempo hasta que se produce una revolución científica y es substituido por otro nuevo, es posible reconstruir la historia de las interpretaciones de Platón como la sucesión de cuatro paradigmas interpretativos fundamentales (pp. 27-37):

En primer lugar vendría el paradigma originario nacido con el propio Platón, consagrado por sus discípulos directos y desarrollado en la primera Academia. Se caracterizaría por una preeminencia de las doctrinas no escritas sobre los escritos platónicos.

En segundo lugar vendría el paradigma neoplatónico, basado sobre todo en los textos escritos pero interpretados desde una perspectiva muy alegórica y utilizando elementos fundamentales de las doctrinas no escritas. Pasando por cuatro momentos específicos, este paradigma se mantendría durante toda la Edad Media y llegaría hasta el siglo XIX.

En tercer lugar vendría el paradigma romántico, surgido en el siglo XIX por obra sobre todo de Schleiermacher y continuado en el siglo XX. Se basa en la preeminencia casi absoluta de los escritos, excluyendo o limitando fuertemente el valor de las doctrinas no escritas.

Finalmente, viene el paradigma propuesto por la Escuela platónica de Tubinga, iniciado en la segunda mitad del siglo XX y que acabará sustituyendo al anterior paradigma romántico. Sitúa en primer plano las doctrinas no escritas junto a los escritos platónicos, y las presenta como necesarias para poder comprender adecuadamente los mismos escritos y alcanzar una visión global del pensamiento de Platón.

### 2. 3. *La importancia de los autotestimonios*

Obviamente, los apoyos fundamentales del nuevo paradigma son los “autotestimonios” del *Fedro* y de la *Carta VII* acerca de la debilidad de las cosas escritas y de la necesidad de recurrir a los aspectos orales para que le sirvan de socorro y defensa.

Según Reale, Platón dedica una extensa sección de su diálogo *Fedro*, 274b – 278b, a exponer que la esencia del filósofo se manifiesta y realiza no en la dimensión de la “escritura”, sino en la de la “oralidad”. Lo escrito, que posee un fuere carácter de juego, no puede enseñar ni hacer aprender de manera adecuada, sólo puede ayudar a suscitar el recuerdo de cosas que ya se saben porque se han aprendido por otras vías. Por eso es mejor el discurso vivo y animado que tiene como objetivo enseñar y hacer aprender y que se mantiene en la dimensión oral. El discurso oral es el único que posee claridad, perfección y seriedad, y el que mediante paciencia imprime en el alma del que aprende lo que se refiere a las cosas justas, bellas y buenas:

Pero el que sabe que en el discurso escrito (*gegramménon*) sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, en verso o en prosa, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como lo hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y, que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender—escritos, realmente, en el alma— y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerso y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos. (*Fedro*, 277e – 278a).

Mientras que el que no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió es un poeta, o un autor de discursos, o un redactor de leyes, el filósofo es aquel que sabiendo qué es la verdad ha compuesto obras en las que no deposita las cosas de

mayor mérito que posee, sino sólo las de mérito menor, reservando las de mayor mérito exclusivamente para la oralidad, pudiendo auxiliar y defender a las obras escritas cuando es preciso:

Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso estas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más alto empeño (...) Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes? (*Fedro*, 278c-e).

El profesor Reale reconoce que en estos textos Platón no dice explícitamente en qué consisten exactamente esas “cosas de mayor mérito”, aunque si que lo hace en la *Carta VII*. Además, del mismo texto del *Fedro* se desprende que esas “cosas de mayor mérito” que pueden acudir en ayuda de lo escrito son las cosas que se remontan a los fundamentos mismos de las cosas escritas y por eso le otorgan solidez, claridad y perfección. Y dado que en el pasaje entero se habla en varias ocasiones de los temas que se refieren a las cosas justas, bellas y buenas, esas “cosas de mayor mérito” son sin duda, en el sentido más elevado, los Principios primeros supremos (pp. 75-91).

