

*Sobre el significado de los conceptos clave
en la Crítica a la Escritura de Platón:
Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e*

*On the Meaning of the Key Concepts
in Plato's Criticism of Writing:
A Philological Approach to Phaedrus 274b-278e*

Thomas Alexander Szlezák

Traducido por Jeannet Ugalde Quintana

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A. Con el subtítulo de mi artículo, "Un enfoque filológico a *Fedro* 274b-278e", no pretendo construir una oposición artificial entre una aproximación filológica y una filosófica. No hay dos maneras diferentes y separadas de lo que Platón quiso decir, ni dos verdades diferentes acerca de su Crítica a la Escritura. Nuestra comprensión de un texto filosófico debe ser, por supuesto, una comprensión filosófica. Cuando hablo de un enfoque filológico, lo hago para dejar en claro desde el principio que no pretendo violar o descuidar las reglas y procedimientos habituales de la exégesis filológica: reglas y procedimientos que tenemos que observar en cualquier interpretación, ya sea literaria o filosófica, teológica o jurídica. Las llamo reglas filológicas porque la Filología clásica griega del siglo III a. C. fue la primera disciplina que los explicó. En mi opinión, violar o descuidar estas normas y procedimientos no tiene ningún mérito filosófico.

Voy a mostrar que la interpretación moderna estándar de nuestro texto está basada en el descuido de pasos interpretativos filológicamente indispensables. En

qué aspectos y en qué puntos mi interpretación diverge de otras interpretaciones, será señalado al final.

B. En primer lugar, recordemos la Crítica a la Escritura de Platón, texto que me gustaría dividir en seis secciones:

1. Después de haber discutido suficientemente el problema de la habilidad y falta de habilidad del *logoi* (ικανῶς), Sócrates quiere abordar la cuestión de la propiedad o impropiedad (εὐπρέπεια-ἀπρέπεια). Para empezar, señala como criterio básico decisivo el hecho de si podemos complacer a Dios con nuestro uso de *logoi*. Sobre este tema, Sócrates puede contar una historia que ha escuchado de los antiguos (Platón, 274b2-c4).
2. Ésta es la historia del dios egipcio Theuth, quien inventó un par de artes, entre ellas, el arte de la escritura, y se las presentó a Thamous, rey de Egipto. El Rey le preguntó a Theuth acerca de la utilidad de cada arte. Cuando el inventor elogió la escritura como el arte que haría más sabios a los egipcios y mejoraría su memoria, Thamous respondió que la escritura dañaría la memoria e induciría al olvido, ya que las personas dependerían de signos externos al alma. Y habiendo leído mucho sin enseñanza (ἄνευ διδαχῆς), no serían sabios sino que sólo parecerían serlo (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν). En resumen, es bastante ingenuo creer que la escritura pueda proporcionar ideas claras y confiables (σαφῆς καὶ βέβαιον). Las palabras escritas no pueden hacer otra cosa que recordarle al que ya conoce de lo que trata la escritura (274c5-275d2).
3. La escritura (γραφὴ en general) tiene estos tres defectos o deficiencias: (1) no puede responder cuando se tiene una pregunta (siempre dirá lo mismo); (2) puede ir a cualquier lugar, llega a manos de los que la entienden y de los que no tienen nada que hacer con ella, y no sabe a quién debe hablarle y a quién no; (3) cuando es atacada, el *logos* escrito es incapaz de defenderse o de ayudarse a sí mismo, necesita de la ayuda de su padre (el autor). Pero hay otro tipo de *logos* que está libre de estos defectos: el discurso vivo y animado del que conoce, del cual el discurso escrito puede ser llamado una imagen (εἰδῶλον) (275d4-276a9).
4. Sócrates ahora procede con un símil. Así como un agricultor sensato (νοῦν ἔχων γεωργός) no plantará semillas de las que desea su fruto en los jardines de Adonis, porque quiere hacer uso de estos jardines sólo como diversión en el momento de la fiesta de Adonis; del mismo modo el dialéctico no plantará su semilla filosófica, la cual es de importancia para él en los jardines de Adonis, es decir, en sus escritos, excepto cuando escribe para su

diversión (παιδιᾶς χάριν), guardando recordatorios para sí mismo y para aquellos que siguen el mismo camino. El serio tratamiento de sus «semillas» consistirá en la dialéctica oral con un alma adecuada (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν) a quien le imparte *logoi* acompañados de conocimiento; *logoi* que son capaces de ayudarse a sí mismos y que hacen feliz el alma (276b1-277a5).

