



Rossetti, Livio

Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: Un dilema de los tiempos de Platón

Revista de Filosofía y Teoría Política

2009, no. 40, p. 141-155

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Rossetti, L. (2009) *Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: Un dilema de los tiempos de Platón*. [En línea] *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3911/pr.3911.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Filosofía consignada en los tratados y filosofía consignada en los diálogos: un dilema de los tiempos de Platón*

Livio Rossetti**

La historia de la filosofía occidental ha conocido un paso que, a pesar de su relevancia objetiva, continúa un poco en sordina, al punto de ser un hecho poco estudiado y, es más, muy expuesto a la minimización cuando no al silencio. En pocas palabras, hasta los tiempos de Sócrates, para los intelectuales y los filósofos era normal considerar apropiado: a) presentar las conclusiones, los resultados de sus investigaciones, luego b) exponer aquello que pensaban haber comprendido o descubierto, c) presentar argumentos y demostraciones que sostuvieran sus teorías y d) organizar e instituir un orden razonable entre las teorías que exponían. El resultado fue el nacimiento de un género literario sorprendentemente similar al moderno tratado científico. Tanto Aristóteles como Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl, Russell, Wittgenstein y Heidegger escribieron obras que tenían la forma del tratado. Los más antiguos ejemplos de tratados son, pues, griegos y se remontan al siglo V o VI A.C. Podemos recordar las muchas obras *Periphyseos* escritas por los *physiologoi* (por ejemplo, Anaxágoras), las muchas obras de historia de Hecateo, Heródoto, Tucídides, entre otros, los múltiples escritos de medicina debidos a Hipócrates, Polibio y otros autores, y una rica variedad de obras de diferente naturaleza.

* Conferencia dictada el 14 de diciembre de 2004 en ocasión de las V Jornadas de Investigación en Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. La Plata, Argentina. Traducción del italiano al castellano realizada por María Marta Herrera con la revisión técnica María Luisa Femenías.

** Universidad de Perugia, Italia. Correo electrónico: rossetti@unipg.it

De este modo, comenzó a determinarse desde entonces una educación colectiva de los autores y del público por cuyo efecto se afirmó la idea de que lo realmente importante son las enseñanzas, las teorías, las conclusiones seleccionadas, que cada intelectual consideraba justo poner por escrito: en una palabra, sus *doxai*. Y es con esta idea bien clara en mente que Aristóteles, por ejemplo, dedicó la mayor parte de sus energías intelectuales a la redacción de innumerables tratados, a menudo estructurados con ejemplar pericia. Es también con esta idea bien clara en mente que, no muchos decenios después, Euclides concibió y escribió sus famosísimos (y difícilísimos) *Elementos*. Asimismo, es con esta idea bien clara que Epicuro se preocupó de redactar síntesis amplias, breves o brevísimas de su doctrina, de modo que en todo momento sus seguidores pudiesen fácilmente traer a la memoria este o aquel punto de sus enseñanzas. Por tanto, no nos queda más que revisar el conjunto de tratados escritos por los autores más diversos, tratados célebres o ya olvidados, algunos todavía admirables y otros que a través del tiempo saben suscitar tan sólo un poco de indulgente curiosidad. Lo que más importa es que, aunque han pasado 2500 años, todavía es norma que muchos rasgos fundamentales de la formación intelectual y del proceso de adquisición de sólidas competencias continúan pasando a través del tratado, y la filosofía constituye una excepción sólo en una mínima parte. La geografía, la historia, la economía, la química, la misma medicina, la historia de la literatura, la historia de la filosofía, la historia de la filosofía antigua ¿no son acaso, también hoy, disciplinas impenetrables si simplemente uno no se empeña a fondo en el estudio de un cierto número de tratados?