En la *Carta VII* Platón se ocupa de los mismos temas que acabamos de ver en el *Fedro*, pero en ella indica de forma más explícita los contenidos sobre los que se negaba a escribir (pp. 94-102). Explicando su relación con Dionisio de Siracusa, Platón lamenta que éste, como otros, pusiese por escrito las cosas más importantes que había escuchado de él, con lo que demostró que no las había entendido, pues estas cosas no pueden ser comunicadas como las otras, sino que sólo pueden ser confiadas a la oralidad:

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 (*s\_ggramma*) mía que trate de estos temas. El conocimiento de estas cosas, en efecto, no es comunicable como los otros conocimientos, 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. (*Carta VII*, 341b-d).

El conocimiento de estas cosas más grandes y de mayor mérito sólo es posible mediante la oralidad dialéctica, pues requiere una larga serie de discusiones hechas en estrecha comunión entre el que enseña y el que aprende hasta que nazca en el alma del que aprende la luz que ilumina la verdad. Requiere cierta comunidad de vida y cierta capacidad, dotes especiales y un largo trabajo, lo que excluye a la mayoría de los hombres. Como indica el propio Platón, nadie podría, tanto por escrito como oralmente, exponer esas materias mejor que él, pero no serviría de nada ante los no capacitados:

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 a 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. (*Carta VII*, 341d-e).

Para ocuparse de estas cuestiones, concluye Platón, no sólo se ha de poseer capacidad intelectual y memoria, sino que sobre todo se ha de poseer una buena naturaleza que permita armonizar con la justicia y las demás virtudes, permitiendo conocer la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que es posible conocerla, o sobre la verdad y lo falso del ser entero. Por eso, cualquier persona seria se guardará mucho de confiar por escrito estas cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente, y las mantendrá bien encerradas en la parte más preciosa de su ser (*Carta VII*, 344a–d).

Sobre cuáles sean estas cosas más serias, el profesor Reale apunta que a lo largo de la carta se van proporcionando una serie de términos y expresiones con los que Platón indica los contenidos de las doctrinas no escritas, y que se presentan en una gradación casi perfecta hasta culminar en los Principios primeros y supremos: “lo entero, es decir, el todo” (341a), “las cosas más importantes” (341b), “la naturaleza, esto es, la realidad en su fundamento” (341d), “el bien” (342d), “la verdad sobre la virtud y el vicio” (344a), “la verdad y lo falso del ser entero” (344b), “las cuestiones más serias” (344c), “las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza” (344d).

Finalmente, y utilizando de nuevo la terminología de Kuhn, el profesor Reale explica que estos autotestimonios, que muestran la dependencia de los diálogos publicados respecto de las doctrinas no escritas, eran verdaderas anomalías para el paradigma hermenéutico romántico, que defendía precisamente lo contrario, la plena autonomía de lo escrito por Platón, y por eso sus autores trataron de anularlos, o al menos atenuarlos, para que pudiesen ser incluidos dentro de dicho paradigma. Yendo sus argumentos desde afirmar la inautenticidad de la *Carta VII*, lo que hoy en día sostienen muy pocos estudiosos, hasta considerar que lo escrito (*s\_ggramma*) rechazado por Platón posee el sentido restrictivo de “tratado”, “compendio” o “exposición sistemática”, como obra en prosa de carácter doctrinal y sistemático, y que por tanto no afecta a sus diálogos, que, como tales, no poseen una forma doctrinal sistemática, sino dialógica. Pero esto último habría sido refutado por Szlezák, que ha mostrado diversas referencias de Diógenes Laercio, Temistio, Proclo, Marcelino y Filón de Alejandría en las que los diálogos platónicos son denominados precisamente *s\_ggramma*. Es más, en *Leyes*, IX 858c el propio Platón utiliza el término *s\_ggramma* para indicar incluso lo escrito en poesía (pp. 91-93, 102-103). En conclusión, la validez y el sentido de los autotestimonios son indiscutibles.

