

# El Jano ateniense. En torno a la paradójica postura de Platón entre la oralidad y la escritura.

The Athenian Janus. About Plato's paradoxical position between orality and writing.



[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DOI: 10.32870/sincronia.axxix.n87.4.25a

**Rómulo Ramírez Daza Y García**

Universidad Panamericana

(MÉXICO)

CE: [rramirez@up.edu.mx](mailto:rramirez@up.edu.mx)

 <https://orcid.org/0000-0001-7280-3812>

**José Roberto Rojas Tapia**

Universidad Panamericana

(MÉXICO)

CE: [rrojas@up.edu.mx](mailto:rrojas@up.edu.mx)

 <https://orcid.org/0000-0003-3367-0935>

Recepción: 02/08/2024 Revisión: 24/10/2024 Aprobación: 11/11/2024

## Resumen.

Siendo Platón uno de los más grandes pensadores y proliferos escritores de todos los tiempos, su postura frente a la escritura es paradójica e hipercrítica. Por lo mismo, ese mismo hecho no deja de asombrar, tanto para su época – después de dos siglos VI-IV de gran producción escrita– como para sus herederos –tanto académicos como neoplatónicos–, quienes intentaron desentrañar su último significado, con el fin de sopesar su herencia en todas sus dimensiones. En este estudio se revisa lo que significó la revolución de la escritura para la mentalidad griega, con el fin de enmarcar la producción platónica; y acto seguido, se trata de exponer los resortes y motivos que llevaron a Platón a tomar esa postura. Así mismo, se revisan los argumentos que ofrece en el Fedro y en la Carta VII en contra de la escritura, y los alcances que él quiere para su propio arte. Por último, se explica, prospectivamente, la oposición definitiva que Aristóteles representa en todo ello.

## Cómo citar este artículo (APA):

En párrafo:  
(Ramírez y Rojas, 2025, p. \_\_)

En lista de referencias:  
Ramírez, R. y Rojas, J.R. (2025). El Jano ateniense. En torno a la paradójica postura de Platón entre la oralidad y la escritura. *Revista Sincronía*. XXIX(87). 87-128  
DOI: 10.32870/sincronia.axxix.n87.4.25a



**Palabras clave:** Escritura. Mito. Retórica. Argumentación. Platón. Aristóteles.

**Abstract:**

Plato being one of the greatest thinkers and prolix writers of all time, his position towards writing is paradoxical and hypercritical. For this reason, this same fact does not cease to amaze, both for its time –after two 6th and 4th centuries of great written production– and for its heirs –both academics and Neoplatonists– who tried to unravel its ultimate meaning, in order to weigh his inheritance in all its dimensions. This study reviews what the writing revolution meant for the Greek mentality, in order to frame Platonic production; and immediately afterwards, it is about exposing the springs and motives that led Plato to take that position. Likewise, the arguments he offers in the *Phaedrus* and in *Seventh letter* against writing are reviewed, and the scope he wants for his own art. Finally, the definitive opposition that Aristotle represents in all of this is explained prospectively.

**Keywords:** Writing. Myth. Rhetoric. Argumentation. Plato. Aristotle.

### La revolución cultural de la escritura y su recepción filosófica.

La revolución más grande de la cultura arcaica fue aquella que permitió migrar de la oralidad a la escritura, asentando con mayor rigor y sin modificaciones sustantivas, lo que sus sabios querían decir no sólo a la generación siguiente sino a las futuras en secuencia, perpetuando en ellas su memoria, en lo que a futuro se convertiría en un legado digno de recordar.

La escritura fue vista desde entonces como el vehículo cultural por antonomasia de la trascendencia humana, pero fue un proceso gradual. Así, llegó el día en que advertirían que “cada vez que los hombres han tenido que dar fe y conservar los instantes que la historia les ha proporcionado, la necesidad de la escritura ha sido ley” (Jean, 2012, p. 1).

La creación y difusión de la escritura en los griegos permitió pasar de la cultura prehistórica de la oralidad –en el neolítico– a la histórica propiamente dicha, pues “la introducción de la escritura en suelo griego permitió un rápido desarrollo de su gran civilización, posibilitando a su vez que se conservaran viejas tradiciones” (Villar, 1996, p. 422). Empezó con documentos legales, estelas funerarias, etc., pero no fue sino con la poesía

(épica, lírica) que tuvo un desarrollo expedito; luego continuó con la prosa en varios géneros literarios (dramaturgia, aforística, etc.).

Esos mismos sabios, pronto advirtieron que sobre la base de esos pensamientos que pusieron por escrito, se daba una firmeza que a su vez permitiría evolucionar aún más sus conocimientos obtenidos o transmitidos de la generación inmediatamente anterior, y acrecentarlos para la generación entrante. Así, la escritura empezó a idearse como el medio de potenciación natural para el saber de una determinada generación, que heredaba con precisión sus saberes en turno a su prole espiritual venidera, permitiendo de esta suerte, que tuviera un camino ya trazado y una plataforma de arranque para dar batalla a sus propias necesidades, avanzando sobre lo ya conocido por sus antecesores.<sup>1</sup> Por eso mismo, la escritura fue siendo gradualmente, si no el único resultado de los esfuerzos de las escuelas de pensamiento, sí el más prominente y valioso.

Ciertamente, cuando los griegos empezaron a escribir sus tradiciones orales,<sup>2</sup> en el siglo VIII a. C.<sup>3</sup> con la poesía épica, y luego con la cosmogonía mítica y la lírica, la escritura tornó viable las posibilidades poéticas para la expresión de todo lo que tenía que decirse de la vida, de los hombres y de las hazañas de los dioses, Homero y Hesíodo fueron los grandes bardos de su tiempo. Pero esto mismo a su vez fue producto de una evolución compleja de la cultura griega y del cruce de culturas por el comercio, sobre todo marítimo, de las islas griegas y sus relaciones con Anatolia y Acadia en Asia menor, y el conocimiento de la herencia mesopotámica de Babilonia,<sup>4</sup> Asiria y también de Egipto y de Fenicia, sumadas a las

<sup>1</sup> En todo pueblo, las culturas agrícolas fueron las pioneras en el desarrollo de las civilizaciones, y los griegos no fueron la excepción. En efecto, *Los trabajos y los días* de Hesíodo son una muestra patente de la herencia de los saberes agrícolas para la técnica de las siembras y de todo lo que acompaña los modos de vida del campo en la cultura griega arcaica. De hecho, la palabra “cultura” viene de *colere*, que significa agri-cultura o cultivo de la tierra (Altieri, 2001, p. 15).

<sup>2</sup> Estas tradiciones refieren “la tradición oral de la época micénica, cuyas gestas y lances heroicos narran” (Villar, 1996, p. 437), y previo a los escritos homéricos están las lejanas tablillas de arcilla micénicas, escritas en silabario, que datan del segundo milenio a. C. en los lenguajes Lineal A y B.

<sup>3</sup> Todas las referencias a la datación de siglos en esta investigación serán *antes de Cristo*: a. C., a menos que se indique lo contrario, por lo que se obviarán las siglas.

<sup>4</sup> Un interesante estudio que explora las influencias de la tradición oriental en la cultura griega es *De Homero a los magos* (Burkert, 2002). Pero si bien hay rastros de una influencia importante, este es un punto que sigue en discusión, pues el milagro griego no tiene precedentes desde un punto de vista científico. Así, Burnet señala:

migraciones e invasiones del norte en la Edad de Bronce. El mismo alfabeto griego fue tomado del fenicio con modificaciones (Signes, 2010, pp. 17-65), resultado a su vez de una decantación de escrituras y lenguas varias. De hecho:

En la tradición mitológica, el inventor de la escritura fue Prometeo, pero los caracteres de esa escritura, tal como han llegado hasta nosotros, son una adaptación del alfabeto fenicio [...]. Los griegos llamaban a su escritura *phoinikeia sêmeia* ‘signos fenicios’. El alfabeto fenicio fue adaptado en distintos lugares del mundo griego. La diferencia más importante frente a la escritura fenicia fue el desarrollo vocálico (Lledó, 1997, nota 154, pp. 402-403).

La escritura griega, que permitía seguir hermanando culturalmente a los griegos de las diferentes *pólis*, según Estrabón, se escribía en los dialectos jonio, eólico, dórico y ático<sup>5</sup> – este último fue una evolución del jonio<sup>6</sup>, y con dichas variantes enriquecía los diversos modos de expresión, acrecentando a su vez las posibilidades para el pensamiento, y poco a poco se irían fusionando y unificando.<sup>7</sup> En lengua griega “se comenzó a crear la tradición

---

“ahora que conocemos la gran actualidad de la civilización Egea, mucho de lo que fue considerado como oriental puede muy bien ser nativo. En cuanto a las influencias posteriores, debemos insistir en que ningún escritor del período del florecimiento de la filosofía griega conoció nada que procediera de Oriente” (1944, 18).

<sup>5</sup> “Los griegos se consideraban a sí mismos divididos en tres estirpes, jonios, eolios y dorios. Los griegos procedían de las regiones balcánicas al norte de Grecia (Tesalia, dice concretamente Hesíodo), donde reinaba Helén, hijo de Deucalión. El tal Helén, que da nombre a todos los helenos, tenía tres hijos: Juto, Eolo y Doro. Los dos últimos dan nombre a eolios (llegados circa 1600) y dorios (c. 1200). Y a su vez Juto tuvo a Ión, que da nombre a los jonios (c. 2000 y 1900) [...]. Hay una equiparación entre estirpe, dialecto y migración. Otros expertos señalan que las diferencias dialectales del griego antiguo aparecieron en su mayor parte en épocas posteriores a la caída de Micenas [...]. De cualquier modo, los griegos no son la población autóctona de Grecia, es decir que no son descendientes directos de la población neolítica, pero probablemente sí de la Edad de Bronce (1900) [...]. Dónde tuvo su asentamiento esa lengua griega común o, de dónde proceden los griegos en primera instancia, no lo sabemos con seguridad. Probablemente en los Balcanes, en alguna zona al norte de Grecia. El horizonte geográfico de su propio origen nunca lo situaron los griegos más allá de Macedonia” (Villar, 1996, pp. 422-432).

<sup>6</sup> “Jonia se denominó a la región central en las costas del Asia menor [...]. En la Grecia continental no hubo ciudad alguna de los jonios. Inicialmente formaron un grupo étnico lingüístico con los atenienses, y habitaron, por tanto, en la península ática; sin embargo, más tarde y una vez que emigraron, conservando la denominación de jonios, aparecen en la región a la que dieron nombre, en ciudades como Mileto, Priene, Éfeso y Colofón, en Eubea, en las Cícladas meridionales, en Samos y Quíos, y en sus colonias de Calcídica” (Ramírez-Trejo, 2005, p. 127).

<sup>7</sup> Un bello texto en el que se explican las diferencias dialectales del griego, su diversificación lingüística, literaria y geográfica acorde con sus periodos históricos evolutivos, puede verse en (Ramírez-Trejo, 2005).

literaria occidental: la épica, la lírica, el teatro. Y también en griego se escribieron por primera vez la medicina, la geometría, la astronomía, la historia y la filosofía” (Villar, 1996, p. 435); de ahí que “nuestra cultura se lo debe todo a los griegos, incluso el alfabeto” (Jean, 2012, p. 62).<sup>8</sup>

Aparte de los escritores, surgieron varias figuras culturales como los oradores que, en algún foro público y educativo, difundían los escritos al leerlos en voz alta;<sup>9</sup> o los logógrafos, que –ya en época clásica en Atenas– escribían a sueldo para componer discursos políticos, en defensa de los particulares inexpertos que tenían que aprendérselos para comparecer ante algún tribunal, o falsos cronistas de tiempos arcaicos (Reyes, 1997a, pp. 335-336). También los grandes sofistas de la era clásica (s. V) difundían sus escritos, base de sus discursos, en el ágora pública. De tal manera, la escritura revolucionó la cultura griega, misma que acabó por penetrar en todos sus espacios: desde la epopeya, la lírica, la literatura religiosa, las constituciones, la filosofía, la ciencia, el drama, la historiografía, y hasta los relatos populares (Lesky, 1989). De tal manera incidió la cultura escrita en toda la Grecia, que no había prácticamente nada de importancia que escapara a la transmisión escrita, a riesgo de quedar en el olvido. A esto es a lo que llamamos Grecia clásica.