Sin embargo, hubo un momento en el que un grupo formidable de intelectuales (entre ellos Platón) se empeñó a fondo en el intento de elaborar un modo profundamente innovador de concebir el ejercicio de la reflexión filosófica y de proponer temas filosóficos al público: en vez de presentar los resultados de una investigación ya conformada, en la que habían llegado a resultados significativos, se esforzaron en representar la investigación en tanto se estaba desarrollando; en vez de ofrecer una enseñanza puesta a punto, intentaron sumergir a sus auditorios y lectores en una situación en la que Sócrates y otros personajes están empeñados en buscar algo sin siquiera tener la certeza de alcanzar el objetivo; se

muestra una investigación (una situación zetetica) que está teniendo lugar. Desafortunadamente, no estamos en condiciones de establecer si todos los socráticos o sólo algunos hicieron esta elección. Pero, intuimos que debió ser un período, por otra parte breve, en el cual muchos de ellos se empeñaron profundamente y con éxito en el intento de inventar una alternativa al tratado filosófico. Además, sabemos que en un cierto momento de su vida Platón abandonó este nuevo estándar y comenzó a escribir diálogos en los cuales sus protagonistas se encontraban presentando cada vez con más frecuencia los resultados de reflexiones hechas precedentemente. La innovación introducida por los primeros alumnos de Sócrates fue por lo tanto más bien efímera, pero representó de todos modos una investigación conciente por una vía nueva, una investigación que en ninguna otra época tuvo un éxito tan grande. En efecto desde entonces y a lo largo de dos milenios, han sido raros (o muy débiles) los intentos de hacer filosofía (pero quizás puedo generalizar: de hacer ciencia) evitando la mediación de los tratados; y por lo tanto, de disociar el saber filosófico de la presentación de las conclusiones alcanzadas y de una presentación que tuviese la forma del tratado.

Yo me propongo, pues, hablar de este raro y memorable intento de inventar una alternativa al tratado filosófico. Claramente, tendré necesidad de ser mucho más preciso. Antes, sin embargo, me parece necesario señalar algunos aspectos del modo contemporáneo de hacer filosofía. La globalización, combinada con el advenimiento de un sistema complejo en el cual, entre otros, los profesores de filosofía que trabajan en la universidad, que escriben en revistas filosóficas y publican libros de filosofía, que adhieren a asociaciones filosóficas e intervienen en congresos del área son ya muchos miles (en el que la industria cultural no deja de introducir una variedad de distorsiones ulteriores), ha favorecido ciertamente un proceso imponente de fragmentación y desestabilización de lo que todavía puede denominarse filosofía o teoría filosófica. Además, esta transformación, apenas acaecida, no puede parecernos sino irreversible. Ahora bien, una fragmentación tan desestabilizante de lo que aún llamamos filosofía, consigue sin duda alimentar también la exigencia de puntos de referencia no precarios; pero, al mismo tiempo, parece minar de raíz la posibilidad de sustraer a tal precariedad la elaboración de nuevas derivaciones de la filosofía, que atesoran las ideas más

válidas actualmente en circulación. A este respecto, me parece altamente significativo el hecho de que la comunidad filosófica haya desarrollado potentísimos antidotos contra la hipótesis de edificar todavía “sistemas filosóficos” bien estructurados, por la sencilla razón de que la realidad de la que un hipotético sistema debería dar cuenta es manifestamente inabarcable para la mirada de quien sea.

Es un dato observable la creciente reticencia a representar la filosofía como un depósito de enseñanzas o como un punto de vista acerca del mundo, que debemos aprender a comprender. Ya ni siquiera se intenta bosquejar un sistema filosófico: la praxis consagrada es desarrollar algunas ideas, profundizar una cuestión, indagar un problema particular de la mejor manera posible, teniendo cuidado de confrontar con quien se haya pronunciado sobre tal argumento. Además, cada vez más a menudo se escucha teorizar acerca del primado de la pregunta sobre la respuesta (a este propósito recuerdo el bello libro del filósofo belga, Michel Meyer, *De la Problématique*, 1987), de la deconstrucción sobre la construcción de una teoría y de la duda sobre las certezas.

Un argumento interesante a favor de la duda es éste: el eventual acuerdo entre las teorías y, más aún, el acuerdo entre las teorías y la experiencia puede resultar en una calamidad porque si no se halla ninguna falla, no se sabe por dónde comenzar para avanzar, al menos un poco, en el perfeccionamiento de la teoría. Pero si, por añadidura, la teoría fuese engañosa, la situación sería tanto más grave, porque en tal caso estaríamos prisioneros del propio engaño convencidos de haber alcanzado la verdad. La historia nos hace conocer un número impresionante de importantes intelectuales que quedaron prisioneros del aparato doctrinario y argumentativo, elaborado y legitimado por ellos mismos. Análogamente, se podría aducir que muy rara vez la teoría ofrece una solución al problema (por lo tanto una respuesta a la pregunta) que esté absolutamente a la altura del problema y de la pregunta. La norma es más bien que haya una desproporción y que la teoría estructurada, precisamente porque constituye un conjunto complejo, termine por ocultar los pequeños y grandes errores de valoración o de perspectiva que en ella se insinúan. Por otra parte sabemos que una falacia expuesta y discutida en los libros de lógica no da miedo a nadie, pero si esta misma falacia se encuentra diluida, por así decirlo, en un gran tratado, resulta