<p>la palabra <i>s_ggramma</i> CORRECTA?</p>
--

#### 2. 4. *Relectura de los diálogos desde la teoría de los Principios*

El profesor Reale considera demostrado que en sus diálogos publicados Platón se propone objetivos protrépticos, educativos y morales, análogos a los que se proponía el propio Sócrates con su filosofía, pero que no contienen las verdades supremas de la filosofía, las cosas de más valor, que no pueden ser confiadas a la escritura en ninguna forma, ni siquiera en la dialógica, sino tan sólo a la oralidad dialéctica. Por lo tanto, los diálogos publicados alcanzan algunos objetivos, pero no todos los que se proponía Platón como filósofo, y especialmente los primordiales, los referidos a los Principios primeros y supremos. A partir de los diálogos intermedios, especialmente del *Fedón* y la *República*, se hace evidente que lo escrito posee apenas una función rememorativa de un material conceptual obtenido por otra vía, por las previas discusiones orales. Como apuntan Krämer, Gaiser y Szlezák, los diálogos son el inicio de un proceso cognoscitivo que finaliza en la actividad de la enseñanza oral de la Academia, donde se transmiten las doctrinas no escritas sobre los Principios primeros y supremos. Lo que implica que sólo se puede comprender en su totalidad el contenido de dichos diálogos

a partir de las doctrinas no escritas a las que ellos conducen y que presuponen continuamente. De hecho, entre las supuestamente abundantes alusiones de los diálogos a esas doctrinas últimas, Krämer destaca las más especialmente significativas: *Protágoras*, 356e-c; *Menón*, 76e – 77b; *Fedón*, 107b; *República*, 506d – 507a y 509c; *Parménides*, 136d-e; *Sofista*, 254b-d; *Político*, 284a-e; *Timeo*, 48c-e; *Leyes*, 894a (pp. 112-118).

Es importante también el que se considere que al completar la teoría de las Ideas o Formas contenida en los diálogos con la teoría de los Principios primeros y supremos, dicha teoría de las Ideas o Formas no pierde su importancia, sino que precisamente gana en consistencia y en coherencia al presentarse sus bases objetivas ausentes en los escritos (pp. 161-164).

Emprende entonces el profesor Reale la tarea de mostrar la reinterpretación de los diálogos más significativos de Platón a partir de la teoría de los Principios primeros y supremos de la realidad, que incluso producen las Ideas o Formas, tal y como ésta se halla formulada en la tradición posterior, y especialmente en Aristóteles, pues él la transmite sin mezclarla con su propia filosofía como hacen Espeusipo y Jenócrates, o con alguna simple alusión, como hace Teofrasto, que aún así aportan fundamentales informaciones (pp. 38-44 y 214-265). Veamos algunos ejemplos significativos de las reinterpretaciones de los diálogos realizadas por la escuela de Tubinga y por el profesor Reale:

Relectura del *Fedón* (pp. 137-158). En este importante diálogo Platón muestra la existencia de un mundo inteligible o esfera de las realidades que no son sensibles sino solamente pensables y que son la verdadera causa o explicación de lo sensible. Esta afirmación de las Ideas es acertadamente señalada por las lecturas tradicionales. Pero el diálogo indica algo más, pues alude al Uno (*Fedón*, 101c) y luego apela a la necesidad de encontrar en los análisis un principio que ya no necesite de ningún otro principio (*Fedón*, 101d – 102a, 107a-b), lo que no se refiere a una Idea en general relacionada con el tema del que nos ocupemos, como se ha sostenido, sino a los Principios primeros y supremos que según la tradición no escrita se hallan por encima de las Ideas.