Ya la escritura se había asentado al menos dos siglos desde los poemas homéricos, cuando nació la filosofía en la Jonia en el s. VI., como lo atestiguan grandes helenistas (Burnet, 1944, pp. 47-48; Copleston, 2011, pp. 17-23; Robin, 1962, pp. 24-32), y el mismo Aristóteles ofrece dicho testimonio en la *Metafísica*, cuando habla de Tales como el fundador de la filosofía (983 b19-22). Ahora bien, en cuanto a la filosofía se refiere, cambió rápidamente de la poesía de los poemas de Jenófanes, Parménides, Empédocles, etc. a la

<sup>8</sup> Es cierto que otros pueblos fueron quienes pusieron a los griegos esos antecedentes, la agrimensura de los hierofantes egipcios por el trazo de la tierra tras las crecidas del Nilo, la astrología de Babilonia y el alfabeto de los fenicios, todas fueron ciertamente herencias clave que los griegos obtuvieron y modificaron a sus necesidades culturales, y sobre esa base avanzaron más allá de ellos hasta llegar al nivel científico propiamente dicho. Y “que sepamos, nunca la mentalidad oriental, a lo largo de tantos siglos de existencia y aun después de haberse puesto en contacto con la ciencia de los griegos, parece que sobrepasó las preocupaciones utilitaristas o las curiosidades de detalle para elevarse a la especulación pura y a la determinación de principios para hallar una explicación racional” (Robin, 1962, p. 32).

<sup>9</sup> También “eran hablantes de lengua griega quienes crearon la arquitectura y la escultura” (Villar, 1996, p. 435).

prosa; modificación que parece que impulsaron los mismos sabios de Jonia hacia la posteridad, desde Anaximandro de Mileto.<sup>10</sup>

En efecto, la prosa fue la que sirvió para expresar en términos más adecuados las ideas mayormente abstractas y complejas, recordemos que las expresiones poéticas de los primeros filósofos<sup>11</sup> se prestaban a obscuridad y a una reflexión aforística poco convencional, dado el espíritu de revelación de Parménides, de profecía en Heráclito y hasta de taumaturgia en Empédocles.<sup>12</sup> De hecho,

[...] la idealización del antiguo orden y el radical intento de los filósofos de reemplazarlo por una estructura completamente nueva expresan con idéntica claridad que en este siglo de transición la vida griega aspiraba a nuevas fórmulas [...]. En el siglo IV aparecen destacadas en primer plano las formas artísticas de la prosa que sólo ahora alcanza su culminación clásica [...]. El predominio de la prosa es sólo un síntoma externo de que ahora problemas de otra índole condicionan la vida espiritual de la época (Lesky, 1989, p. 536).

De cualquier modo, aun cuando hubiera un desplazamiento o una alternación de géneros literarios, la escritura en sí misma tenía la oportunidad –por no decir la consigna– de expresar las nuevas necesidades pensantes del espíritu griego, y a llegar a cotas más altas y profundas, mismas que la oralidad ya no podía abarcar.

### La escritura en Platón

Platón escribió en alto griego ático<sup>13</sup> en el siglo IV, y se le reconoce como uno de los más grandes escritores, no sólo de su siglo y del mundo griego en general, sino de todos los

<sup>10</sup> “La *Teología* de Ferécides de Siros es considerada el libro en prosa más antiguo, y data de mediados del siglo VI” (Lesky, 1989, p. 187), “Gorgias y Tucídides son los creadores de la prosa periódica” (Livingstone, 1947, p. 343).

<sup>11</sup> Por citar un ejemplo, el complejo poema de Parménides de Elea está escrito en hexámetros.

<sup>12</sup> Heráclito por ejemplo, es un pensador críptico y paradigmático en este sentido, en el siglo IV ya se le apodaba “el oscuro”, precisamente por autores como Aristóteles o Teofrasto, que usaban la prosa como medio natural para expresar el pensamiento filosófico.

<sup>13</sup> “Con el predominio cultural de Atenas y el posterior Helenismo, sobrevino un proceso de unificación lingüística que consistió en la adopción por todos los griegos de una modalidad común de lengua basada



tiempos. De joven “fue corego en Atenas, como dice Atenodoro en el libro octavo de los *Paseos* [...] y Dicearco en el libro primero *De las vidas*, dice que se dedicó a la pintura y escribió poemas, ditirambos primero, luego también versos líricos y tragedias” (D. L. III, 3-5).

Ya en su madurez, en su florecimiento como autor, su prolija pluma escribió una veintena de diálogos de extensión diversa,<sup>14</sup> y promovió dicho género literario con maestría hasta que la vida le fue arrebatada. Al parecer, no fue completamente original en cuanto al género literario elegido para transmitir sus saberes, a saber: el diálogo, pues “sacó mucho provecho de la lectura del comediógrafo Epicarmo, del que transcribió la mayor parte, según dice Álcimo en los libros *Para Amintas*, que son cuatro. En el primero, dice: ‘Es patente que Platón está diciendo muchas cosas recibidas de Epicarmo’” (D.L. III, 9; *Cfr.* D. L. III, 17).

Otro testimonio de su dependencia de otros autores, lo atestigua el hecho de que el diálogo es un género literario que ya existía desde mucho antes; en efecto, “lo que son diálogos, de cierto que se cuenta que por primera vez los escribió Zenón de Elea; aunque Aristóteles, en el primer libro *De los poetas*, afirma que fue Alexámeno de Estira o de Teo, según dice Favorino en los *Recuerdos*” (D. L. III, 48).

También escribió (13) cartas que se nos han conservado en su integridad, y algunos diálogos más (7) le son atribuidos por la tradición (Platón, 1992).<sup>15</sup> La historia de su transmisión comienza desde la Academia antigua, por un plan de difusión a gran escala. Aunque, respecto de sus obras completas:

[...] sólo algún tiempo después de su muerte se procedió a la reunión sistemática de los escritos de Platón, en una edición completa, se favoreció dada la celebridad de

---

principalmente en el dialecto de Atenas” (Villar, 1996, p. 435). El griego de Platón es muy elegante y complejo en sus estructuras sintácticas y semánticas, tanto que ningún conciudadano de a pie podía entenderlo, tal como dice la leyenda de la famosa conferencia *Sobre el bien*, que sabemos Platón dictó para la ciudad en su Academia.

<sup>14</sup> Los diálogos más cortos de Platón son los de su juventud, que suelen tener pocas decenas de páginas en nuestro formato actual, y los más extensos, que son los de su madurez y vejez, son verdaderos tratados, como la *República*, el *Tímeo* y *Las Leyes*, como los que más en cuanto a extensión se refiere.

<sup>15</sup> Se clasifican en los diálogos “dudosos”: *Alcibíades I*, *Alcibíades II*, *Hiparco*, *Minos*, *Los rivales*, *Téages* y *Clitofonte*, que por razones filológicas se consideran de difícil atribución. Y seis más que se consideran “apócrifos”, y aunque seguramente no son auténticos, nos dan una idea de la literatura platónica cultivada en su escuela, y de alguna manera, extienden las posibilidades estilísticas del género; estos diálogos son: *Sobre lo justo*, *Sobre la virtud*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Erixias* y *Axioco* (Platón, 1992). Para ver una clasificación antigua de los *Diálogos* de Platón en las famosas trilogías y tetralogías (D. L. III, 49-51).

su nombre, la inclusión de obras espurias. El *Corpus platonicum*, consignado en los manuscritos, comprende nueve tetralogías, las cuales contienen la *Apología* y treinta y cuatro diálogos, trece cartas (auténticas sólo la 6, la 7 y la 8), las *Definiciones* y siete diálogos menores, ya considerados apócrifos en la Antigüedad (Lesky, 1989, p. 541).

Se sabe que Platón recibió una educación muy esmerada y que desde muy joven empezó a cultivar la escritura a través de poemas, epigramas y tragedias, obras que entregaría al fuego cuando topó su camino con Sócrates, aunque no siguió a éste en la oralidad.<sup>16</sup> La profunda huella del viejo sabio y conciudadano ateniense que consagró su pensamiento y enseñanzas en la oralidad, abrieron a Platón un panorama sugestivo respecto al estilo inimitable de la fuerza viva que Sócrates dimanaba a través de sus conversaciones; tal que trató de copiar dicho estilo en sus diálogos, además de que fue discípulo fiel de sus contenidos morales.

Y aunque al cabo del tiempo, Platón hizo grandes e innegables avances científicos, tampoco fue muy original respecto a los contenidos, pues diremos con Diógenes Laercio, que “compuso una mezcla de razonamientos heraclitanos, pitagóricos y socráticos: pues en el estudio filosófico de las cosas sensibles seguía a Heráclito; en el de las inteligibles, a Pitágoras, y en el de los asuntos políticos, a Sócrates” (D. L. III, 8). Esta curiosa fórmula resulta ser más precisa de lo que parece.

Conforme Platón avanzaba en su pensamiento, la oralidad socrática –recreada en su pluma– fue cada vez más artificiosa y poco plástica como en las obras juveniles y maduras, al grado que, en los diálogos de vejez, como sucede en el *Parménides* o en el *Timeo*, el interlocutor ficticio “Sócrates” no es quien lleva la batuta en las conversaciones,<sup>17</sup> tal como sí sucedía en los diálogos de madurez. En efecto,

<sup>16</sup> Ciertamente, hubiera sido inestimable si esas obras de juventud hubieran llegado a la posteridad porque entenderíamos mejor su evolución como escritor y tendríamos un mejor cuadro de su pensamiento en sus primeras formulaciones.

<sup>17</sup> En efecto, “acerca de las creencias que a él mismo le parecen ciertas, se manifiesta por medio de cuatro personajes: Sócrates, Timeo, el forastero de Atenas y el forastero de Elea, [...] cuando hace hablar a esos cuatro está dogmatizando”(D. L. III, 51-52).



A la vista de que Sócrates, su modelo filosófico, no escribió nada, Platón tuvo que prestarle atención desde el comienzo al estatuto problemático de la escritura en la concepción socrática de la filosofía. La existencia del diálogo socrático le brindó la ocasión natural para desarrollar sus dotes literarias: de modo que a lo largo del tiempo fue capaz de transformar este modesto género en una forma artística elevada y en el vehículo perfecto para su propia concepción de la filosofía. Pero cuanto más filosófico era el contenido que vertía en la forma del diálogo, más se agudizaba la conciencia de sus limitaciones; de ahí las advertencias de *Rep.* IV-VII, y su explicación en el *Fedro* (Kahn, 2010, p. 385).

Además, otros intelectuales de la época escribieron diálogos socráticos, que era un género de moda en el siglo IV en el círculo socrático (es una pena que esos otros diálogos no se hayan conservado). Sabemos que Platón no inventó ese género; en efecto, cuenta Diógenes Laercio que: “Platón fue el primero que trajo a Atenas los libros olvidados del mimógrafo Sofrón, y que pintaba los personajes a la manera de éste (cuyos libros, por cierto, fueron hallados bajo su almohada)” (D. L. III, 18). Y además, como ya se dijo: “en el diálogo de Aristóteles *Sobre los poetas* (f. 72), un tal Alexámeno de Teos, había escrito diálogos antes que los socráticos” (Lesky, 1989, p. 543).

Pero, más allá de un género literario que, si bien Platón no creó, sí lo cultivó con maestría, tenemos una tendencia de continuidad en la escritura de Platón, desde sus primeras incursiones en la cultura hasta los últimos momentos de su vida sin interrupción (Lesky, 1989, p. 541): Platón empezó a escribir en su adolescencia y murió cuando escribía *Las Leyes*, aproximadamente a los 80 años. Para decirlo en una palabra: Platón nació y murió escribiendo.