5. Ahora, dice Sócrates, somos capaces de responder a la pregunta original sobre el enfoque aplicado contra Lisias como escritor de discursos, y la pregunta de qué *logoi* están escritos de manera ingeniosa y cuáles no. Con respecto a la segunda pregunta, Sócrates sintetiza: el arte de hablar o escribir *logos* debe estar basado (1) en un conocimiento dialéctico total del objeto a ser tratado, (2) en un conocimiento completo de los diferentes tipos de almas, y (3) en la habilidad de unir el tipo correcto de *logos* con el tipo correcto de alma. En relación con la primera pregunta, Sócrates retoma lo que se ha dicho siguiendo la narración egipcia: creer que algo claro y confiable puede resultar de un libro escrito es vergonzoso, porque es muy ingenuo; considerar que un hombre que sabe que nada escrito merece una atención seria y que los mejores *logoi* escritos son recordatorios para aquellos que ya saben, podría ser un modelo para Sócrates y Fedro (277a6-278b6).
6. Finalmente, Sócrates formula el siguiente mensaje para todos aquellos que escriben discursos, como Lisias, o poesía, como Homero, o poesía lírica o que escriben *logoi* políticos llamándolos leyes: si un autor que escribió lo que escribió, sabiendo la verdad y siendo capaz de ayudar sus escritos con la introducción de un ἔλεγκος [demostración] y mostrando oralmente (λέγων αὐτὸς) que lo que escribió es de un valor inferior, entonces no merece el nombre de σοφός [sabio], el cual sería apropiado únicamente para dios, sino el de φιλόσοφος [filósofo]. Si, por otra parte, un autor no tiene algo de mayor valor que lo que escribió, podría ser llamado justamente poeta o escritor de discursos o escritor de leyes.

Hasta aquí, el texto que llamamos Crítica a la Escritura de Platón. (Si Platón le hubiese dado a este capítulo un título separado, preferiría haberlo titulado: “¿bajo qué condiciones el uso de la escritura no es vergonzoso?”, o “¿cómo puede el uso de la escritura complacer a Dios?”).

Los conceptos griegos cuyo significado parece ser claro a primera vista en este capítulo, pero que en una inspección más cercana requieren de una aclaración filológica adicional, son los siguientes:

1. σύγγραμμα [tratado] - ¿realmente significa “tratado”?
2. γραφή [escritura] - ¿por qué Platón habla sobre los defectos de la γραφή?
3. Ἀδώνιδος κήποι [jardines de Adonis] - ¿qué tipo de jardines son?
4. εἶδωλον [imagen] - ¿por qué es importante saber que los diálogos son εἶδωλα?
5. βοηθεῖν τῷ λόγῳ [venir en ayuda del logos] - ¿en qué consiste esta habilidad?
6. εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει [el que sabe lo que es la verdad] - ¿a qué tipo de verdad se refiere?
7. τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita] - ¿debemos traducir φαῦλα por ‘falso’?
8. σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio] - ¿por qué debería ser necesario permanecer en silencio ante alguien?
9. τιμιότερα [lo más valioso] - ¿qué es “de mayor valor” y en comparación con qué?
10. θεῷ χαρίζεσθαι [complacer a Dios] - ¿qué tiene que ver Dios con mi uso de *logoi*?