Relectura de la *República* (pp. 315-361). En *República* 506d – 509c Platón realiza el tratamiento más extenso de todos los realizados en sus escritos acerca de la doctrina del Bien, y sin embargo dicho tratamiento dicha mucho de ser completo y satisfactorio. De hecho al inicio y al término de su análisis él mismo indica las limitaciones que se impone al ocuparse del tema, pues aunque afirma que conoce lo que es en sí mismo el Bien, su esencia, añade que formular su definición implicaría elevarse a un nivel superior al de la discusión que se está manteniendo, por lo que dejará mucho de lado y se limitará a precisar lo estrictamente necesario para solucionar el problema ético-político que se está planteando. Se afirma así que el Bien posee una esencia cognoscible, pero ésta no se revela. Se afirma que el Bien es fundamento de toda virtud y de todo cuanto es útil y valioso, siendo además causa de la cognoscibilidad de las cosas conocidas y causa de la facultad de conocer que posee el ser humano, que es incluso causa del ser y de la esencia, pero no se da ninguna explicación. Se afirma incluso que el Bien se coloca por encima del ser, pero, una vez más, no se explica cómo ni por qué. Frente a esta situación, el paradigma hermenéutico tradicional deja estos problemas como insolubles y se limita a señalar que serían tratados en un diálogo posterior que Platón planeaba escribir pero no escribió. Sin embargo, indica el profesor Reale, todas estas remisiones y referencias encuentran sentido gracias a la tradición indirecta u oral. En realidad, en *República* Platón proporciona las suficientes indicaciones para que pueda orientarse perfectamente aquél que conoce sus doctrinas reservadas a la oralidad, aquél que puede ocuparse de la cuestión de los Principios primeros y supremos,

“conocimiento máximo” de la fundamentación última que requiere “un camino más largo”, un intenso esfuerzo de aprendizaje (*República*, 504d-e). Y es que aunque el Bien no se define explícitamente como Uno que unifica la multiplicidad de las Ideas, se alude a ello en múltiples ocasiones. Por ejemplo, al comenzar a hablar del Bien (*República* 504c) se alude al concepto de “medida muy precisa”, es decir a la medida suprema de toda forma de multiplicidad que es precisamente la característica del Uno. Y un poco antes (*República*, 462a-b) se indica que el mayor bien para la Pólis o Ciudad-estado es el principio del acuerdo, mientras que el peor mal es lo que la divide y “la convierte en múltiple en lugar de una”, y si esto es así es porque el Bien es el Uno. Por tanto, a partir de la Protología establecida por la tradición oral quedan resueltas todas las explicaciones aplazadas en el diálogo. El Uno-Bien es causa de la justicia y de toda virtud porque produce orden y armonía. El Uno-Bien es causa de la cognoscibilidad y de la verdad en la medida que determina las cosas y su esencia, y da al que conoce la facultad de conocer en tanto que el momento esencial del conocimiento humano es el procedimiento sinóptico o unificador que se concreta en la progresiva reducción de la multiplicidad a la unidad, acabando en la intuición intelectual del Uno mismo. El Uno-Bien es causa del ser y de la esencia en tanto que actuando como principio unificador de lo múltiple lo determina ontológicamente, a todos los niveles, generando así los distintos seres. Finalmente, el Uno-Bien está por encima del ser porque es su fuente o causa, porque el ser es el mundo de las Ideas, la pluralidad de las ideas que es generada por obra del Uno-Bien que delimita y determina una multiplicidad, la Díada indefinida.