Otro punto fundamental que caracteriza la escritura de Platón es precisamente su apuntamiento a lo no-escrito (*ágrafa dógmata*); así, muchos interlocutores en los *Diálogos*, dejan en claro que: “la cosa misma queda fuera del diálogo y más allá del alcance de toda obra escrita” (Kahn, 2010, p. 382). En este sentido, podría dársele voz a la interpretación de la escuela de Tubinga-Milán para dimensionar una esfera de la sabiduría de Platón, que no

está escrita pero sí indicada en lo escrito (Szlezák, 1997; Reale, 2003). En efecto, dice Platón: “Sóc.- Palabra no desdeñable debe ser la que los sabios digan; pero es su sentido lo que hay que adivinar” (*Fedro*, 260a). La insistencia en la oralidad y lo cifrado en lo dicho, pueden detonar exégesis mayormente completas que vayan más allá del sentido literal de los textos. Y en este sentido, dice Lledó:

Entre los muchos pasajes de los *Diálogos* pueden recogerse cuatro niveles del texto: 1) el pasado en el que se asentó una cierta forma de sabiduría; 2) la memoria del *lógos* que viene circulando de boca en boca y que, como oído (*akoé*), es previo a toda letra, a todo escrito; 3) la verdad de lo oído. Una verdad velada en el pasado, donde se encuentra su sentido y su justificación. Sólo los antiguos saben, vieron la verdad. 4) Un cuarto nivel lo constituye el saber buscar la verdad en el campo de las opiniones humanas, donde debe yacer oculto el sentido que, en una síntesis o idea, hay que levantar (Platón, 1997, p. 401).

¿Por qué entonces es paradójica la postura de Platón respecto del binomio oralidad-escritura? Porque, a ambas artes de la transmisión por una parte las junta y por otra las separa, privilegiando a la primera sobre la segunda. Porque pese a que piensa que la oralidad puede resultar superior, fue uno de los autores más prolíficos de la escritura de la Antigüedad. Si comparamos tan sólo las dimensiones aproximadas que tenía el poema completo de Empédocles, o de Parménides, o el libro de Heráclito –que los expertos calculan de la extensión aproximada de un canto homérico–, la *República* expuesta en diez libros, o los doce de *Las Leyes*, tienen una extensión verdaderamente ciclópea. De ahí que, dada esta condición antes descrita, Platón es como ese dios bifronte que puede ver hacia atrás y hacia adelante, sus dos caras opuestas parecen contradecirse, pero en realidad son las dos caras de la misma moneda.<sup>18</sup> A Platón mismo le aplicamos las palabras mismas que él pone en boca de Sócrates, cuando afirma: “un hombre amante, como yo, de las palabras” (*Fedro*, 236e).

<sup>18</sup> “Séneca cuenta que Jano, hábil orador, en tanto que frecuentador del foro y experto en el arte de ver hacia adelante y hacia atrás, podía examinar todas las cuestiones en todos sus aspectos” (Grimal, 2008, p. 296).

Aunque Platón no aparece como interlocutor en ninguno de los diálogos, en realidad es autorreferencial como escritor que se sabe consagrado para la posteridad: los *Diálogos* los firma con su autoría, también en su escuela se publicaron sus cartas y se hicieron copias y copias de sus textos,<sup>19</sup> sobre todo no usó el anonimato para expresarse. Además, afirma con inequívoca claridad en el sentido antes comentado: “Sóc.- De todos los discursos pronunciados durante tu vida nadie ha logrado que se hicieran tantos, ya sea porque los pronunciaras tú mismo o porque forzases a los demás de algún modo para que hablasen de ti” (*Fedro*, 242b), y en realidad dogmatiza cuando usa a sus personajes centrales (D. L. III, 51-52). Y es tan copiosa su obra como poco clara en sus composiciones, a fuerza de dar a vueltas con su sentido oculto; y es que “se servía de variopintas palabras para que su obra no fuese demasiado asequible a las entendederas de los incultos” (D. L. III, 63).

### La retórica platónica y su utilización del mito

Ahora bien, a pesar de que Platón fue un gran escritor, fue también un crítico de la escritura, o mejor decir, sancionaba cualquier escritura que no fuera la suya, particularmente aquellas que no iban conforme a las filiaciones espirituales que él apoyaba, a saber: la órfica-pitagórica, la parmenídea y la socrática –y ésta última, justo como él la entendía—<sup>20</sup>. Así es como criticó a la poesía homérica y hesiódica, a la música que no está acorde con los preceptos pitagóricos, a la escritura de los maestros sofistas, al papel que la retórica jugaba de facto en los discursos políticos y en las asambleas públicas de su tiempo, y, por si esto fuera poco, también conmina a error y desautoriza otras lecturas socráticas que a él no le parecían acordes con su modelo educativo, como puede verse tanto en la *República* como

<sup>19</sup> No es posible explicar de otro modo el que sus obras sean las primeras obras completas de un autor de la Antigüedad que ha llegado a nosotros. De esto se infiere que debió tener un programa de publicación y difusión de su obra muy cuidado.

<sup>20</sup> Es sabido su rechazo artero por otros socratismos, tristemente nunca los menciona, como por ejemplo, el de Antístenes o el de Jenofonte. Se cuenta que “escribió Antístenes un diálogo contra Platón titulado *Satón*, a raíz del cual pasaron el resto de sus vidas enemistados uno con otro [...]. Y andaba reñido Platón también con Aristipo [...], también a Esquines le guardaba rencor” (D. L. III, 36-36).

en *Las Leyes*. A veces, peca de omisión y no hace justicia a muchos sabios de la Antigüedad.<sup>21</sup> Para nosotros, todo esto apunta a una visión sectaria de la realidad, y no a una visión universalista (como sí sería el caso de Aristóteles).

Por el contrario, afina su pensamiento en la espiritualidad órfico-pitagórica y en la moral socrática, y ambas esferas de su pensamiento estaban montadas en las enseñanzas de dos fundadores que habían centrado su enseñanza en la oralidad: Sócrates y Pitágoras. Pero él, por su parte, además de fundar e impulsar su Academia para seguir esos pasos de la enseñanza oral, construye una metafísica de raigambre parmenídea –aunque con elementos ajenos al sabio eléata–, y compone una cosmovisión matemático-metafísica del universo que tuvo una influencia enorme, y que hasta el día de hoy sigue estando presente de algún modo (Ramírez-Daza, 2021, pp. 195-209).

Es cierto que, aunque Pitágoras y Sócrates no escribieron, lo hicieron sus discípulos,<sup>22</sup> y es así como su enseñanza oral cobró más cuerpo y sustancia para la posteridad. Platón, en alta consciencia de las posibilidades hermenéuticas de su discipulado, no corrió el riesgo de ser malentendido sobremanera, o al menos acertó esa brecha,<sup>23</sup> dándose él mismo a la tarea de escribir afanosamente, para poder hacer una contracultura del mundo clásico de la oralidad que había heredado y en el que se había formado.

La *paideia* platónica es una reforma cultural de grandes proporciones (tal como mostró Jaeger en su *Paideia*), y quiere dejar fijado el estilo en cómo debe escribirse la filosofía de ahora en adelante. En efecto, como dice Emilio Lledó: “el autor de los *Diálogos*, los escritos más próximos a la voz y a la temporalidad inmediata de la vida, plantea la imposibilidad de una escritura que, como la del diálogo ‘escrito’ –tiempo dentro de otro

<sup>21</sup> “Uno se pregunta por qué no mencionó a Demócrito” (D. L. III, 25), “nunca mencionó a Jenofonte” (D. L. III, 35). De Isócrates –seis años mayor que él– sólo hace un chiste, etc. Isócrates por el contrario sí menciona a Platón en sus *Discursos*: V 12, X, XII 9, XV 50, 41, 261; sobre el nivel de Isócrates frente a Platón (Gomperz, 2000, pp. 430-431).

<sup>22</sup> “La fama y el éxito de sus doctrinas hacen que nos resulte difícil creer en la afirmación de que no hubo escritos suyos. He aquí la importancia de la transmisión oral” (Lesky, 1989, p. 194).

<sup>23</sup> Y es que saltaban a la vista, y Platón fue testigo de “las deficiencias de la transmisión escrita del saber. Al no existir la protección de la propiedad intelectual, la consecuencia necesaria fue el empeoramiento de los textos que se difundían ampliamente” (Lesky, 1989, p. 19).

tiempo, lenguaje dentro del lenguaje—, pretenda dar razón de sí misma” (Platón, 1997, p. 402).

Pero esta crítica al interior de la escritura no hace que condene a la escritura como tal en sí misma, como podría pensarse a primera vista;<sup>24</sup> “por lo demás, deseaba dejar un recuerdo de sí, en los amigos o en los libros” (D. L. III, 40), en efecto, Platón valoraba mucho los libros, al menos ciertos libros.<sup>25</sup> Lo que realmente sucede es que Platón reformula sus planteamientos críticos conforme avanza su pensamiento, y concede más de lo que previamente parecía no conceder. Veamos algunos casos paradigmáticos de este típico proceder platónico con otros temas de su propia filosofía. Por ejemplo, en la crítica que hace a la retórica en el *Gorgias*, concede su existencia como arte (τέχνη) cuando es usada para los propósitos filosóficos específicos que él le fija: retórica filosófica, como hace en el *Fedro*.

O, como expone en la *República*, ante la imposibilidad de conceder realidad alguna a la materia, dado su estado cambiante y por su oposición al verdadero ser de las Ideas, en el *Sofista*, por el contrario, concede su existencia como un punto intermedio entre el ser y el no-ser. O, cuando en el mismo *Fedro*, habla de la inconveniencia de la escritura para plasmar lo más hondo del pensamiento filosófico, él mismo sugiere más adelante creer en los mitos fundacionales del orfismo.<sup>26</sup> O, cuando afirma en los diálogos socráticos que es preferible la muerte a la mentira (verdadera posición del Sócrates histórico), en la *República* valida el uso discrecional de “la noble mentira” por parte de los gobernantes a los súbditos, en virtud de “la rectitud” en el ejercicio del poder, de “lo que resulte mejor” para el pueblo. En suma,

<sup>24</sup> Hay quienes piensan que “Platón se vuelve ahora de espaldas a la profesión de literato. Él, uno de los más grandes escritores, se eleva aquí a una altura desde la cual mira con desdén a toda literatura y retórica, reconociendo y explicando sus debilidades y lados sombríos” (Gomperz, 2000, p. 426).

<sup>25</sup> Un testimonio adicional, nos puede dar una idea de ello: “dicen algunos, entre ellos Sátiro, que a Dión le escribió a Sicilia que comprara de Filolao tres libros pitagóricos por cien minas” (D. L. III, 9). Otro testimonio, cuenta que “cuando Antímaco leyó en público su poema, todos los presentes fueron desapareciendo uno por uno, hasta que sólo quedó Platón. ‘No importa —dijo el poeta—. El juicio de Platón vale para mí por otros mil’. Y continuó su recitación. Se asegura que Platón lo prefería, e hizo traer todas sus obras desde Colofón, patria de Antímaco” (Reyes, 1997b, p. 158).

<sup>26</sup> En la *Carta VII* refrenda esta postura cuando afirma: “Hay que creer verdaderamente y siempre en las antiguas y sagradas tradiciones que nos revelan que el alma es inmortal, y que estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo” (335a).

Platón castiga y luego concede, plantea en rigor una imposibilidad y luego advierte las excepciones a su propia regla.

En este sentido fundacional, Platón quiere que “la retórica se edifique sobre un fundamento nuevo. No sólo el que quiera evitar ser engañado sino también el que quiera engañar eficazmente debe saber hacerlo. Lo que nos engaña y nos confunde son las semejanzas” (Gomperz, 2000, p. 425). De esta manera es que, para Platón la escritura debe tener una consigna moral determinada que anteceda a su desarrollo, y que apunte a una visión trascendente de la vida; y es por eso que, nuestro filósofo ateniense, habla de “la verdadera retórica y la escritura. Sin filosofía ni dialéctica a éstas se las priva de contenido. Una retórica superior consiste en suscitar los conceptos adecuados y difundirlos, ha de tener un contenido filosófico y un genuino espíritu filosófico” (Nietzsche, 2019, pp. 152-153).