difícilísimo comprender qué está operando y cuáles distorsiones se producen. Igualmente, todos sabemos que una intuición iluminadora puede llegar de las direcciones más imprevistas; incluso sólo por asociación de ideas, y resultar no obstante decisiva (tengo en mente el episodio de la manzana que habría preparado el terreno para las teorías de Newton sobre la gravitación universal).

Claramente, sería absurdo utilizar consideraciones de este tipo para llevar adelante un hipotético ataque a la idea misma de tratado y así desconocer su bien conocido valor. Ya sea en tanto selecciona razonable y coordinadamente muchas tesis de un saber más vasto, ya sea como recurso gracias al cual interiorizarse un poco rápidamente de un patrimonio colectivo completo, constituido por disciplinas entrecruzadas y formativas, el tratado al menos traduce la forma de prestar atención a los diversos modos de elaborar el saber y, en particular, las teorías filosóficas.

Estos y otros indicios (estoy tentado de recordar que desde hace algunos decenios se osa al punto de idear una *filosofía para niños*, es decir una modalidad infantil de hacer filosofía, que es por definición más bien incoherente y además no muy controlada desde el punto de vista metódico y lógico-argumentativo) permiten afirmar que en nuestros días ha tomado forma y se ha afirmando una tendencia alternativa respecto de los tratados, tendencia que comprensiblemente admite una vasta multiplicidad de formas diversas. La tendencia a la que me refiero tiene un precedente específico en un filón inicialmente minoritario de la filosofía del ochocientos: los diarios y las “novelas” de Kierkegaard, el *Zarathustra* y otras obras de Nietzsche, la relevancia filosófica reconocida de muchas obras de Dostoievski. Desde entonces, la investigación de una alternativa a la filosofía entendida como un conjunto orgánico de filosofemas ha continuado, como ustedes saben, sobre todo, en manos de los existencialistas franceses (de Marcel a Sartre, de Camus al italiano Castelli, que pretende replicar a Sartre con algunas breves películas), y ha proseguido con muchas otras voces y experiencias sobre las cuales, en tanto que estudioso de la filosofía griega, prudentemente no me adentraré por falta de competencia específica suficiente.

Intentemos ahora remontarnos un poco en el tiempo. Notaremos que también los filósofos iluministas estuvieron inclinados a pensar que no se hacía filosofía sólo con tratados. Si vamos todavía más atrás en el

tiempo, notamos una análoga experiencia entre los humanistas, desde Marsilio Ficino a Erasmo, desde Montaigne a Giordano Bruno. Si intentamos ir todavía más atrás en el tiempo, podemos remitirnos, por un lado, a las *Confesiones* de San Agustín y a los *Pensamientos* de Marco Aurelio y, por otro lado, a los filósofos antiguos que eligieron comunicar su enseñanza sólo o fundamentalmente oralmente (pienso en Plotino, Epícteto, Pirrón y Arquélao). Yendo todavía más atrás, llegamos finalmente, a los primeros socráticos, pero hay una diferencia de relieve entre estos últimos y los otros; en tanto Arquélao, Pirrón, Epícteto, Plotino y tantos otros autores de otras épocas tuvieron, al menos, el privilegio de hacer referencia a uno o más modelos, aunque no haya dudas sobre este punto: la pirámide de los modelos se inicia con el representado por los socráticos. La historia de las alternativas al tratado *se identifica* con la invención del género literario *Sokratikoi logoi* no sólo porque antes nada comparable había sido ideado sino, y sobre todo, porque la suya fue una investigación conciente sobre una alternativa a algo –el tratado– que en sus tiempos se había convertido en un modelo consolidado, un estándar. Los socráticos tuvieron el mérito de ser los primeros en haber intentado abandonar la forma tratado y apuntar en vez a formas más dúctiles como el diálogo. Precisamente, sobre esto querría referirme ahora con cierta amplitud, porque la literatura socrática se jacta, como espero mostrar, de algo más que de constituir un mero primado.