C. La interpretación estándar moderna de la Crítica a la Escritura de Platón es la siguiente.¹

1. Platón no incluye sus diálogos en su crítica. Por el contrario, sus objetivos son συγγράμματα (277d7, 278c4). La palabra griega σύγγραμμα significa ‘tratado’, es decir, una exposición sistemática por escrito, y no cubre la forma literaria del diálogo.
2. Por lo tanto, las tres deficiencias de la escritura no se aplican a los diálogos de Platón. Estos pueden, en contraposición a todos los demás tipos de escritos, dar nuevas respuestas, elegir al lector adecuado y ayudarse a sí mismos cuando sean atacados. Por lo tanto, el diálogo platónico es un tipo único de escritura. Es un libro que trasciende su carácter de ser un libro.
3. βοηθεῖν τῷ λόγῳ, “venir en ayuda del *logos*”, designa aquello que todos practicamos cuando, tras leer un artículo, somos confrontados con preguntas críticas: defendemos nuestras afirmaciones, las reivindicamos contra malentendidos estúpidos o maliciosos, refutamos objeciones sofis-

¹ Una descripción, análisis y crítica detalladas de la teoría moderna del diálogo platónico, como se desarrolla a partir de la Introducción a la traducción de Platón (1804) de Schleiermacher durante los siglos XIX y XX, hasta volverse la visión dominante en prácticamente todos los países y en todos los estudios actuales de Platón, puede encontrarse en mi libro *Anhang I: “Die moderne Theorie der Dialogform”* (1985: 331-375).

tas contra ellas, las reforzamos mostrando cómo se derivan a partir de premisas fuertes o mostramos que tienen implicaciones esclarecedoras.²

4. Lo τιμώτερα [más valioso] que el φιλόσοφος [filósofo] debe tener a su disposición no significa otra cosa que debate en vivo y la dialéctica oral que Platón calificó como “una actividad mucho más valiosa que la composición escrita” (Vlastos, 1963: 654).
5. De todo esto, especialmente de los dos últimos puntos, se sigue que no es necesario asumir que Platón le exija al filósofo que vaya filosóficamente más allá de su exposición escrita, no es necesario admitir que la filosofía oral de Platón comprendió más que sus diálogos.

D. Lamentablemente, esta interpretación estándar moderna de la Crítica a la Escritura está basada en suposiciones erróneas sobre el significado platónico de los términos utilizados en ella.

1. Comencemos con la palabra σύγγραμμα [que] significa “tratado”, según nos dijeron cien veces los eruditos del siglo XX. “Tratado” significa “una exposición sistemática o argumento por escrito que incluye una discusión metódica de los hechos y principios involucrados y las conclusiones alcanzadas”.³ Confiando en esta comprensión de σύγγραμμα y de “tratado”, Guthrie pudo mantener (en su monumental *Historia de la filosofía griega*) que un diálogo platónico “no es un trabajo escrito ordinario (σύγγραμμα) que pretende resumir conclusiones finales” (Guthrie, 1978: 411).⁴ Innumerables académicos, importantes y no tan importantes, habían expresado esta opinión antes que Guthrie, pero ninguno de ellos (incluido Guthrie) planteó alguna vez la simple pregunta de si el uso antiguo en griego confirmaría su punto de vista. En otras palabras: un requisito filológico básico, indispensable para cualquier tipo de interpretación, sea esta filosófica o filológica, a saber, para comprobar el uso antiguo en griego de un concepto clave, fue omitido por estudiosos de diferentes nacionalidades. No contento con esta extraña omisión, recopilé en 1985, en mi *Platón y la*

² Aquí sigo la explicación de βοηθεῖν τῷ λόγῳ dada por G. Vlastos (1963: 653). Sólo la última parte de la explicación de Vlastos (“mostrando cómo siguen...”) se acerca a la intención de Platón. Obviamente Vlastos no se percató que este significado de βοηθεῖν τῷ λόγῳ es apto para refutar su «refutación» de la interpretación de Krämer.

³ Webster’s New Collegiate Dictionary. Springfield: G. & C. Merriam Co., 1975.