Al modelar sus ideas, Platón advierte que el mejor método de la filosofía, el dialéctico, es poderoso pero no absoluto para alcanzar sus propios objetos, y por esa razón es que, al lado de los largos y múltiples razonamientos dialécticos de *su* Sócrates, inserta mitos que figurativamente llevan al alma a la afirmación de verdades “reveladas” que no puede comprobar, ni argumentar racionalmente con suficiencia. Y es que, Platón es un pensador profundamente religioso,<sup>27</sup> en quien sus verdades reveladas parecen ser sus puntos de llegada en la altura dialéctica al que arriban sus mismos *Diálogos*, de hecho piensa como teólogo. Así, después de la inserción de un mito, afirma: “Sóc.- Querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de transporte divino?” (*Fedro*, 238c).

Justo así pasa con el tema de la escritura que, al no poder demostrar su inconveniencia más allá de ciertos motivos enumerados –que estudiaremos a continuación–, propone un mito en el que con la autoridad y elocuencia del rey Thamus,<sup>28</sup> acaba por señalar

<sup>27</sup> El *Eutifrón* parece ser el primer texto occidental de filosofía de la religión que tenemos, en él aborda el tema de la piedad.

<sup>28</sup> Era un lugar común el que todo aquello que venía de Egipto se consideraba como de gran sabiduría y digno de ser considerado y transmitido. Esa egiptomanía cundiría en el helenismo, y acabaría en sus últimas consecuencias con el neoplatonismo de la obra de Jámblico: *Los misterios de Egipto*. En realidad, “no conocemos a ningún griego de la época, capaz de leer un libro egipcio o de escuchar el discurso de un sacerdote



que es un invento más pernicioso que benéfico. Éste es el punto de quiebre de todo el diálogo, y todos los razonamientos previos son preparatorios al tema de la escritura.<sup>29</sup> En efecto, “Fedro le pregunta a Sócrates si él cree la historia. Sócrates le contesta que no tiene tiempo para dedicarse a la ocupación de moda de comentar alegóricamente los mitos. Prefiere aceptarlos y seguir adelante con la tarea más inmediata de aprender a conocerse a sí mismo” (Guthrie, 1998, p. 384), y esa respuesta no es científica en modo alguno, es una salida retórica con la que le da vuelta al asunto.

Hay que tener en consideración que este tipo de vértigo argumental es muy típico de Platón, procedimiento retórico que él valida a priori e incluye en lo que podríamos denominar: retórica platónica. Así, el planteamiento univocista de Platón, afirma en boca de Sócrates: “Sóc.- Se dice que hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo” (*Fedro*, 261e).

En efecto, en los momentos clave del discurso platónico, “el gran discurso de Sócrates no es un ejemplo de dialéctica, sino de retórica filosófica [...] es susceptible de que el filósofo le imprima un propósito mejor, vestir con ropajes atractivos los resultados de sus especulaciones más abstrusas; y, por tanto, estimular las mentes de sus discípulos” (Kahn, 2010, p. 379).<sup>30</sup> Por lo que el mismo planteamiento válido de Fedro que cuestiona a Sócrates: “Fed.- Pero dime, por Zeus, ¿crees tú que todo este mito es verdad?” (*Fedro*, 229c), es

---

[...]. Los viajeros griegos a Egipto lograrían entender algunas palabras de este idioma y es casi seguro que los sacerdotes se harían entender por los griegos; pero debieron utilizar intérpretes y es imposible concebir que las ideas filosóficas puedan ser comunicadas por medio de un intérprete ineducado” (Burnet, 1944, p. 21).

<sup>29</sup> De hecho, “la discusión sobre la escritura en la última sección viene preparada, desde el comienzo, por reiteradas referencias a libros y escritores (228a2, 230d8, 235b8, d6, e5). De hecho, el tema de la escritura se ha planteado desde el primer momento, por el énfasis que se pone en el libro de Lisias que Fedro esconde bajo el manto (228d)” (Kahn, 2010, p. 378). Ya Nietzsche también lo decía: “El *Fedro* tiene dos temáticas diferentes, versa sobre el amor y sobre el arte de la oratoria, pero el primer tema posee tan sólo un valor ejemplificativo para el segundo” (2019, p. 148). Szlezák en el mismo sentido afirma: “es decisivamente importante entender la crítica de la escritura como el punto culminante del *Fedro*, pues sólo bajo esta comprensión se convierte en la clave para la comprensión del diálogo platónico en general” (1997, p. 63).

<sup>30</sup> Ciertamente, “los mitos proporcionan material a la literatura y las experiencias a la ciencia naciente” (Snell, 2019, p. 371).

realmente lo que se conoce como una pregunta retórica, porque Sócrates no la contesta realmente, al asumir el mito como verdad.

El mito está presente como un elemento esencial en la retórica filosófica de Platón,<sup>31</sup> pero no cualesquiera mitos<sup>32</sup> sino los órfico-pitagóricos que *a priori* valida como filosóficos: como el tema de la inmortalidad del alma que presenta en el *Fedón* y en el *Fedro*, como la matematización y geometrización pitagórica del universo, tal como lo expone en el *Timeo*, a partir de sus mitos creacionistas figurativos del demiurgo y del alma del mundo. También la reencarnación órfica de las almas y el tema del conocimiento como reminiscencia (*anámnesis*), como lo expone en el *Menón*, a través de vidas pasadas en las que se contemplaba la pradera de las Ideas (*Fedón*), y que son la base introspectiva de nuestro conocimiento de la realidad.

Y es justo por eso que Platón incluye la retórica en sus discursos filosóficos, cuando se trata de temas metafísicos de lejano alcance para la razón. Y es que resulta que, como en ese terreno la razón se tambalea en términos de precisión, dado el limitado alcance frente a esos objetos, Platón ve la ocasión propicia para la inserción del mito.<sup>33</sup>

Por eso es tan importante el mito de la escritura que nos presenta al final del *Fedro*, porque es una reflexión sobre el arte mismo de escribir,<sup>34</sup> y aún más, sobre la naturaleza de la proyección escrita que pudiera o debiera tener la filosofía. En ese sentido, Nietzsche señala con agudeza: “la leyenda de la escritura ha de ser tomada sumamente en serio. Supone una

<sup>31</sup> “Platón presentó a menudo sus doctrinas bajo forma poética o alegórica. Se complugó en la ficción y casi no hay diálogo en el que no pueda, buscando bien, descubrir mitos más o menos desarrollados. Parece que era, especialmente, sobre las cuestiones esenciales, donde el filósofo se complacía en presentar su pensamiento bajo la forma más opuesta a su método ordinario que es la dialéctica” (Brochard, 2008, p. 28). Para el tema del mito en Platón (Baghdassarian, 2014, pp. 76-104).

<sup>32</sup> Es consabido que Platón rechaza terminantemente los mitos de los poetas, que llevan de suyo a la inmoralidad y a un desparpajo de las potencias anímicas, “los considera peligrosos y desconfía de sus invenciones” (Brochard, 2008, p. 29).

<sup>33</sup> Y hablando de la retórica y de su alcance efectivo, dice un pasaje revelador: “Sóc.- ¿y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder? Fed.- Es evidente que en aquellos en que andamos divagando. Sóc.- Así pues, el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no” (*Fedro*, 263b).

<sup>34</sup> “Fue el primero que contempló el poder de las letras” (D. L. III, 25).

discusión de principios, a partir de la cual pudo haber surgido la decisión de fundar la Academia” (2019, p. 153), y más allá de la Academia y a través de ella, a la trascendencia misma de su pensamiento a la posteridad.

Lo que resulta un poco escandaloso del sentido del mito sobre la escritura, y su sugestión de inviabilidad para una cultura superior y futura, es una postura reformista o regresista, que pretende poner a la oralidad por encima del milagro de la escritura griega. Resulta hasta cierto punto impensable, decirle eso a “un pueblo con genio para el arte literario. En manos de los griegos, los diversos elementos de la literatura hallaron su *τέλος* y lograron su forma natural, casi con la misma evolución instintiva con que una semilla se desarrolla para lograr su forma predeterminada” (Livingstone, 1947, p. 346).

### Argumentos platónicos en contra de la escritura y a favor de la oralidad

El planteamiento de la escritura, correspondiente a esta sección, lo hace Platón en estos términos: “*Sóc.*- Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de cómo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir” (*Fedro*, 274b).

¿Qué es mejor para el espíritu en términos de verdad: la escritura o la oralidad? Esta disyunción está a la base de esta discusión y es la que se colige de la lectura de los textos platónicos. La respuesta no es sencilla, pues ambas herramientas son un legado del espíritu –en este caso griego– que, por lo demás, hay que cultivar. Pero, ciertamente, tenemos que saber a qué atenernos con una y otra. Históricamente, la oralidad precedió a la escritura, pero ¿podemos retrotraernos a la primera y dejar de lado la segunda?, y aún en el supuesto de que se pudiera, ¿tendría caso tal operación? ¿no sería acaso una postura regresista? ¿Por qué no aceptar su simple evolución? Veamos.

Como discípulo de Sócrates y de Pitágoras, Platón privilegió a la oralidad, fundó la Academia –portentosa escuela sin precedentes– donde enseñó diversas ciencias y política; ahí acrecentó los saberes de su tiempo y en conjunto de dichas ramas del saber, con el apoyo

de un grupo nutrido de una veintena de investigadores que vivían con él en comunidad,<sup>35</sup> mismos que a su vez formaron a otros discípulos y perfiles políticos que pudieran incidir de modo ético en la política del momento en las diversas ciudades de la Hélade.

Pero no contento con ello, o en complemento de ello, Platón pensó en escribir textos que sirvieran de protréptico o de exhortación para incentivar el estudio de la filosofía, y que fueran asentando las ideas que el maestro iba teniendo a lo largo de los años. Entonces, ¿cuál es el problema de la escritura en todo esto? Para Platón lo está en decir que la escritura es incapaz de llegar por sí misma a la verdad; los que sólo leen, son incapaces de llegar a la sabiduría y a la verdad de las cosas mismas, por lo que se sugiere implícitamente que sus escritos son fundamentalmente de circulación privada y no pública.

La respuesta a esta pregunta tiene una importancia enorme, por varias razones que Platón justifica a su manera. Las razones externas serían las siguientes: Primeramente, que si se ponen por escrito las ideas valiosas se pondrían en manos de profanos e incomprensivos, que justo creerían saber lo que no saben por haber leído estos textos. Pues “con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no” (*Fedro*, 275e).

Segundo, al no escribir la filosofía más profunda se le quitaría la pretensión de sabios a hombres arrogantes que –como Dionisio de Siracusa– nada saben y que creen saber lo que no saben, repitiendo soberbiamente y mal comprendidas las fórmulas de los sabios. Platón lo dice, dentro de los términos de la lógica del mito de la escritura,<sup>36</sup> en la respuesta de

<sup>35</sup> Los primeros veinte académicos que vivieron con él fueron: Espeusipo de Atenas, Jenócrates de Calcedonia, Aristóteles de Estagira, Filipo de Opunte, Hestio de Perinto, Dión de Siracusa, Amiclo de Heraclea, Erasto y Corisco de Scepcis, Timolao de Cízico, Eveón de Lámpsaco, Pitón y Heráclides de Eno, Hipotales y Calipo de Atenas, Demetrio de Anfípolis, Heráclides del Ponto, Lastenia de Mantinea, Axiotea de Fliunte y Teofrasto de Éreso (D. L. III, 46; *Cfr.* Ramírez-Daza, 2020, pp. 155-207), poco a poco fueron engrosando sus filas otros sabios e investigadores de prestigio, como el caso del médico Filistión.