Si nosotros recordamos la literatura filosófica anterior (al universo de los así llamados filósofos presocráticos) y, más en general, el panorama de las obras en prosa anteriores a la época de los diálogos socráticos (es decir, anteriores al siglo de Platón y Aristóteles, el IV a.C), llegamos fácilmente a establecer que ya antes de las Guerra Persas (490-480 a.C) se habían producido textos “científicos”. Por ejemplo el libro de Anaximandro, que incluía el primer mapa geográfico del cual se tenga noticia (un panorama del área mediterránea) y la *Periegesis* de Hecateo (también nativo de Mileto) que incluía otro mapa geográfico del área mediterránea más cuidado, así como también los primeros tratados *Peri Physeos*.

Como es bien sabido, *Peri Physeos* es el título convencionalmente atribuido a un conjunto completo de obras, algunas de las cuales son

absolutamente memorables. La tradición considera autores de *Peri Phyeos* a Jenófanes, Alcmeón y Heráclito, luego a Parménides, Meliso, Empédocles, Anaxágoras, Filolao y Gorgias. A estos nueve títulos de nueve autores diferentes, tenemos motivos para asociar los libros de Anaximandro y de Anaxímenes, los mal conocidos *Physika* de Brotino o Brontino de Metaponte, el primer pitagórico que, según el testimonio de Diógenes Laercio VIII 83, Alcmeón nombra en las líneas iniciales de su libro como uno de sus destinatarios; luego, la *Aletheia* de Antifonte y el casi desconocido *Cosmologico* de Ion de Quíos. Finalmente (y con las reservas del caso) el mismo *Timeo* platónico: todas obras en las cuales son observables (o en los casos más desesperados, se pueden razonablemente postular) muchas de las características tipológicas del género literario que estamos examinando.

Ahora, probemos de delinear alguna coordenada de tipo cronológico. Se presume que el ciclo de los *Peri Phyeos* concluyó con Gorgias (y Antifonte), antes del final del siglo V. En el otro extremo, encontramos seguramente, a Jenófanes, autor por demás longevo (sobrevivió a las Guerras Persas), cuya producción debe ser en un 99% anterior al siglo V, visto que en la época había ya alcanzado los setenta años. Por estas razones, su *Peri Phyeos* puede tranquilamente adscribirse a los tres o cuatro últimos decenios del siglo VI. Por otra parte, se trata de una obra en hexámetros. Se adscribe al mismo período el *Peri Phyeos* de Alcmeón de Crotona (según algunas fuentes, éste habría sido el primero en escribir una obra con ese título). Es necesario que recordemos que los contenidos conocidos de su escrito no permiten pensar realmente que se trate de un autor tan arcaico.

Siempre respecto de los inicios del ciclo, diremos unas palabras a consideración de los mal conocidos *Physika* de Brotino o Brontino de Metaponte, el primer pitagórico. Diógenes Laercio (VIII 83) atestigua que Alcmeón menciona a Brontino en las líneas iniciales de su libro como uno de sus destinatarios o a quien le estaba dedicado. El hecho de la dedicatoria obliga a pensar que para Alcmeón, Brontino constituye un punto sustancial de referencia y también que esta circunstancia contribuyó a que su nuevo escrito fuese legítimamente percibido como significativo por quien se disponía a redactar un *Peri Phyeos*, pero sin anticipar que el título posteriormente se volvería canónico. Advertimos

que Brontino debe haber estado activo a fines del siglo VI. Finalmente, recordemos que Anaximandro y Anaxímenes seguramente escribieron al menos una exposición completa de su saber y no queda excluido que también Tales haya hecho algo semejante. Ambas obras, no tituladas, deben sin embargo remontarse a la primera mitad del siglo VI.

Otro interesante grupo de *Peri Physeos* se remonta a la primera mitad del siglo V. Son los de Heráclito, Parménides y Empédocles. Meliso y Anaxágoras estuvieron activos a mediados del siglo, y Filolao y Gorgias escribieron obras así tituladas en la segunda mitad del siglo V. Como se ve, el conjunto de datos mencionados arriba autoriza a pensar que la temporada de los *Peri Physeos* se desarrolló a lo largo de un siglo.