Relectura del *Sofista* (pp. 389-409). Según la lectura tradicional, en el diálogo *Sofista* Platón proporciona la definición de sofista, afirmando que si el sofista logra aparecer como sabio en todo, lo que no es posible, es porque es un hacedor de imágenes, un imitador de las cosas reales que sabe hacer verdadero lo que es falso. Ahora bien, frente a esta definición el sofista objetaría que no se pueden crear falsas imágenes ni dar opiniones falsas, que el mero hecho de pensar o afirmar que una cosa no es significaría caer en una contradicción, pues como afirma Parménides sólo existe el ser y el no-ser no existe: si decimos que algo no es, no podemos decir que es algo. Por eso se plantea la necesidad de cometer “parricidio” y refutar a Parménides, de demostrar la existencia del no-ser, lo que se consigue mostrando la existencia de lo distinto, que así como lo feo es lo opuesto de lo bello, lo no-bello es simplemente lo distinto, lo que no es bello. Explicación durante la cual se alude a las cinco metaideas o Ideas genéricas, supremas e irreductibles que permiten combinar y relacionar las demás Ideas específicas, articulando el mundo de las Ideas y el mundo del pensamiento: el ser, lo idéntico, lo distinto, el reposo y el movimiento. Pero la escuela de Tubinga sostiene que de *Sofista* 254b-d y 255d-e se desprende que estas cinco metaideas no son las Ideas supremas, los Principios supremos, sino un grupo seleccionado de Ideas generalísimas entre otras posibles, por lo que no se produce una descripción completa del sistema de las Ideas o de la realidad suprasensible, y que además a lo largo del diálogo se producen distintas alusiones a la protología no escrita, como cuando se indica que el ser no coincide con la totalidad, sino que implica el Uno fuera de sí, y con el Uno constituye la totalidad (*Sofista*, 244d - 245c).

Relectura del *Timeo* (pp. 583-712). En el *Timeo* se establece que si este mundo sensible es bello, ordenado, es porque una figura mítica, el Demiurgo, contempló un modelo eterno, el mundo de las Ideas, y ordenó la materia sensible y desordenada realizando el Bien, orden y medida, en el mayor grado posible (*Timeo*, 28b - 29b). Las Ideas son así causa formal del mundo sensible, pero la causa eficiente es la inteligencia demiúrgica, que ordena el universo dando forma y número (*Timeo*, 53a-b). Por tanto, el

paso del no-ser al ser, sólo puede producirse sobre la base de las dimensiones y de las operaciones matemáticas y geométricas, gracias a los entes matemáticos intermedios, que según la tradición oral, están conectados a su vez con las Ideas-Números y con los Principios primeros.

### 3. *Crítica de la lectura de la escuela de Tubinga y del profesor Reale*

Por muy atractiva y sugerente que pueda parecer, la lectura que la escuela de Tubinga propone del pensamiento platónico está muy lejos de poseer la contundencia y la evidencia que le atribuye el profesor Reale, pudiéndose citar diversos aspectos discutibles que permiten, al menos, ponerla en tela de juicio.

#### 3. 1. *La intención de los autotestimonios platónicos*

Con relación a la cuestión de los autotestimonios del *Fedro* y de la *Carta VII*, lo cierto es que en rigor Platón no defiende meramente la superioridad de lo oral sobre lo escrito, sino la superioridad del recuerdo o reminiscencia (anámnesis) sobre el simple recordatorio (hypómnesis). Para Platón, conocer (episteme) es recordar (anámnesis). El conocimiento es un proceso mediante el cual el alma inmortal recuerda las Ideas en sí que contempló en el mundo ideal antes de descender al mundo sensible y encarnarse en un cuerpo mortal. Por eso cuando el individuo alcanza el conocimiento de las Ideas, en especial la Idea de Bien, puede entonces actuar virtuosamente, desarrollar su naturaleza racional y ser feliz. Pero este convertir el vago recuerdo de las Ideas, las vagas nociones que todo ser humano posee, en conocimiento preciso de su esencia, este poseer su definición, exige el esfuerzo largo y continuado de dos almas, la del maestro y la del discípulo, que a partir del contacto, de una dialéctica viva y activa, vayan reflexionando, vayan recordando o conociéndose a sí mismos, hasta alcanzar esa verdad que brota del propio interior. Por eso Platón rechaza cualquier método no dialéctico.