<sup>36</sup> Es curioso que Platón recurra a un mito egipcio correspondiente de la escritura y no al griego de Prometeo. Sobre este último, Esquilo y Eurípides ya habían dado su testimonio; y justo éste último, “en el *Palamedes* aplica la fórmula ‘remedios del olvido’ a las vocales, consonantes y sílabas” (Turner, 1995, p. 37).

Thamus Ammón<sup>37</sup> al dios Theuth.<sup>38</sup> Podríase decir que, en este importante pasaje, vemos sinópticamente la tesis de Platón al respecto, a través de un mito:

¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.

No es, pues, un fármaco de la memoria (*mnéme*) lo que has hallado, sino un simple recordatorio (*hypómnêsis*). Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad (*Fedro*, 274e-275b).

Resulta importante advertir que este mito aparece en el punto crucial de todo el diálogo. El maestro Alfonso Reyes, afirma con gran erudición: “Platón no era sólo un filósofo dotado de genio lírico. Poseía también el genio inventivo. A veces, para mejor explicarse, interpretaba la mitología griega a su modo, o aun forjaba por su cuenta fábulas nuevas” (Reyes, 1997a, p.

<sup>37</sup> “El dios Amón significa ‘el oculto’, era el dios principal de Tebas, sus devotos le llamaban el rey de los dioses [...] se convirtió en la personificación de la misteriosa fuerza creadora y sostenedora del universo, que en una forma material era tipificada por el sol. Gradualmente, todos los atributos de los viejos dioses de Egipto le fueron asignados [...]. ‘Salve a ti, que estás oculto en tu santuario, eres el hacedor de seres que tienen razón. La humanidad salió de tus ojos’ (Wallis Budge, 2002, pp. 131-132).

<sup>38</sup> Theuth o Tot es el dios egipcio de la sabiduría, creador de la escritura, de la ciencia y de las artes, y es una divinidad intermediaria entre dioses y hombres. *El libro de los muertos* de los egipcios, dice: “Thot representaba a la inteligencia divina que, en la creación, pronunció las palabras que Ptah y Khnemu efectivizaron. Se creó a sí mismo y era el gran dios de la tierra, del aire, del mar y del cielo; y unía en sí los atributos de muchos dioses. Era el escriba de los dioses, y como tal, se le consideraba el inventor de todas las artes y ciencias que los egipcios conocían; algunos títulos suyos son: ‘señor de la escritura’, ‘amo del papiro’, ‘hacedor de la paleta y el pote de tinta’, ‘el orador poderoso’, ‘el de lengua dulce’ [...]. Era el dios de la justicia y de la verdad, en las cuales vivía y por las cuales establecía el mundo y todo lo que en él existe. Cronologista del cielo y de la tierra, computador del tiempo” (Wallis Budge, 2002, p. 122).

417). Pero además, es interesante que la significación última de todo esto es la voluntad de ver, o mejor dicho, de entender la naturaleza de la escritura en toda su profundidad:

Un mito referido al dios egipcio Theuth, que en la *interpretatio graeca* fue identificado con Hermes. El recurso a la forma de pensar mítica del ‘primer inventor’ (el πρῶτος εὐρετής) nos muestra que Platón tiene intención de contemplar el problema de la escritura en toda su profundidad, pues, según la forma mítica de pensar, en los tiempos primitivos de la creación de las cosas se fijó a cada una de ellas su indeleble esencia (Szlézak, 1997, p. 65).

Tercero, la escritura ha sido un vehículo de conveniencia para personas que no saben hablar en los foros y han optado por contratar logógrafos, escritores por encargo, que se ganan la vida defendiendo causas muchas veces injustas, y que “no tienen cosas de mayor mérito que las que componen o escriben dándoles vuelta, arriba y abajo, en el curso del tiempo, son autores de discursos o redactores” (*Fedro*, 278e). Cuarto, que en ocasión de lecturas públicas se lea en voz alta<sup>39</sup> cosas que la gente no entiende, y que por lo mismo desprecien sus valiosos mensajes, como ha sucedido a sabios del pasado que la gente tras sus discursos se volvía a risa y a desprecio.<sup>40</sup> Y es que Platón da por hecho que lo escrito, en el lector, puede hacerle evitar razonar a fondo su contenido, lo profundo de su pensamiento; en efecto, “Platón, aun siendo un lector impenitente, está sosteniendo una batalla de retaguardia contra el efecto inhibitorio que tiene la palabra escrita sobre el pensamiento” (Turner, 1995,

<sup>39</sup> Era una práctica pedagógica frecuente el que se hicieran lecturas en voz alta, debido a que casi no había ejemplares de las obras. Otra forma era la recitación de memoria de extensos pasajes, principalmente de Homero que hacían los rapsodas. Era como en la Antigüedad, la transmisión se abría paso entre los oyentes. Y antes de la lectura en voz alta, los homéridas interpretaban pasajes de las obras Homero para educar a la gente, recitando y a golpes de palo en el piso marcaban el ritmo de los versos que entonaban. Platón se pronuncia contra esta práctica, y sentencia: “Sóc.- Sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y nunca discurso alguno, medido o sin medir merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, únicamente para persuadir, y de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe” (*Fedro*, 277d-e).

<sup>40</sup> Se cuenta que “nuestros antepasados en la filosofía cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los dioses y de los hombres, del ente y del mundo, ante los ojos atónitos de la gente, durante el breve espacio entre el desconcierto inicial del auditorio y la carcajada final por las locuras de tales ‘locos de remate’ (παντάπασι μανικῶς)” (García-Bacca, 1984, p. 8); la misma imagen es parodiada por Nietzsche en el *Zaratustra*.



p. 44). Lo cierto es que, aunque sí representa un riesgo, no se sigue que suceda, pues no podemos presuponer que el lector siempre errará en interpretar y en pensar a fondo las cosas.

Adicionales a estas razones, que por sí bastarían, según esto, para no dejar por escrito los más profundos saberes, existen –para Platón– razones internas que muestran la debilidad de la escritura en sí misma, que sólo es como un reflejo de la verdadera sabiduría que habita en el interior del hombre<sup>41</sup> y que puede mejor transmitirse a través de la oralidad, “sólo el habla está viva, dice Platón, y la letra escrita es su fantasma” (Reyes, 1997a, p. 172). Y es que, sólo “después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como una luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (*Carta VII*, 341c). En efecto, “*Fed.*- ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo” (*Fedro*, 276a).

Así, Platón piensa que la escritura es débil, también por otras varias razones: Primera, debilita la memoria porque la gente al no tener que recordar y valerse de lo escrito, no haría el esfuerzo por recordar sus contenidos (tesis contra Gorgias). De hecho, Platón no contesta a la única intervención de Theuth, pues no le da posibilidad de réplica, cuando dice de la escritura: “dijo Theut: este conocimiento hará más sabios a los egipcios<sup>42</sup> y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría” (*Fedro*, 274e).<sup>43</sup>

Y entonces, no es fármaco sino simple recordatorio, según esto, pues el verdadero fármaco restablece la salud y la escritura lleva a engaño, por ser sólo su reflejo. Así entonces, dice Platón, contraponiendo la oralidad a la escritura, y optando implícitamente por la primera: “*Sóc.*- ¿y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder?” (*Fedro*, 263b).

<sup>41</sup> De esta idea platónica, Agustín de Hipona formularía: *in interiore homine habitat veritas*.

<sup>42</sup> En este diálogo “hay frecuentes referencias a leyendas y referencias egipcias” (Nietzsche, 2019, p. 148).

<sup>43</sup> En el *Prometeo encadenado* de Esquilo (líneas 456-463), dice: “*Prometeo.*- Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé [...] la unión de las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas” (Esquilo, 2000, p. 289). Por lo que Platón mismo es consciente de la oposición frontal que su postura guarda respecto de la tradición en la que está insertado culturalmente.

Segunda, que la letra muerta no contesta las preguntas que se le formulan, pues es un arte mudo. En este sentido,

*Sóc.*- la escritura se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nuestros ojos como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa (*Fedro*, 275d).

Además, el verdadero filósofo es quien puede responder ante lo que ha escrito, y más aún ante lo que ha dicho y pronunciado. Pues “*Sóc.*- si sabiendo cómo es la verdad, compuso esas 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” (*Fedro*, 278c-e). Y esto es justo lo que alguien que no tiene la preparación en su alma y sólo lee a otro no sabe. La enseñanza oral, por tanto, es superior. Por eso, digamos adicionalmente, Platón enseñaba en su cátedra (silla: *exédra*) dentro de su Academia.

Tercera, que la escritura está en un estado de indefensión frente a ataques críticos de cualquier índole; pues las letras, “*Sóc.*- si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas” (*Fedro*, 275e); *cfr.* (Kahn, 2010, p. 379).<sup>44</sup> Y por eso resulta necesaria la oralidad para defender lo escrito y para hacer entender el verdadero espíritu de quien profiere las palabras.<sup>45</sup> En efecto,

<sup>44</sup> Realmente, y contra este argumento platónico, que quiere siempre ver los escritos publicados como siempre dependientes del autor, podríase decir que: “aquél que se confió a la escritura, adquirió vida independiente de su autor; al contrario de su autor, sobrevivió y todavía habla a personas que él no vio jamás; es por tanto una criatura ya adulta por completo. Por el contrario, unos meros ‘apuntes’, un *hypòmnema*, continúa siendo un niño dependiente en todo de sus padres” (Turner, 1995, p. 38).

<sup>45</sup> Platón insiste en que quien escribe tiene que conocer previamente la verdad, aunque esto también aplicaría al que habla de memoria y no sabe más que aquello que está diciendo. En efecto, “*Sóc.*- ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?” (*Fedro*, 259e). Por supuesto que esto es un señalamiento

Sóc.- El que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en las letras, rebosa ingenuidad, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura (*Fedro*, 275c-d).

Estas son las razones centrales que Platón aduce en contra de la escritura. De hecho, afirma que la supuesta claridad de lo escrito es sólo un simulacro, pues no refleja la verdad que pretende, y quien lo hace pensando que sí, rebosa de ingenuidad y por lo mismo es reprobable en su intento. Por ello:

[...] cualquiera que escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública [...], con la pretensión de que en él hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe, se lo digan o no. Porque el desconocer a todas horas, no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reprobable, por mucho que toda la gente lo alabe (*Fedro*, 277d-e).

Ante estas supuestas debilidades de la escritura, que no son tales, “nuestro Platón, que se hartó de escribir, no tenía derecho a esta blasfemia. Quede para otros el elogio del analfabetismo y la destrucción de los libros: ellos tienen sus razones que nuestra razón desconoce” (Reyes, 1997a, pp. 172-173), dice el maestro Alfonso Reyes con entera sensatez y circunspección.

Ahora preguntémonos, ¿qué arte puede, realmente, llevarnos a la verdad? La dialéctica viva, hecha al momento y a la medida de los interlocutores, pues la escritura verdadera –piensa Platón– debe escribirse en las almas, no en los papeles.

---

válido, pues sin verdad, tanto lo oral como lo escrito no tienen sustancia de conocimiento. Así, Platón señala que: “Sóc.- me parece que estoy oyendo argumentos, diciendo que miente y que no es arte, sino un pasatiempo ayno de él. Un arte auténtico de la palabra, que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca [...] y persuadid de que si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada” (*Fedro*, 260e-261a). En esto estamos de acuerdo, pero esto *per se* no invalida la escritura.

Se escribe con ciencia en el alma del que aprende [...]. Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría a plantar donde debe, y estará contento cuando llegue a su plenitud todo lo que sembró [...]. Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas con agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, incapaces de enseñar adecuadamente la verdad (*Fedro*, 276c).<sup>46</sup>

Hasta aquí Platón. Ahora bien, por todas estas razones antes expuestas, es que Platón escribe en un estilo abierto, oral, en donde los personajes proponen diferentes puntos de vista a un mismo tema o problema. En este sentido, “Platón presenta la materia de modo distinto para diferentes interlocutores. A diferencia de un tratado o un ensayo, esta forma indica que el acceso de los hombres a la verdad es inevitablemente parcial y está sometida a perspectiva” (Kahn, 2010, p. 383).