Por otra parte, al lado de los varios *Peri Physeos* debemos insertar en la lista los grandes textos de historia (Heródoto y Tucídides) que también se configuran como tratados y tratados sustancialmente verídicos. Volvemos a encontrar también esta característica en las obras de medicina de fines del siglo V. Pero sabemos que en aquel mágico siglo, en Atenas y en otras ciudades, se escribieron tratados o mini-tratados sobre los temas más diversos: tratados de retórica, tratados sobre la perspectiva, textos de geometría, el *Canon* de Policeto, muchas obras de historia local y otras clases de tratados de los que no se han preservado trazos suficientemente precisos.

En fin, podemos decir que el siglo V registró el descubrimiento, la afirmación y el triunfo del tratado, constituyendo el depósito natural del saber dondequiera que se manifestase. Aquella fue la época en que tomó forma una primera multiplicidad de comunidades científicas especializadas (los médicos, los historiadores, los “filósofos”, los matemáticos, los astrónomos, los retóricos...) algunas de las cuales encontraron del todo pertinente entregar el grueso del propio saber a tratados expresos. En el caso particular de los textos filosóficos, es fácil poner de manifiesto algunas constantes más bien significativas. Como he intentado argumentar en un trabajo reciente, este tipo de obras incluía un saber que no dependía de los tiempos ni de los lugares, por lo cual todo lo que de algún modo era historia permanecía sistemáticamente fuera de ellos (ni tradiciones, ni invenciones, ni “maravillas del mundo”, ni instituciones políticas encontraron lugar). Además, el saber que proponen pone en evidencia al menos la tendencia a ser inteligible y defendible, como si,

caso contrario, no se lo hubiera admitido. Se observa luego, una marcada actitud competitiva entre teorías alternativas surgidas de otros tantos *sophoi*; y no es menos digna de reconocerse la peculiar inutilidad de este saber que no pone en evidencia ninguna intención de investigación particular empírica.

Pero, ¿qué ocurrió en el siglo IV? Justamente, en los inicios de este siglo se observa una anomalía sorprendente. El flujo de los tratados disminuyó de golpe mientras explota la moda del diálogo socrático. Digo moda porque, en efecto, los socráticos dieron rápidamente vida a una producción de diálogos socráticos (en *oratio recta* o en *oratio obliqua* según los casos) de proporciones inusitadas: algunas *centenas* de títulos, un número mayor de libros y un número todavía mayor de unidades narrativas, todo esto debido a la pluma de quizás unos quince socráticos muy activos y muy creativos. No tengo motivos para proponer otras cifras ante evidencias relativas más bien impresionantes. Más útil e interesante es desarrollar una comparación entre una tradición que en los inicios del siglo IV dio amplia prueba de haber entrado en crisis y una producción que, en ese mismo período, debió tener un éxito extraordinario, a punto tal de dar lugar en poco tiempo a una imponente producción de diálogos socráticos:

1- Para comenzar, notemos que un filósofo tan bien informado y atento a las teorías del pasado como fue Aristóteles, no habla más que de los filósofos del siglo V, mientras que el IV habla ampliamente de las filosofías brotadas del socratismo y de nada más, como si el nuevo siglo no hubiese conocido ninguna otra fuente de ideas filosóficas y de escritos con argumentos filosóficos fuera de las Ideas y de los escritos producidos por el círculo de los discípulos de Sócrates.

2- Este dato concuerda con la impresión universalmente compartida de que también la teoría atomista (sobre la que Aristóteles se ha ocupado, como sabemos, extensamente) y, del mismo modo los escritos de Gorgias, se remontan a una época anterior; es decir al siglo V, a pesar de que Demócrito y Gorgias hayan vivido hacia fines del 380 a.C.