Es cierto que en el *Fedro* esta denuncia se centra en la escritura. En el discurso de Sócrates citado por el profesor Reale, como el posterior mito de Theut y Thamus, se denuncia que la escritura acaba provocando el olvido, pues con ella se prescinde de ese proceso reminiscente de autoconocimiento y simplemente se accede a algo que permanece, a unos significantes que sólo se reflejan a sí mismos, que hacen de recordatorio y evitan el esfuerzo del recuerdo, que no penetran en la intención o en la verdad. Por eso Sócrates, que es el personaje que está expresando las teorías platónicas, y que según nos consta no escribió ni una línea, afirma que él nunca ha escrito sobre las cosas de mayor mérito. Pero eso lo dice Sócrates, no Platón, que escribió profusamente antes y después del *Fedro*. Como se le ha reprochado a menudo a la escuela de Tubinga, su Platón es un Platón sin Sócrates. La intención completa de Platón puede observarse en la *Carta VII*, donde se expresa él directamente y no a través de ningún personaje. Así en los pasajes citados por el propio Reale indica que el conocimiento por el que él se interesa no puede ser comunicado como los demás conocimientos, insistiendo en el pasaje 341d en que no puede expresarse por escrito ni oralmente. Lo que no quiere decir, evidentemente, que no pueda comunicarse, sino que lo importante no es tanto la forma como el método, que no puede ser meramente retórico, expositivo o didáctico, que tiene que producirse de una manera dialéctica. Si nos atenemos a este pasaje, la escuela de Tubinga y el profesor Reale tienen el mismo fundamento para defender que Platón nunca escribió sobre los aspectos más fundamentales de su teoría como para defender que nunca habló de ellos.

Por otra parte, y con relación a la cuestión acerca de la refutación de la posibilidad de que lo escrito (*s\_ggramma*) rechazado por Platón poseyese el sentido restrictivo

de “tratado”, “compendio” o “exposición sistemática” y que por tanto no afectase a sus diálogos, que, como tales poseen una forma dialógica, el asunto está muy lejos de haber quedado cerrado con los descubrimientos de Szlezák de diversas referencias de Diógenes Laercio, Temistio, Proclo, Marcelino y Filón de Alejandría en las que los diálogos platónicos son denominados precisamente *s\_ggamma*, o de que en *Leyes*, IX 858c el propio Platón utiliza el término *s\_ggamma* para indicar incluso lo escrito en poesía. Pues resulta que nada menos que el retórico Isócrates, autor contemporáneo contra el que siempre se manifiesta Platón, utiliza la palabra *s\_ggamma* para referirse a un tratado en prosa (*Panegírico*. 2.7), y lo mismo hace posteriormente Galeno (*Corpus Medicorum Graecorum*. 16. 532). Es más, el propio Platón utiliza la misma palabra en *Leyes*, 810b para referirse a los textos instructivos de los poetas con o sin divisiones rítmicas.

### 3. 2. *La incompatibilidad entre la doctrina de las Ideas y la doctrina de los Principios primeros*

Con relación a la información que proporciona Aristóteles acerca de la doctrina no escrita de Platón es necesario añadir algunas consideraciones a lo explicado por el profesor Reale. En primer lugar, resulta que en el único pasaje en el que Aristóteles se refiere expresamente a esta doctrina como no escrita, *Física*. IV 2, 209b 14, no indica en ningún momento que forme una unidad con la doctrina de las Ideas. Aristóteles comenta que en el *Timeo*, donde está presente la teoría de las Ideas, Platón dice que la materia y el espacio son lo mismo, y que habla de lo que puede recibir una determinación de otro modo que en las llamadas doctrinas no escritas. Se distingue por tanto entre ambas doctrinas. De hecho, la doctrina de las Ideas está continuamente presente en la obra aristotélica, aceptándose algunos de sus contenidos y criticándose otros, mientras que la doctrina de los Principios sólo aparece en muy pocas ocasiones y siempre para ser rechazada de un modo absoluto.