Ahora bien, ¿esta tesis de posturas relativas no es una tesis propia del periodo sofístico, asumida o aplicada por Platón? No en realidad. Lo que de verdad sucede es una apariencia de apertura, en realidad, la forma dialéctica va cerrando las posibilidades hermenéuticas o las posibilidades de enfoque, y va llevando al lector a la aceptación de una tesis positiva de fondo. De hecho, estamos en un terreno eminentemente retórico:

Además del proclamado interés en la búsqueda consensuada y transparente de la verdad, es posible detectar otro objetivo detrás de la utilización del diálogo y de sus cláusulas reguladoras [...], es posible advertir una estrategia de parte de Platón, tendiente a despojar a sus adversarios de sus principales armas de defensa y ataque, colocándolos en un terreno favorable a su triunfo [...], se produce una diferencia de poder entre quien conduce la conversación y quien se limita a responder [...].

---

<sup>46</sup> En la misma tesitura habla de los discursos vivos, y de la enseñanza (*paideia*) que va directa a las almas en la oralidad: “*Sóc.*- Aquellos discursos 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, en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo, a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos – en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–” (*Fedro*, 278a-b).

Sócrates también construye un discurso retórico, en el sentido de que se vale de una serie de herramientas persuasivas específicamente seleccionadas para imponer su opinión [...] la estrategia socrática entrañaría una retórica de la anti-retórica (Forciniti, 2012, p. 202).

Si bien esto no se advierte, por no estar presente, en los diálogos de juventud, dado que la expresión de los mismos se da en un terreno eminentemente socrático, que enseña a pensar y a replantear las posiciones no pensadas (y en este sentido son una auténtica invitación a pensar de forma genuina),<sup>47</sup> en los diálogos de madurez y de vejez esto es más que obvio. Conforme Platón avanza o progresa su pensamiento se hace irrevocablemente más dogmático, y el estilo dialógico pierde fuerza y solvencia, acercándose cada vez más al monólogo.<sup>48</sup>

Ahora bien, en su lugar propone la oralidad, pero ésta se pierde, se olvida, no se puede perpetuar sino a través de otra oralidad. El problema es que los personajes cambian al igual que sus opiniones, y si buscamos la verdad, tenemos que ir más allá de éstas. La finalidad de Platón es educativa, es llevar al hombre a la verdad y con ello a la felicidad que puede alcanzar con ello, pero eso –que es aquello en que consiste nada menos que la nobleza misma de la intención filosófica– no es un argumento que invalide la escritura como tal. El texto dice, literalmente:

Sóc.- Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y

<sup>47</sup> He aquí la importancia capital de separar al Sócrates histórico del Sócrates platónico. Un tema altamente polémico dentro del platonismo, difícil de abordar pero necesario toda vez que se advierte una diferencia sustantiva entre el sabio de la oralidad que es Sócrates (apoyados en los demás testimonios y fuentes de la época) y el sabio reformador en todos los niveles, que es Platón.

<sup>48</sup> Aparte de las tesis de la inmortalidad del alma, la divinidad creadora del mundo, la ascesis moral depurativa de la carne, etc. que el Cristianismo tomó como apoyo para la defensa y exposición de sus propios dogmas, el estilo tendiente al monólogo fue algo que compatibilizaba a la perfección con los escritos y espíritu de los monjes medievales –tales como el *Monologio* de san Anselmo en su evolución posterior–, traslación de tesis y estilo político que san Agustín se centraría en copiar de la *República* platónica a su modelo político de *La Ciudad de Dios contra los paganos*.

que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (*Fedro*, 277a).

El siglo VIII había logrado con Homero, plasmar su oralidad para no perderse en la distorsión de sus intérpretes (los homéridas) que desde antiguo venían recitando esas historias legendarias, ¿por qué no hacer lo mismo? Porque Platón piensa que la escritura no puede ser un arte que de verdad lleve por sí sólo a la verdad, sólo es como un reflejo imperfecto de la misma, tal como las cosas sensibles son sólo copias del verdadero arquetipo de la Idea. Por eso, ya antes del *Fedro*, nos decía: “Sóc.- Querido Glaucón, no serías capaz de seguirme, aunque no faltase la buena voluntad de mi parte. Entonces, ya no contemplarías la imagen de aquello de lo que hablamos, sino la verdad misma” (*República*, 533a).

Aparte del *Fedro*, que “es la obra que reflexiona de forma más explícita sobre el papel de la escritura en filosofía” (Kahn, 2010, p. 375), tenemos la *Carta VII*,<sup>49</sup> en la que reafirma su postura contra la imposibilidad de que la escritura pueda refrendar las ideas más profundas alcanzadas por el alma en la reflexión interna.<sup>50</sup> Afirmar terminantemente:

[...] 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 [...] Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo (341c-d).

<sup>49</sup> “Aunque esta carta fuera apócrifa poseería un alto valor como fuente, pues en todo caso fue escrita con un conocimiento exacto de los hechos” (Lesky, 1989, p. 538).

<sup>50</sup> También Aristófanes, cuando “se dirige a la parte más tosca de los espectadores [...] que sacan el jugo de los libros, parece situarse en el lugar de un hombre práctico que escarnea al intelectual que alcanza el conocimiento de la vida de segunda mano [...], siendo en cualquier caso el mejor testimonio del gran peso que tuvo la palabra escrita para los más eminentes intelectuales de la Atenas de la época” (Turner, 1995, p. 43).



Platón sabía que iba a morir y que su enseñanza oral se iba a difuminar en sus sucesores. Por eso escribió. Pero él insiste, paradójicamente, en que es más por juego o por entretenimiento que por transmitir la verdad. Así lo dice cuando afirma: “Sóc.- Más bien, los jardines de las letras los sembraré y escribiré como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue a la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas” (*Fedro*, 276d). Szlezák precisa: “los jardines de la escritura sólo los sembraré por juego cuando cuente historias (μυθολογεῖν) [...] el juego en cuyo acierto se complacía mucho nuestro autor” (1997, pp. 67, 72).<sup>51</sup>

Con todo, podemos decir que estas razones son las que Platón aplica a toda su obra, de hecho: “las restricciones del *Fedro* a la escritura se aplican a toda la obra platónica: retrospectivamente a los diálogos socráticos, y en prospectiva a las composiciones tardías, más didácticas” (Kahn, 2010, p. 385).

En síntesis, pareciera que, para Platón, la idea de la leyenda de una persona pesaba más como legado, que la letra repetida o recitada por los rapsodas. Pitágoras o Sócrates, en su proverbial sabiduría legendaria y ágrafa, pesaba más para los verdaderos discípulos, que el contenido de los poemas homéricos recitados –y aprendidos de las letras memorizadas– en todas partes a gente ignorante. Platón afirma: “Sóc.- Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando de opiniones humanas?” (*Fedro*, 274c).

La Academia sería aquella congregación de sabios, de espíritus selectos que, pasado el tiempo, perpetuarían el nombre del maestro fundador en sus lecciones magistrales, que tuvieron la fortuna de tenerlo mientras vivía entre ellos,<sup>52</sup> y que les llevó, con no pocos esfuerzos, mediante su enseñanza oral y a través de las investigaciones que ahí hacían, a

<sup>51</sup> Y el mismo helenista interpreta que “la conformación dramática y psicagógica de las conversaciones filosóficas fue sentida por Platón como un juego ingenioso y placentero. Los diálogos deben su existencia, y no en último término, también al instinto lúdico de artista de este escritor” (Szlezák, 1997, p. 72).

<sup>52</sup> Se cuenta que a Pitágoras, sus seguidores lo inmortalizaron en la leyenda, pues lo hacían la encarnación misma de Apolo Hiperbóreo. Su enseñanza oral no puede conocerse sino a través de su influjo en sus discípulos, que fueron quienes escribieron por el maestro. Éste es el modelo que pensamos que Platón intentó copiar en la proyección que le dio a su escuela y a su obra, por todas las razones antedichas.

cotas altas del espíritu humano. Los escritos de su autoría, piezas maestras en sí mismas, profundas y perfectamente bien escritas, serían sólo un pálido reflejo de la leyenda proverbial de la verdadera sabiduría que Platón quería para sí.

### Decantación de resultados, en perspectiva de la obra platónica en conjunto

De la evolución de la cultura oral a la cultura escrita, Platón legítimamente se cuestiona, dos siglos después de la inversión de la jerarquía de la transmisión escrita sobre la oral (s. VI-IV), si es mejor la segunda que la primera.<sup>53</sup> Da sus razones críticas en contra de la escritura, como ya vimos, y por otra parte, escribe con una profusión tal que, pareciera que lo más importante es la escritura y no la oralidad. Esa paradoja se resuelve cuando advertimos su canon de escritura, su validación de cómo debe escribirse y qué debe “condenarse”. Y con base en ese estilo que aparenta dialécticamente una apertura de posiciones, poco a poco va atajando las posiciones que le son incómodas o inconvenientes para apuntar o decantar sutilmente al lector a la postura positiva que él quiere hacerle aceptar.

Por otra parte, no es baladí señalar que, son numerosísimos los pasajes en los *Diálogos* donde muchas veces los interlocutores secundarios sólo contestan al interlocutor principal, con un asentimiento que nada tiene de criticidad: “en efecto”, “así es como dices, Sócrates”, “¿de qué otro modo podría ser?”, “exactamente”, “tienes razón, Oh Sócrates”, etc. y eso muestra en muchos casos lo artificioso de la conversación. Y no es que no existan réplicas, o contra argumentaciones, sino que simplemente no se le ocurren al personaje contrario, o si se le ocurren, son endeble y fácilmente abatibles, cual interlocutores de paja muchas veces.

En cuanto al interior de los *Diálogos*, nos topamos con el problema no menor de los personajes, mismos que encarnan sus correspondientes exponentes históricos. Es curioso

<sup>53</sup> Es bueno saber que, “en realidad, leer y escribir son elementos normales de la educación ateniense corriente. Y no se trata solamente de escribir sobre una tablilla, sino sobre un papiro con una pluma [...]: la difusión de la capacidad de leer y escribir es un presupuesto básico de la democracia ateniense” (Turner, 1995, pp. 30-31); además, la difusión de la escritura en Atenas estaba muy extendida, sabemos que “había libros entre las mercancías embarcadas en las naves y que Atenas se compraban y vendían libros” (Turner, 1995, p. 41).

cómo estos personajes no guardan una simetría histórica con los nombres que aparentemente representan. Ni siquiera parecen reflejar una síntesis fiel de sus pensamientos, acorde con los fragmentos y referencias testimoniales que hoy tenemos en la mayoría de los casos. En su lugar, fabrica personajes que más bien encarnan la idea de Platón que de ellos tenía o quería transmitir. Inclusive, Sócrates deja de ser tal, en cuanto los diálogos dejan de ser aporéticos y se cargan a una visión didáctica propia del pensamiento platónico.

Sí hay elementos analógicos y trazas del pensamiento de los autores que representa, pero en todos los casos se requiere una contrastación con los fragmentos y con otras fuentes que permitan medir hasta qué punto de lo que Platón les hace decir a esos personajes, se ajusta en alguna medida a la realidad histórica o al hecho de los testimonios.<sup>54</sup>

Salta a la vista el hecho de que, Platón mismo fue educado esmeradamente en la tradición que él mismo critica, y eso es muy válido. Pero a la vez, utiliza los recursos de esa misma tradición con otro enfoque pedagógico –reformado como ya vimos–, que intenta a tal grado modificar las estructuras de la *paideia* griega,<sup>55</sup> que podríamos decir que desea ser el nuevo Homero del mundo griego. Su escritura es testigo de su método dialéctico, su escritura es testigo de los avances investigativos de la Academia, su escritura es cuidadosa y conscientemente insertada en las tradiciones espirituales que él profesaba, y finalmente, su escritura es testigo de nuevos mitos alrededor de sus dogmas centrales, mismos que intelectualizó lo más que pudo en términos racionales.