3- Recordemos además que en el siglo IV, encontramos logógrafos, rétores y maestros de retórica pero todavía no hay una nueva generación de sofistas. Precisamente, Isócrates deja entender bastante claramente (en *Antidosis*, 193) que su breve escrito *Contra los sofistas*

había sido pensado como documento programático para la escuela de retórica que él estaba instituyendo (estamos en el decenio del 390-380 a C). Además es significativo que en el punto 19 de este opúsculo, haya contrapuesto los rétores, sus contemporáneos (“los sofistas que se han consagrado recientemente”), a aquellos de una generación anterior, que se dedicaban a la redacción de una variedad de *technai*, porque de esta manera mantiene una confrontación en un ámbito que, manifestamente, se ubica en la periferia extrema de las formas del saber que hasta entonces habían pasado por filosofía, aún cuando, por un momento, se complaciera en denominar “filosofía” a su propia enseñanza.

4- Aristóteles, por otra parte, no ha sido el único en silenciar a los continuadores del pensamiento naturalista del siglo V, o a otros intelectuales suficientemente próximos a la esfera de tal filosofía. Los mismos socráticos se complacían en discutir sobre los contemporáneos de Sócrates y de otros filósofos del pasado (Heráclito, Parménides, Zenón, Anaxágoras...), pero el panorama de los contemporáneos a los cuales aludieron incluye sólo otros exponentes del mismo grupo (la única excepción pareciera ser el pobre Telauges atacado en el diálogo homónimo de Esquines de Esfeto, quien no parece haber sido un socrático). Análogamente, en las retrospectivas historiográficas de Teofrasto sería en vano buscar la mención de un filósofo o de un texto filosófico del siglo IV, que no fuera de algún alumno directo o indirecto de Sócrates. Por otra parte, las retrospectivas historiográficas de Eudemo de Rodas identificaron un grupo entero de matemáticos y astrónomos del siglo IV, pero no un conjunto de filósofos.

5- Recordemos, además, que Arquitas de Tarento fue por cierto un gran matemático, un músico dotado, un fino escritor y un político iluminado, pero respecto de su contribución a la filosofía se sabe sólo que, según Diógenes Laercio (V 25) y otras fuentes, Aristóteles habría escrito una obra en tres libros titulada *Sobre la filosofía de Arquita* y eso es todo. A su vez, el autor del *Papiro de Derveni*, obra de indudable interés para los historiadores de la filosofía griega, no pretendió (y por otra parte no merece) pasar por filósofo.

6- Finalmente, otro indicio congruente concierne al panorama de los así llamados *komodoumenoi* y de los pseudoepígrafes epistolares. El panorama de los intelectuales a los cuales se alude en la comedia

ática es rico y variado. En los primeros decenios del siglo IV, la costumbre de aludir a los contemporáneos se volvió menos frecuente y más circunspecta, aunque Diógenes Laercio ha preservado (III 26-28) una espléndida colección de referencias a Platón sacadas de los cómicos contemporáneos, pero eso es todo. Análogamente el panorama de las epístolas socráticas y platónicas, pseudosocráticas y pseudoplatónicas no hace ninguna referencia a filósofos no impregnados de socratismo, que hayan actuado en el período al que nos estamos refiriendo ahora.

Todo esto significa precisamente que la producción de tratados científicos continuó de manera variada también en los primeros decenios del siglo IV, aunque con una importante excepción; el ámbito filosófico se caracteriza por un cambio sustancial: el repentino abandono de la forma “tratado” y, al mismo tiempo, la vistosa proliferación de diálogos socráticos. Podemos también decir que mientras que los alumnos de los Sofistas se convertían en logógrafos, rétores y maestros de retórica, los alumnos de Sócrates se convertían en escritores, narradores, escenificadores de diálogos y, al mismo tiempo, eminentes cultores de la filosofía y de un tipo de filosofía que sin duda fue innovador desde muchos puntos de vista.

En fin, el fenómeno es tal que induce a pensar que a finales del siglo IV, sucedió una suerte de pasaje del testimonio de los varios grupos de Sofistas y de Naturalistas al grupo de los socráticos y que una transformación similar se manifestó también en las formas, en tanto que el diálogo socrático simplemente reemplazó la habitual oferta de tratados y dio lugar, más adelante, a un viraje decisivo, a un evento, a un cambio de perspectiva tan importante como para hacer pensar más bien en una regeneración o un nuevo nacimiento. Justamente por esto quisiera inmediatamente remarcar, si se me permite, que me asombra la desatención con la que las historias de la filosofía griega dan cuenta de un evento de proporciones tan inusitadas.