⁴ Guthrie refirió las palabras citadas en particular en la *República*, pero obviamente las aplicaba a todos los diálogos.

escritura de la filosofía, todas las apariciones de συγγράμμα, συγγραφή y συγγράφειν en la literatura pre-platónica, más un número de apariciones de σύγγραμμα en escritos post-platónicos (Szlezák, 1985: 376-385). El resultado de este estudio –hasta donde sé, es el primero y el único hasta la fecha– fue inequívoco: los griegos no usaron la palabra σύγγραμμα en el sentido de “exposición sistemática” – cada “escrito en conjunto” podría ser llamado un σύγγραμμα, incluso en las obras poéticas (aunque principalmente significa ‘trabajo en prosa’). [Asimismo,] los griegos de épocas posteriores, que en su actitud ática preservaron cuidadosamente el uso de la época clásica, no tuvieron el más mínimo reparo en llamar a los diálogos “Πλάτωνος συγγράμματα” [tratados de Platón] o “Πλατωνικά συγγράμματα” [tratados platónicos] (Szlezák, 1985: 379-380). Por lo tanto, la noción necesariamente no dialógica σύγγραμμα, que eximiría los propios diálogos de Platón de la *Crítica a la Escritura*, demuestra ser una invención moderna inútil. No obstante, este argumento- σύγγραμμα fue una columna principal del edificio de la teoría moderna del diálogo platónico. Afortunadamente, este “argumento” del σύγγραμμα ha desaparecido, al menos en Alemania, desde 1985 (aunque nadie dice dónde aprendió sobre su inutilidad). Curiosamente, todavía está en uso en Oxford: treinta años después de haberse documentado el uso del griego antiguo de σύγγραμμα, Myles Burnyeat en su reciente libro sobre la Carta Séptima todavía depende de la validez de la ecuación, otrora creída de manera general, συγγράμματα = ‘tratado’ (Burnyeat y Frede, 2015).⁵

2. La segunda noción importante es γραφή (escritura) (275d4). Γραφή como tal tiene tres deficiencias insuperables. ¿Por qué Platón usa esta palabra en este contexto? Porque es la designación más general del concepto “escritura”. Si γραφή como tal tiene tres defectos básicos, sus propios escritos también lo tendrán. Si quiso decir que sus obras no tienen estos defectos, debería haberlo dicho aquí.
3. ¿Qué son los “jardines de Adonis”? Ἀδώνιδος κηποι (Jardines de Adonis) fueron pequeñas vasijas o cestas utilizadas en el culto a Adonis (Baudy, 1986). Eran llenadas con tierra en la que se plantaba el grano. Las mantenían en el calor y la oscuridad, de modo que las plantas crecían en solo

⁵ Burnyeat afirma saber que Platón niega “que él nunca ha escrito ni jamás escribirá un tratado (341c5: σύγγραμμα) sobre su propia filosofía” (Burnyeat y Frede, 2015: 164). En realidad, La Carta Séptima no plantea las preguntas sobre un posible tipo de escrito de la filosofía de Platón, únicamente establece que no tiene sentido escribir “περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω” en lo absoluto (341c1-2) (Szlezák, 1979).

ocho días. Pero estas plantas no tenían semilla, es decir, no tenían granos, ni frutas, en griego: sin σπέρματα (semillas), sin καρπος (fruto). En la luz del verano, se marchitaban rápidamente, y las canastas se ponían a flote con el lamento “ὦ τὸν Ἀδωνιν” (Oh, Adonis), conmemorando la muerte de Adonis, el amado de Afrodita. Ahora pensemos en un granjero que desea plantar todas sus semillas (granos) en los jardines de Adonis: se privaría de la cosecha o «fruta» porque estos jardines no dan fruto. Por lo tanto, correría el riesgo de morir de inanición con su familia y, desde luego, nadie podría llamarlo “un agricultor sensato” (νοῦν ἔχων γεωργός, véase 276b1-2). Si no queremos estropear el símil de Platón, tenemos que reconocer que el dialéctico no plantará todo su grano en sus jardines literarios de Adonis, del mismo modo que el agricultor sensato no puede hacer eso con su semilla. Algunos estudiosos modernos obviamente no saben qué son Ἀδώνιδος κήποι (jardines de Adonis): Winfried Kühn, por ejemplo, arruina el símil al decir que el filósofo platónico pondrá todo su conocimiento en sus escritos (Kühn, 1998)⁶ (por lo cual sería semejante al granjero sin sentido), o tomemos a los traductores A. Nehamas y P. Woodruff, quienes traducen las palabras θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέρασιν ὀκτὼ γιγνομένους (“viendo que los jardines se vuelven hermosos en ocho días”, 276b4) por “verlos dar fruto en siete [sic] días” (Cooper, 1997: 553)⁷ —ellos parecen no haber entendido la agudeza o gracia del símil, que es precisamente que un jardín de Adonis, en principio, no puede dar fruto (karpós).