Cuando nos enfrentamos a Platón, estamos frente a un escritor muy audaz, consciente de los efectos psicológicos que quiere provocar en sus lectores, maestro de la retoricidad que aplica a su audiencia; y que su incansable labor en sí misma, vaticina –aunque sin decirlo– su propia trascendencia en términos histórico-literarios. Pero por genial que sea

<sup>54</sup> Se dice que: “la tendencia de muchos autores antiguos a citar de memoria se explica teniendo en cuenta el trabajo que costaba encontrar un pasaje determinado en el rollo” (Lesky, 1989, p. 20), pero muchas veces, en Platón encontramos una sobreinterpretación de los pasajes que refiere de otros autores.

<sup>55</sup> Para la época de Platón y aún antes, “en Grecia no existen corporaciones de escribas que custodien un secreto hereditario y la diferencia entre la literatura oriental y la literatura griega reside en el hecho de que esta última es una literatura abierta a todos” (Turner, 1995, p. 34).

su figura, lo cual es algo innegable, no puede hacer virar toda la fuerza que la literatura griega tenía hasta su momento en sus diferentes géneros; en efecto, “la épica, la lírica, la elegía, el teatro, la didáctica, la poesía, la historia, la biografía, la retórica y la oratoria, el epigrama, las cartas y la crítica literaria tienen su origen en Grecia y constituyen su legado a la literatura” (Livingstone, 1947, p. 330); de hecho, “los libros llegaron a hacerse de uso corriente en Atenas” (Turner, 1995, p. 37). Además, en la época clásica “la palabra escrita y la palabra hablada se cogen de la mano, los discursos y conferencias son escritos primero y memorizados después por el orador, o bien los libros son concebidos para ser leídos ante un vasto auditorio” (Turner, 1995, p. 39), y por lo tanto no son de circulación secreta o controlada entre iniciados.

De aquí que asombre sobremanera, la pretensión platónica de reformar la cultura hasta esos niveles que pretende, y que, al igual que en el ramo político, sus propuestas resultan enteramente utópicas e irreales. Así, podríamos volver a aplicarle aquél antiguo retruécano, que se dice que Timón formuló a sus expensas: “cual lo plasmó Platón,/ plasmador de asombrosos inventos/” (D. L. III, 26).<sup>56</sup>

Quizás en el fondo, la apuesta de Platón sea menos pretenciosa de lo que dicen sus propias palabras, y en el mejor de los casos, si seguimos la hipótesis de la burla, sólo quiera mostrar la importancia que Sócrates hizo en su contexto, frente a sus escuchas, a las que dejaba atónitas con sus razonamientos verbales bien pensados. Al fin y al cabo, “cada época tiene que poseer y poseer su literatura propia, que refleja el espíritu y las circunstancias de los que la han escrito” (Livingstone, 1947, p. 341); y en su contexto “lo libros de prosa disponibles consistían, a lo más, en las publicaciones de los sofistas” (Turner, 1995, p. 43), ¿no sería también por esa razón, que Platón quería ir en contra de la escritura?

<sup>56</sup> Diógenes Laercio nos comparte algunas críticas cómicas de la época, que hacían referencia al método dialéctico platónico, y a su intento muchas veces infructuoso de llegar a la definición de sus objetos. Afirma: “Alexis, en la *Merópide*: ¡En hora buena llegas! Apurada estoy,/ de arriba abajo dando vueltas, como Platón,/ sin atinar, como no sea a cansar los pies./ Y en el *Ancilón*: No sabes lo que dices. Anda a verlo a Platón,/ y sabrás qué es la cebolla y el jabón./” (D. L. III, 27).

Y en esta misma hipótesis, para sacarle más provecho a su lectura, podríamos aprender a leer a Platón sin tanta seriedad –Derrida es un buen ejemplo de ello– (1997), como hasta ahora la filosofía clásica y consumados helenistas han pretendido, sino como una invitación a la reflexión y a la dialéctica misma. De hecho, “sus dotes artísticas le posibilitaron para describir las opiniones de los primeros filósofos de una manera simpática” (Burnet, 1944, p. 37). Recordemos, en este sentido, las palabras de Platón: “Sóc.- Sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego” (*Fedro*, 277d); “los jardines de las letras los sembrará y escribirá como por entretenimiento” (*Fedro*, 276d).<sup>57</sup>

Y en la *Carta VII* refrenda nuevamente esta tesis de la no seriedad de la escritura (*Cfr. Pol. 294a, Leyes 769a*), en estos términos:

Cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello que, cuando se ve una composición escrita de alguien [...], el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser. Mientras que si él hubiera confiado a caracteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón (344c-d).

Muy por contrario de este espíritu sectario, en la Grecia Clásica “cualquiera que fuese el sistema de circulación, el autor, mediante el propio texto, se dirige tranquilamente a quien no lo ha conocido nunca personalmente. Es gracias a Anaxágoras, como se introduce en Atenas esta concepción del libro” (Turner, 1995, p. 39).<sup>58</sup> A Platón no le gusta nada de esa

<sup>57</sup> Se dice que el mismo Platón rehusó utilizar un estilo definitivo para revelar su pensamiento, como lo era el “tratado”, de hecho, él mismo afirma en la *Carta VII*: “Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias” (341c).

<sup>58</sup> Así es como vemos el testimonio de Isócrates, contemporáneo de Platón, que destinaba sus discursos a ser leídos en público; de hecho, “Isócrates sigue una praxis de publicación propia de los sofistas [...]. Un discurso sofístico o *epideixis* se daba al dominio público en el mismo momento en que se pronunciaba delante de un auditorio pero a menudo se realizaba con él una segunda publicación mediante la puesta en circulación de

realidad, y propone otra alternativa, de hecho, él “nunca pensó en confiar toda su filosofía a la escritura” (Szlezák, 1997, p. 69).

### Aristóteles privilegia a la escritura

A diferencia, y en arduo contraste contra su maestro Platón, Aristóteles apostó toda su confianza en el poder de la escritura por su enorme posibilidad expresiva, en cuanto a la capacidad de ésta para reflejar el pensamiento filosófico profundo sobre la realidad en todas sus dimensiones. Dice el maestro Alfonso Reyes que: “Aristóteles, que no entendía mucho de humorismo y a quien no dejaban de inquietarle las salidas fantásticas de su maestro Platón, se cuida bien de insistir en el carácter ficticio de sus narraciones” (Reyes, 1997a, p. 418; *Cfr.* p. 430).

Inclusive, Aristóteles piensa que la escritura es *el* vehículo idóneo para explicar racionalmente la realidad, o sea, para exponer la filosofía, en la posibilidad que como seres humanos tenemos para ello.<sup>59</sup> Su postura escriturística en sí misma conlleva la tesis más antigorgiana que existe, por ser la antípoda del escepticismo.

Tras calibrar todos los argumentos en contra de la viabilidad de la escritura –que en términos positivos quepan para reflejar lo real–, mismos que Platón ya había manifestado en su enseñanza académica y decretado “por escrito”, y tras explorar el estilo dialogado de su maestro ateniense en sus textos exotéricos cuando era joven; en la madurez, el Estagirita decidió no sólo poner por escrito sus más íntimas intuiciones intelectuales y conceptos alcanzados, sino que decidió hacerlo en un estilo directo, sin mediación dialéctica, con un discurso razonador en una sola línea de pensamiento, y escrito en tercera persona, sin personajes ficticios, como si al lector le hablara la ciencia misma. Tuvo así:

---

copias escritas” (Turner, 1995, pp. 40-41). Y esta puede ser también la razón por la que Platón quiere ir en contra de una práctica tan acusada en los maestros de retórica y política de la época.

<sup>59</sup> Platón, muy por el contrario, piensa lo opuesto cuando sentencia: “yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas” (*Carta VII*, 341e).



[...] la necesidad de crear una coordinación sistemática en el saber de su época, lo que tan nítidamente caracteriza su obra y lo distingue de los demás filósofos que lo precedieron. La enseñanza lo llevaba al compendio, a la coherencia entre las distintas disciplinas, prefigurando así en su mente el primer esbozo de la enciclopedia que más tarde había de edificar (Reyes, 1997a, p. 434).

Con esta acción, el Estagirita deroga la reforma con la que Platón quería acordonar la expresión escrita, retomando el espíritu milesio de cientificidad<sup>60</sup> y empoderando a la razón por encima de sentimientos religiosos, mensajes místicos cifrados de doctrinas no-escritas, o de pretensiones iniciáticas de cualquier índole. En este sentido, y ciertamente no en otros, Aristóteles es antiplatónico por cuanto compete a la escritura.<sup>61</sup> De hecho:

Aristóteles comunicaba oralmente una parte mínima de su inmensa labor. En esos años escribió una verdadera montaña de obras sobre matemáticas, física, astronomía, biología, fisiología, anatomía, botánica, historia natural, psicología, política, ética, lógica, retórica, arte y teología, que todavía son el sostén de la enciclopedia humana. Hasta él llegaban noticias y documentos de todas partes, informes y colecciones (Reyes, 1997a, pp. 437-438).

El hablar de Aristóteles en este estudio nos resulta necesario, no sólo por la proximidad con Platón, “y en todo caso, el expositor de Platón tiene que completarse con Aristóteles” (Reyes, 1997b, p. 156), sino porque imprimió a la posteridad el rumbo que el pensamiento científico

<sup>60</sup> “Los milesios libraron la especulación de la filosofía natural de su arcaico revestimiento mítico y, continúan siendo los egregios fundadores de la ciencia occidental” (Lesky, 1989, p. 190).

<sup>61</sup> Platón refrenda una y otra vez su desconfianza en la escritura. Por ejemplo –adicionalmente a todos los lugares antes citados–, cuando afirma: “intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgaría a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos” (*Carta VII*, 343a).

tendría expresivamente; y en eso venció a su maestro yendo en su contra, no por un espíritu de contradicción, como piensan algunos, sino por la potencia lingüística propia del ser humano y su naturaleza expresiva y cognitiva natural. La naturaleza tenía que hablar, por imperiosa necesidad, por encima de la autoridad de Platón: “aunque nos resulte difícil, por ser amigos nuestros los hombres que han introducido las Ideas. Con todo, es mejor y es nuestro deber salvar y preferir la verdad” (EN I 6, 1096 a12-16).<sup>62</sup>

Aristóteles representa una generación directa separada de estos caracteres del platonismo que hemos expuesto en las secciones previas, que, toma conscientemente distancia de estas enseñanzas platónicas que tenía de primera mano, y que termina por escindirse de la retórica figurativa del mito que su maestro empleaba en sus diálogos. El filósofo macedonio somete todo a prueba y a una búsqueda de causas naturales —lo que le valió por muchos siglos el epíteto de *Vox Naturae*—; su discurso (ὄρθος λόγος) no apunta a misterios o revelaciones dogmáticas de ningún tipo, tras la belleza de un lenguaje poético envolvente. La formalidad de su lenguaje técnico, su concisión formularia, su transparencia en las frases y los esquemas programáticos que facilitan al lector el punto de llegada de sus investigaciones, hacen del *logos* aristotélico un discurso crítico y explicativamente poderoso, que sienta las bases de la pulcritud conceptual que le caracteriza.

Ciertamente, en contenidos retoma muchas tesis platónicas y podríamos decir que es un platónico *motu proprio*, que indudablemente llevó a evolución varias de las tesis de su maestro, y que sin las aportaciones de Platón no hubiera llegado a donde llegó en muchos puntos; “en la filosofía de Platón encontró la influencia más determinante de su vida. No obstante, era imposible que una mente tan poderosa aceptara implícitamente todas las doctrinas de Platón. Con el paso del tiempo, Aristóteles fue cobrando certeza de la existencia

<sup>62</sup> El pasaje completo reza así: Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλος τε καὶ φιλοσόφους ὄντας

de grandes diferencias entre ellos” (Ross, 2013, p. 22).<sup>63</sup> Y por lo que toca a la escritura, y hecha la salvedad anterior, es un antiplatónico con todas sus letras.