Por otra parte, hay también otras razones que hacen deseable una mayor atención al fenómeno que examinamos y, por cierto, no escasamente una o dos. Sobre todo, basándose en los datos ya señalados, es virtualmente inevitable elaborar una explicación del tipo *post hoc, ergo propter hoc*. En efecto, si buscamos una causa proporcionada para el eclipse de la forma “tratado” y la disolución de las tradiciones filosó-

ficas presocráticas, resulta natural hipotetizar que la causa de la crisis de la forma “tratado” (crisis que fue, por otro lado, sólo momentánea o al menos de breve duración) pudo ser precisamente el estrepitoso éxito de la forma “diálogo”.

No hay duda de que la cuestión merece ser ulteriormente profundizada, si fuera posible. En todo caso, aún si la hipótesis de un nexo causal de este género resultase confirmado o si careciéramos de alternativas, quedaría siempre por comprender el sentido de una tan rara (y tan vistosa) mutación del modo de hacer filosofía. Tanto más que, como todos sabemos, la forma tratado no dejó de volver a ocupar el espacio filosófico en el giro de pocos decenios (sustancialmente con Aristóteles). ¿Qué pudo significar esta elección, hecha por un grupo nutrido de intelectuales, de escribir *logoi Sokratikoi* y, en muchos casos, sólo *logoi Sokratikoi*? ¿Y qué pudo haber significado, para quien se interesaba en la filosofía, tomar conciencia de una tan visible mutación de los estándares?

Aquí desearía abrir un paréntesis en relación al llamado *síndrome del hermano menor*. Cuando hablamos del círculo de los socráticos es casi automático terminar hablando sólo de Platón, aún sin olvidar que en esa época estuvieron activos otros *socráticos*. Debido a una costumbre ya establecida, se suele hablar de los otros -incluso de Jenofonte- en una sistemática y perturbadora confrontación con Platón, el “hermano mayor” del grupo. Pero me complace mencionar que desde hace algunos años se habla cada vez más frecuentemente de la exigencia de reconsiderar la cuestión y de estudiar los otros socráticos por lo que fueron o hicieron, sin efectuar inmediatamente comparaciones en un sentido único. Hay congresos dedicados justamente a desarrollar este tipo de nuevo examen.

En realidad, los recorridos del nuevo examen son (o al menos deberían ser, según creo) dos; porque, si por un lado es justo interesarnos en Antístenes o en Fedón, en Esquines de Esfeto o en Jenofonte poniéndolos (no sólo a Platón) en el centro de nuestra atención, por otro lado parece también deseable intentar considerar al grupo como tal y preguntarse qué pudo significar o comportar, también para Platón, el hecho de ser uno de los socráticos, o mejor aún, uno de los autores de *diálogos Socráticos*. Basta pensar en el llamado *anonimato platónico*: la

elección de no aparecer como personaje o protagonista de sus propios diálogos ha sido, en realidad, una elección colectiva y no por cierto un hallazgo sólo de Platón.

Retomando el tema principal de estas reflexiones, propondría concentrarnos ahora en otro elemento crucial de la “revolución de terciopelo” que los socráticos supieron hacer. Me refiero al hecho de que los autores de los diálogos socráticos no se limitaron a dar un paso atrás para hacer hablar a su maestro y dar voz a sus convicciones personales y teorías con el sólo trámite de ser un portavoz cualquiera. Otras dos características saltan a la vista y no están presentes sólo en el caso de los diálogos aporéticos de Platón: la elección de no limitarse a representar personas en el acto de pensar mientras Sócrates presenta sus objeciones, la elección de evitar que en el diálogo se infiera claramente una conclusión, una enseñanza, una teoría o una doctrina que el autor esté empeñado en suscribir. Ustedes saben que en el caso de los diálogos aporéticos de Platón ha habido un largo ejercicio colectivo de los intérpretes en el intento de extraer a toda costa una conclusión positiva (es decir, una buena definición de la piedad o del coraje, bajo el supuesto de que esta lección debiera encontrarse en alguna parte, aunque un poco mimetizada). En realidad se puede demostrar que Platón *se las ingenia para* impedir que una conclusión positiva emerja de la lectura de sus diálogos. Por otra parte, la identificación de la “lección” de un diálogo en particular es un problema endémico en Platón, a punto tal de haber generado inmensas disputas exegéticas sobre “el secreto” de sus diálogos. Incluso en los diálogos de Jenofonte –a pesar de la presunta voluntad de concreción del autor– no carecen de espacio las unidades textuales sofisticadas, de las que sin duda no emerge una enseñanza claramente identificada. En el caso de los otros socráticos, sin embargo, no disponemos de información suficientemente precisa, aunque, a juzgar por aquello que mejor se conoce, no diría que se pueda esperar una *praxis* demasiado distinta de aquella que los diálogos platónicos y de Jenofontes permiten advertir.