4. El φιλόσοφος [filósofo] producirá oralmente τιμώτερα, “cosas más valiosas”, que las que compuso o escribió (278d8). La explicación estándar declara que lo τιμώτερα es la actividad de guiar el debate dialéctico en vivo. Esta interpretación es imposible por lo menos por tres razones: (1) para este sentido, se requeriría un texto griego como “τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν” (“el que no tiene algo más valioso que componer o escribir”), mientras que el texto transmitido dice: “τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν” (“el que no tiene algo más valioso que lo que ha compuesto y ha escrito”). Por lo tanto, la interpretación estándar es lingüísticamente imposible; quiere hacernos creer que Platón comparó la actividad de debate en vivo no con otra actividad, sino con los resultados de otra actividad, es decir, de la escritura. En realidad, él compara sus libros,

⁶ Véase también mi réplica a Kühn en Szlezák, 1999.

⁷ Tal vez los traductores fueron influenciados por R. Hackforth (1952: 159), quien tradujo “ob-servándolo producir fruta fina en ocho días”.

que son el resultado de su actividad de escritura y publicación, con los resultados filosóficos de su otra actividad, a saber, guiar los debates en vivo en la Academia. Estos resultados fueron resumidos en su teoría oral de los principios. (2) El significado de *τιμώτερα* [lo más valioso] ya se había anticipado en el *Fedro* mismo. Después del discurso de Lisias sobre Eros, se busca un mejor discurso. Éste deberá cumplir la condición de que contenga *μείζω* [lo más grande], *βελτίω* [lo mejor], *πλείω και πλείονος ἄξια* [más y mejor] (234e3, 235d6, 236b2). Estas expresiones se refieren claramente al contenido filosófico: el mejor discurso debe tener mejores contenidos, debe comprender cosas de mayor valor filosófico (*πλείονος ἄξια* [de más grande valor]). De hecho, el primer discurso de Sócrates sobre Eros contiene mejor contenido filosófico, *πλείονος ἄξια*, que el discurso de Lisias, y su segundo discurso es todavía más pleno de *πλείονος ἄξια* en comparación con el primero. Entonces, el lector ya sabe cuál es la condición para que un *logos* sea superior a otro *logos*: contener *πλείονος ἄξια*. De lo contrario, no será capaz de mostrar la inferioridad de su exposición escrita (*τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖται* 278c6-7 [demostrar la inferioridad de la exposición escrita]). Sin ello, no calificaría para el nombre de *φιλόσοφος*. Los comentaristas modernos no pudieron ver el vínculo entre el primer pasaje y el último, aunque la misma pregunta es discutida en ambos pasajes, es decir, la pregunta que hace que una exposición sea superior a otra. Ellos no vieron el enlace porque no lo buscaron; una vez más, el descuido de una tarea filológica básica. (3) Ellos no trataron de determinar el uso filosófico de *τίμιον* (el cual es nuevamente el mismo tipo de negligencia que con *σύγγραμμα*). He tratado de llenar este vacío dejado por los especialistas en mi contribución al *Festschrift* de Walter Burkert (Szlezák, 1998). [En él,] escudriñé decenas de pasajes de cinco autores del siglo IV, que muestran la misma comprensión de *τίμιον*, el cual es resumido en la declaración lacónica de Aristóteles: *ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον* [pues el principio es lo más valioso] (*De incessu animalium*, 706b12). Todos ellos, es decir, Filipo de Opus, Teofrasto, Espeusipo, Aristóteles y Platón, consideran *τιμή* [honor] y *τὸ τίμιον* [lo precioso] como una característica básica de sus respectivos *ἀρχαί* [principios]. Por lo tanto, lo que sea *τιμώτερον* [más valioso] es algo más cercano a los *ἀρχαί*. El filósofo platónico en la defensa oral de su *logos* escrito procederá más allá de lo que escribió y de ese modo se acercará al principio, o principios.