Aristóteles critica la doctrina platónica de las Ideas porque considera que esa trascendencia del ser o separación radical entre lo suprasensible y lo sensible es una devaluación del mundo sensible, el único del que tenemos evidencia y el escenario de todas nuestras vivencias y conocimientos. La crítica también porque no logra explicar el cambio o movimiento que se produce en dicho mundo, porque no consigue explicar cómo las Ideas pueden ser causas de los objetos sensibles y de sus cambios o movimientos si ellas están separadas y son inmóviles, ni consigue explicar por qué las Ideas eternas no generan constantemente cosas sensibles, en vez de hacerlo unas veces y otras no, ni, finalmente, tampoco consigue explicar la necesidad que se da en los procesos naturales (*Metafísica*. I 7, 988a 34 - 988b 16; XII 6, 1071b 12-20; XIII 5, 1079b 12 - 1080a 11. *Tópicos*. VI 10, 148a 14-22). Pero la doctrina de los Principios es criticada con mayor dureza, pues, considera Aristóteles, va precisamente contra lo que se debe conservar de la doctrina de las Ideas, su carácter causal y primero. Si las Ideas se derivan de los dos primeros Principios, entonces se generan y componen a partir de ellos, dejando de ser eternas o siendo eternidades generadas, lo que no tiene sentido, y por eso concluye Aristóteles que la doctrina de los Principios primeros, al igual que las variaciones de Espeusipo y Jenócrates, es absurda, se contradice a sí misma y se opone al sentido común (*Metafísica*. XIV 2, 1088b 14-28; 3 1091a 5-13). Expresiones excesivas incluso para alguien tan tajante como Aristóteles, y más refiriéndose a la supuesta doctrina fundamental de su maestro, al que habitualmente critica con determinación, pero con respeto.

Lo cierto es que Aristóteles, que, como veremos, no es un comentarista fiable, pone

sin embargo el acento en algo indiscutible que no es suficientemente tenido en cuenta por los partidarios de la escuela de Tubinga, en el hecho de que la doctrina de las Ideas tal y como aparece formulada en los diálogos es sencillamente incompatible con la doctrina de los Principios supremos. En los diálogos queda claro que las Ideas son únicas, permanentes y eternas. La naturaleza de las Ideas es tal que no pueden sufrir cambio (*Fedón*, 78c-d), son inmortales y por tanto eternas (*Fedón*, 106b-e), eternas como el Demiurgo (*Timeo*, 28a y 37c-d), y no pueden por ello haber sido generadas por la acción de unos Principios supremos.

### 3. 3. *Imposibilidad de una reconstrucción fiable de las doctrinas no escritas*

Admitiendo que Platón poseía una doctrina que no reflejó por escrito en sus diálogos y que sólo comunicó oralmente a sus discípulos, y que esta doctrina no era un intento explicativo elaborado en sus últimos años sino la parte fundamental de su filosofía, establecida durante su plenitud y siempre presupuesta en sus principales obras, que sin duda es mucho admitir, lo que parece más discutible de la postura defendida por la escuela de Tubinga y por el profesor Reale es la pretensión de reconstruir dicha doctrina no escrita basándose fundamentalmente en lo que Aristóteles dice acerca de ella, y después utilizar esta reconstrucción para reinterpretar el contenido de los diálogos platónicos publicados.