Ahora bien, las dos características –no representar un pensamiento que haya alcanzado determinadas conclusiones sino, en primer lugar, un pensamiento en el acto de buscar la respuesta pertinente a una cierta pregunta (y una respuesta que tenga en cuenta objeciones

específicas), más aún personas en el acto de interrogarse e intentar decir algo sensato, incluso personas inmersas en una situación que las induce a improvisar y, en segundo lugar, un pensamiento que no haya encontrado ya un punto de llegada creíble, convincente, tranquilizador –se colocan precisamente como antítesis del tratado que, en cambio, propone únicamente conclusiones y teorías ya maduras. De estas dos características, Platón sostuvo la primera sólo por poco tiempo, porque después –desde que inicia la llamada segunda navegación– sus diálogos adoptan una estrategia distinta, que consiste en evitar toda forma de improvisación. En el caso de los diálogos aporéticos, el Sócrates platónico trataba de derribar a su interlocutor de turno, constriñéndolo a improvisar siempre nuevas respuestas, pero constriñéndose a la vez a sí mismo para improvisar eventuales objeciones. En el caso de la mayoría de los otros diálogos, propone protagonistas que han pensado y que han alcanzado conclusiones y están dispuestos a exponer sus meditadas convicciones. De esta manera, se disuelve la impresión de la improvisación al tiempo que toma forma otra regla más importante: ni siquiera las objeciones se deben improvisar. El interlocutor debe sólo tratar de comprender bien, por lo tanto, debe seguir paso a paso el razonamiento del protagonista y aplazar el momento en el cual podrá eventualmente tomar posición, según razones válidas.

Me parece significativo que esta transformación no implique también, automáticamente, que Platón abandone toda referencia a las enseñanzas de un diálogo, sino, por el contrario, la predisposición a una larga teoría de síntomas cuyo autor no puede identificarse inmediatamente con lo que viene afirmando el protagonista de su único diálogo no aporético.

Pero si podemos afirmar esto, también entonces debemos prepararnos para pensar que el Platón de los diálogos aporéticos, y muchos otros autores de diálogos socráticos, tuvieron una osadía sin par, a punto tal de que en los sucesivos milenios quizás ningún filósofo occidental nunca más ha considerado poder tomar distancia tan grande de lo que venía publicando. Además, sin poder contar con ningún precedente específico, estos autores inventaron y cultivaron un modo de hacer filosofía centrado infinitamente más en el proceso que en los puntos de llegada, infinitamente más en la provocación que en el propósito de

lanzar determinadas ideas y de legitimar determinadas tesis. Y esto, se admitirá, ha sido un acontecimiento mayor no sólo en ese período, sino en el horizonte de toda la tradición filosófica occidental.

Fue una experiencia de breve duración, sin duda intensa. En los mágicos años de la creación y de la afirmación del nuevo género literario, Antístenes fue quizás el único en osar escribir, todavía tratados. Después comenzó Jenofonte, pero ocupándose de temas no muy cercanos a la filosofía. Más tarde Aristóteles se dispuso a efectuar la “normalización,” aún escribiendo algún diálogo. Pero, independiente de las formas, lo que se plasmó en aquella época fue una concepción de filosofía bastante particular para esos tiempos: la idea de la filosofía como un proceso, como una provocación intelectual, como el ofrecimiento de ideas todavía magmáticas e inestables, por lo tanto, no listas aún para su uso.

Pero, si en los inicios del siglo IV ocurre todo esto, entonces se verificó un auténtico terremoto. Las tradiciones filosóficas de Grecia estaban desordenadas en un sentido que nuestros manuales de historia de la filosofía no dejan en modo alguno entrever. Esto significa reabrir o abrir una serie completa de viejas y de nuevas preguntas sobre qué sentido tendría representarnos ese fenómeno en toda su complejidad.