5. El *logos* escrito es el *εἶδωλον* –“imagen”, no “fantasma” (Rowe)– del discurso vivo y animado del dialéctico (276a9). Por supuesto, Platón está

hablando aquí de sus propios escritos (Szlezák, 2009). Ahora, si Platón ofrece sus diálogos como imágenes de posibles charlas filosóficas, podemos aprender de estas imágenes cómo el dialéctico procederá cuando dirija una conversación. Esto nos ayuda a captar el sentido platónico de βοηθεῖν τῷ λόγῳ [venir en ayuda del logos],⁸ de τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita] y de σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio].

(a) Imágenes del dialéctico que viene a ayudar a su propio *logos* pueden ser encontradas por ejemplo en el *Fedón*, la *República* y las *Leyes*. En estos tres casos, aparece la palabra βοηθεῖν o su sinónimo ἐπικουρεῖν [ayudar], por lo que no cabe duda de que son ejemplos del procedimiento mencionado en el *Fedro*. En los tres ejemplos, la “ayuda” filosófica consiste en introducir nuevos conceptos y teorías que van considerablemente más allá del nivel intelectual de los que precedieron. En el *Fedón*, Sócrates “ayuda” a su tesis de la inmortalidad del alma a través de la historia de su “segunda navegación” (*Fedón* 88d y ss.); en la *República*, ayuda a su primer *logos* en defensa de la justicia con su bosquejo de un estado ideal basado en el gobierno de los filósofos (*República* 368b y ss.), mientras que en las *Leyes*, el “ateniense” ayuda a la ley en contra de la impiedad (ἀσέβεια) al introducir su teoría del movimiento, del auto-movimiento del alma y el gobierno del cosmos por los dioses (891b-899c). Es evidente que en todos estos casos la ayuda ofrecida por el filósofo contiene conceptos y teorías que son τιμώτερα, cosas de mayor valor o rango filosófico, y que elevan la discusión más allá, hacia los principios (ἀρχαί) (ver *Leyes* 891c2 -6). Los diálogos ilustran, usando instancias particulares, el requerimiento general formulado en el *Fedro*. Con la ayuda de estas ilustraciones, podemos captar el sentido de la vinculación platónica de los conceptos βοηθεῖν [venir en ayuda] y τιμώτερα [las cosas de mayor valor]. Es por este tipo de ayuda, a saber, por medio de teorías de mayor poder y dignidad filosófica, que el φιλόσοφος [filósofo] platónico puede superar oralmente su *logos* escrito. Y es por este tipo de ayuda que el filósofo demostrará ser el εἰδὼς [conocedor] (276a8) o el εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει [el que sabe lo que es la verdad] (278c4-5), es decir, el dialéctico que ha comprendido la “verdad” noética de las cosas de las que habla.

⁸ Para el sentido de βοηθεῖν τῷ λόγῳ, ver, además, los pasajes relevantes en Szlezák (1985, 1989).

(b) Con estas mismas ilustraciones, comprendemos ahora el significado platónico de τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι [demostrar la inferioridad de la exposición escrita]. Si el diálogo escrito tiene la misma relación con la ayuda oral como el diálogo de Sócrates con Trasímaco tiene la ayuda a la justicia en la *República*, libros II-X, o como los primeros argumentos de Sócrates a favor de la inmortalidad tienen la ayuda en su “segunda navegación”, entonces es fácil aceptar que sea llamado φαῦλα [bajo en rango], que en cualquier caso debe tomarse en un sentido comparativo: el diálogo escrito no es en absoluto inútil, pero es ciertamente inferior en comparación con la teoría platónica oral de los principios.