Como ya demostró hace tiempo Harold Cherniss en sus obras *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* y *La crítica aristotélica de Platón y de la Academia*, Aristóteles no es un historiador rigurosos y objetivo de las doctrinas de sus antecesores, sino que proyectando a su propia terminología y sus propios intereses sobre las teorías anteriores las remodela para sus propios fines, para mostrar sus insuficiencias y hacer aparecer su sistema como completo y final. De ahí que resulte sencillamente ilusorio reconstruir la supuesta doctrina fundamental platónica basándose en lo que él afirma. Por ejemplo, en el famoso pasaje en el que se refiere a las doctrinas no escritas de Platón, *Física*. IV 2, 209b 6-17, Aristóteles comenta que Platón defiende en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo. Lo que hace por tanto Aristóteles es identificar el espacio platónico con su concepto de materia, estableciendo un dualismo entre lo material y lo formal que sería expresado de otra manera en lo que llama las “doctrinas no escritas”, el dualismo entre lo Uno y la Díada ilimitada de grande-y-pequeño. Con el fin de defender la credibilidad de Aristóteles, el profesor Reale resta importancia a esta alteración indicando que el estagirita tenía razón al considerar que lo que el llama “materia” es aquello de lo que en última instancia pretendía hablar Platón en el *Timeo*. (pp. 622-624). Pero en *Timeo*, 52b y 58c queda patente que el espacio no es la materia propia y connatural al ser de las cosas, sino que es sólo una dimensión, el medio en el que dichas cosas nacen. Lo que hace así Aristóteles es mucho más que una alteración técnica de lo expuesto por Platón, es una alteración radical, provocada seguramente por su interés en mostrar que Platón había utilizado la causa material y la formal pero había ignorado la causa eficiente y la final. Y si Aristóteles es capaz de alterar de esta manera una doctrina de la que había constancia escrita, es difícil imaginar las alteraciones que podía incluir en su exposición de una doctrina únicamente expuesta oralmente.

A pesar de lo anterior, esta doctrina platónica no escrita de los Principios supremos reconstruida a partir de los comentarios de Aristóteles es utilizada para reinterpretar a su vez lo afirmado en los diálogos, en un proceso que consiste simplemente en realizar todo tipo de lecturas y de suposiciones hasta conseguir encontrar en los textos un significado predeterminado. Analicemos, por ejemplo, la reinterpretación

que se realiza del *Sofista*. Como hemos visto, el profesor Reale niega que en este diálogo se expongan las cinco Ideas supremas que permiten combinar las demás Ideas específicas, y cita para ello un texto, *Sofista*, 254b-d, en el que se dice que no se van a tratar todas las Ideas, sino algunas de las consideradas mayores, lo que se interpreta en el sentido de que en el diálogo no se explica la trama lógica de la totalidad de las Ideas, y ni siquiera las Ideas más importantes. Se destacan después diversas referencias al Uno, que según las doctrinas no escritas se encuentra por encima de las Ideas, y por tanto se concluye que de manera indirecta o solapada Platón está reflejando su doctrina oculta más allá de lo meramente afirmado por escrito.

Pero si se lee con atención el pasaje citado y su contexto, se aprecia que en ese momento Platón sólo se está refiriendo a tres de las Ideas genéricas, el ser, el reposo y el movimiento, añadiéndose en análisis posteriores dos ideas más, lo idéntico y lo distinto, con las que a lo mejor sí que se explica la totalidad de las Ideas genéricas. Es más, aunque no fuese así, aunque hubiese otras ideas genéricas supremas o mayores que no se analizan, no parece legítimo deducir de este hecho, como hace el profesor Reale, que como el plano o ámbito suprasensible no está explicado en su totalidad se admite la posibilidad de que exista algo por encima de las Ideas genéricas o mayores.

#### 4. Conclusión

De la crítica realizada a la concepción global del pensamiento platónico que defienden el profesor Reale y la escuela de Tubinga puede desprenderse un rechazo total de este libro, lo que no sería exacto. Más allá de que se compartan o no sus principales afirmaciones, lo cierto es que se trata de un libro importante que puede resultar útil para toda persona interesada en la filosofía de Platón, pero que, eso sí, no pienso que pueda servir como introducción o como vía de acceso a dicha filosofía, sino más bien como un interesante complemento. A lo largo de casi mil páginas el profesor Reale intenta justificar su postura con extensos y prolijos análisis de múltiples pasajes platónicos, análisis que en muchas ocasiones exigen del lector el detallado contraste con las propias lecturas o convicciones, que resultan enriquecidas después del proceso.

DR. VICENTE LOZANO  
*Universidad Francisco de Vitoria*