(c) Hay una característica más de los diálogos de Platón que debemos tomar como muestra de una cualidad básica del dialéctico, es decir, que sabe a quién debe hablar y con quién debe permanecer en silencio (276a6-7). Esta habilidad es ilustrada en pasajes como *República*, 506e y 533a, donde Sócrates se niega a decir a Glaucón su punto de vista sobre la esencia (el τί ἔστιν) del Bien, aunque tiene una visión propia (un δοκοῦν μοι) sobre ello, y a dar un esbozo de la dialéctica (a pesar de su disposición, προθυμία, en general). Como la mayoría de los lectores de los diálogos reconocen, hay muchos pasajes similares que se encuentran en Platón. Él quería que comprendiéramos lo que significa que el verdadero filósofo sea capaz de σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ [ante quienes guardar silencio].

6. El dialéctico permanece en silencio si es necesario, y esto es necesario cuando se enfrenta a personas “que no tienen trato con la filosofía” (275e2, παρ’ οἷς οὐδὲν προσήκει), o con personas que aún no están maduras para sus ideas, como Glaucón y Adeímantos en la *República* (506e, 533a1). Es precisamente su θεῶν χαρίζεσθαι [complacer a Dios], su uso de *logoi* lo que complacerá a dios: ya que las ideas, y con mayor razón, los principios son θεῖα, divinos, él los expondrá únicamente a los interlocutores que tengan la necesaria preparación intelectual y ética. Puesto que un escrito puede en cualquier momento llegar a manos de aquellos que no tienen nada que ver con la filosofía, él no los expondrá en un libro escrito.

Espero poder convencerle de que vale la pena preguntarse por el significado original de los conceptos platónicos involucrados. Yo simplemente seguí el antiguo principio filológico de Ομηρον ἐξ Ομήρου σαφηνίζειν [explicar Homero desde Homero] o, en nuestro caso, Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος [Platón desde Platón].

Bibliografia

- BAUDY J., Gerhard. (1986). *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*.
Fráncfort del Meno: Anton Hain.
- BURNYEAT, Myles y Frede, Michael. *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. (2015).
Oxford: Oxford University Press.
- COOPER M., John (ed.). (1997). *Plato Complete Works*. Indianápolis: Hackett.
- GUTHRIE, William Keith Chambers (1978). *A History of Greek Philosophy. The
Later Plato and the Academy*. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press.
- HACKFORTH, Robert (1952). *Plato Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University
Press.
- KÜHN, Wilfried. (1998). "Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von
Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert". *Zeitschrift für philosophische
Forschung*, 52, 1, 23-29.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. (1979). "The Acquiring of Philosophical Knowledge
According to Plato's Seventh Letter". En Glen W. Bowersock, Walter Burkert,
Michael C. J. Putnam (eds.). *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard
M.W. Knox* (pp. 354-363). Berlin-New York: de Gruyter.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1985). *A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. In-
terpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin-New York: de
Gruyter.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1989). "Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa
significa "Venire en soccorso al discorso"?". *Rivista di filosofia neoscolastica*, 4,
523-542.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1998). "Von der timē der Götter zur timiotēs des Prinzips.
Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte". En
Fritz Graf, *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter
Burkert*. (pp. 420-439). Leipzig: Teubner.
- SZLEZÁK, Thomas A. (1999). "A. Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen
Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4". *Zeitschrift für
philosophische Forschung*, 2, 53, 259-267.
- SZLEZÁK, Thomas A. (2009). "Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will
ein platonischer Dialog?". *Museum Helveticum*, 2, 66, 65-83.
- VLASTOS, Gregory. (1963). "Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur
Geschichte der platonischen Ontologie". *Gnomon*. 7, 35, 641-655.