También vemos en la escritura del Estagirita una división de materias acorde a sus diferentes objetos de investigación, iniciando con ello el género literario del *tratado*. Y advertimos una profunda consideración de filósofos e intelectuales que le precedieron, sin importar la filiación de escuela o la región geográfica de sus aportaciones, porque siempre antepone la verdad según la materia de que trate. A veces, se acerca a posturas de los maestros sofistas<sup>64</sup> —que Platón consideraba como ingenios aberrantes y fraudulentos, indignos comerciantes de las palabras—,<sup>65</sup> y en sus escritos felizmente aparecen poetas, músicos, escultores, y sabios de toda lid sin distinción dialectal o citadina (dado que él fue siempre un extranjero en Atenas, no tenía xenofobia por ciudades griegas hermanas). Inclusive, muchos de sus planteamientos parten de tópicos o lugares comunes de las creencias populares —tal como el Sócrates histórico había enseñado—, y deja a la criba de la razón la tarea de orientar, corregir o enmendar el camino temático a tratar.

En cuanto a escritura se refiere, Aristóteles representa una evolución científica innegable respecto de las líneas filosofantes del pasado. Supo tomar lo mejor de cada escuela antecedente, esforzándose por no dejar sin consideración a los sabios del pasado, y plantea sobre esa consciencia histórica sus propios postulados. No hace depender su discurso de los dogmas de una escuela determinada, como Platón lo hizo con el pitagorismo (¿de Arquitas de Tarento?) en remisión a Pitágoras, o con las creencias religiosas del orfismo, que Platón a

<sup>63</sup> Explica el maestro Reyes: “Aristóteles reaparece en Atenas en la primavera del año 334. Su ausencia había durado trece años, años en que desarrolló y maduró su filosofía personal. Ya no podía ser un mero discípulo de la Academia. Tampoco podía aspirar a gobernarla ni imprimírle su sello, porque desde hacía un lustro, a la muerte de Espeusipo, la presidencia había recaído en Jenócrates. Amigo y consejero de un rey (Alejandro), íntimo del virrey (Antípater), maestro ya de renombre universal, poseedor de un vasto depósito de materiales en elaboración, aunque conservara las relaciones más cordiales con la Academia, Aristóteles necesitaba y aun sitio aparte, una escuela y una casa propias” (Reyes, 1997a, pp. 436-437).

<sup>64</sup> Los *Tópicos* —incluyendo *Los elencos sofísticos*— son una fiel prueba de ello.

<sup>65</sup> Recientes investigaciones han demostrado que estas tesis platónicas hacia los sofistas son técnicamente injustas, y suponen una posición retórica que denota una erística abusiva para posicionar su propio discurso, haciéndolo sin un mínimo asomo de justicia histórica respecto de las enseñanzas y aportaciones de los maestros ilustrados de retórica y política de los siglos V y IV. Al respecto, véase: *La invención de los sofistas* (Ramírez-Vidal, 2016).

toda costa les acabó dando una dimensión filosófica, aún si tenía que echar mano del recurso mítico y de la autoridad popular de las leyendas.

Aristóteles tampoco acusa de falsa o de perniciosa a ninguna postura, escuela, o movimiento intelectual como ajeno a la búsqueda de la verdad, y se asegura de afirmarlo una y otra vez. Lo cosmopolita que ciertamente no tuvo en política, lo tuvo prudencialmente respecto del conocimiento de todas las figuras de la sabiduría griega. Y si bien, es cierto que a veces equivoca tesis hermenéuticas (Cherniss, 1991) su intención es postular sus razones siempre con argumentos claros y específicos sujetos a replanteamiento y a una terminología apropiada para la ciencia. La dialéctica aristotélica es interna, su apuesta por la claridad es un principio pedagógico, y sus puntos de llegada siempre busca contrastarlos con la evidencia de los fenómenos captados por los sentidos o por la lógica de la razón misma que topa con la evidencia de la naturaleza misma.<sup>66</sup> Todo esto es la base de su escritura.

Aristóteles impulsó la creación de una gran biblioteca, que en principio era personal y que puso a disposición de las investigaciones de su propia escuela: el Liceo, que luego heredaría a Teofrasto testamentariamente; misma que al cabo de los siglos, vía Demetrio de Faleros, sería la idea germen de la Biblioteca de Alejandría en tiempos de los Ptolomeos en Egipto helenizado. Se dice que desde jovencito confiaba tanto en la escritura, que Platón mismo en la Academia le apodó “el lector” y “la inteligencia” de la Academia (Ross, 2013, p. 22). Ciertamente, Aristóteles no fue el único discípulo de Platón, pero sí el más crítico y el que más trascendencia tuvo en términos científicos de todos los platónicos; sin lugar a dudas, fue “el más noble de entre los discípulos de Platón” (D. L. V, 1). Por varias razones en él se cumplió aquello de que el discípulo supera al maestro.

Empero, los grandes académicos como Espeusipo, Jenócrates, y los demás escolarcas que siguieron al mando de su escuela hasta por 900 años (hasta el 529 d. C.) con sus propios discípulos fueron sus herederos más fieles;<sup>67</sup> y la poderosa escuela neoplatónica que desde

<sup>66</sup> De hecho, esta intencionalidad veritativa puede verse desde que “Hecateo, en el prefacio de las *Genealogías* dice: ‘Hecateo de Mileto habla así: así escribo yo, como me parece que es verdad’” (Turner, 1995, pp. 38-39).

<sup>67</sup> Hay que recordar en este sentido, los nombres de Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Crantor, Arcesilao, Bión, Lacides, Carnéades, Clitómaco, etc. (D. L. IV).

el s. II d. C. (con Ammonio Sakkas, Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo) le dio en la Antigüedad tardía un impulso insospechado al platonismo, encargándose de llevar los postulados de las doctrinas no-escritas de Platón hasta sus últimas consecuencias junto con otros elementos místicos y doctrinales. Todos ellos, paradójicamente –con la sola excepción de Amonnio–,<sup>68</sup> también escribieron y acabaron posicionando la escritura por encima de la oralidad, como todos los demás sabios de las demás escuelas.

Así, por una y por otra moción, *ad intra* y *ad extra*, a favor o en contra, el platonismo (es mejor reconocer varios platonismos) trascendería los muros de la Academia, y por distintos fines e impulsos tendría muchos renacimientos a lo largo de los siglos, principalmente por el cristianismo medieval, y luego por el platonismo renacentista, hasta su perennidad hoy día (Ramírez-Daza, 2021, pp. 195-209).

### Conclusiones

La escritura para el mundo griego representó una revolución espiritual sin precedentes para todo el orbe, fue el medio por antonomasia para la alta expresión del espíritu en todas sus formas, tanto artísticas como científicas. Ese legado fue rápidamente difundido por toda la Hélade y acrecentado con la sabiduría de sus sabios en todos los campos. Esa herencia no podía ser retrotraída de vuelta a la tradición oral, porque la nueva oralidad expositiva y declamatoria se nutría también de la escritura, y una postura regresista hubiera sido imposible y por entero absurda, para una cultura representada por tantos sabios como lo fueron los griegos. La escritura fue también el vehículo de trascendencia de la oralidad arcaica y el punto de arranque de la nueva y definitiva tradición del pensamiento en todas sus formas.

---

<sup>68</sup> Se cuenta que los discípulos de Amonnio habían jurado no escribir sus enseñanzas, pero ya muerto el maestro y en temor justificado de que se perdiera su sabiduría para siempre, Orígenes y Plotino escribieron para la posteridad, de éste último tenemos la monumental obra: *Las Enéadas*, 54 tratados en total agrupados por Porfirio en 6 grupos de 9 cada uno, según la aritmología antigua de vena mística. Para acercarse indirectamente al pensamiento de Amonnio Sakkas (Elorduy, 1959).

Es en este marco donde Platón se inserta de una manera magistral, crítica a muchas tradiciones y aval de otras, que se sirvió del vehículo de la escritura para dejar un gran legado reflexivo, mismo que a su vez proyectó a la posteridad de mano de la oralidad. Fue fundador de una gran escuela o centro de investigación que fue la Academia, e hizo robustas e innegables aportaciones en el terreno científico y político en su siglo. Por lo demás, su postura frente al alcance de la escritura no parece hacer justicia a la tradición antecedente, y sus argumentos no se orientan positivamente a una visión del todo universal, que sólo sus alumnos pudieron empezar a postular a su muerte, después de sus cuarenta años de rectorado.

Pareciera que, en una primera instancia, Platón trata de persuadir por todos los medios que tiene a su alcance, de que la escritura debe ser un medio de expresión controlado, y parece querer orientarlo con ello al ámbito privado, con la esperanza de que actúen en sus lectores de ese modo, a la vez que su nombre se perpetúe al efecto. Paradójicamente, todos estos argumentos los pone por escrito, y también, paradójicamente, él se asegura –aunque sin confesarlo– un lugar en la posteridad a través de la vía escrita.

Sus indicaciones, desafortunadamente, no van dirigidas en el sentido de rescatar el espíritu de la letra, y vencer el vocablo muerto con la viveza del pensamiento que se guarda debajo de ellas (lo cual, por lo demás, hubiera sido altamente recomendable), sino por el contrario, de hacer ver a la escritura como un arte inconveniente en términos generales, y advertir de sus medidas y contornos, sus peligros y alcances, su aspecto lúdico y mnemotécnico sólo son para quien escribe.

Como vimos, Platón suele esforzarse por no poner en claro lo que piensa en última instancia; y, tras los velos del mito, del juego de máscaras de sus personajes, de sus alegorías y analogías, pareciera que deja entrever su propia visión de las cosas –de donde sus intérpretes entresacan sus doctrinas–, “de aquí que a algunos les parezca demasiado fabulista, entremezclando en sus escritos semejantes cuentos” (Diógenes Laercio III, 80). El problema filosófico y de su escritura es que siempre deja embrocados a sus lectores, emproblemados y sin respuestas últimas –aunque la mayoría de sus intérpretes quieran ver



en ello, precisamente, lo sugestivo de su pensamiento—. Parece como si su escritura fuera, más que una demostración de la supuesta superioridad de la oralidad, una apología de sus prejuicios contra la naturaleza apofántica de la escritura.

Con Aristóteles, en cambio, la escritura quedaría consagrada definitivamente como el vehículo por antonomasia del saber, como un verdadero paradigma del saber y del pensar, y su estilo del tratado quedaría como el arquetipo de la escritura científica por más de dos mil cuatrocientos años hasta hoy en día. Platón, consciente de la inevitabilidad de la necesidad de la escritura para la memoria de sus ideas en los hombres futuros, escribió bastante de muchas materias y con grandes conocimientos, aunque a lo que parece, lo hizo tratando de perpetuar su nombre como una eminencia legendaria en el saber, y tratando de ocultar lo más profundo de su pensamiento, sólo revelado en claves sutiles y en ciertos aspectos parciales entre sus letras —de ahí el principio de la exégesis de sus doctrinas no escritas (*ágrafa dógmata*)—.

Fue Aristóteles quien —por así decirlo— escribiría finalmente, lo que de verdad tenían esos *ágrafa dógmata* de lo que la mente mística de Platón se negó a revelar, y que él entendía, tras haber estado con él veinte años. Ciertamente, Platón legaría la sabiduría que, en la Academia sí contribuiría, aunque indirectamente como *estatus quaestionis*, a dar un fuerte impulso al avance del proyecto que Aristóteles llevaba dentro de sí, junto al de otros académicos importantes, que a su modo fortalecieron el proyecto platónico como mejor pudieron (como lo hizo Arcesilao en la Academia Media y Carnéades en la Academia Nueva). *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Fue Platón quien al filósofo macedonio le puso el mote de *anagnostés*: “el lector”, por su eminente y universal confianza en la escritura, y fue el mismo Aristóteles de Estagira quien acabaría por consolidar el paso de la oralidad a la escritura de un modo definitivo para todo Occidente y para la posteridad.

## Referencias

Altieri, A. (2001, Jul.-Dic.). “¿Qué es cultura?”, en *La lámpara de Diógenes*. 2 (4), 15-20.

Recuperado en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2401/11.pdf>

- Aristóteles (2018). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.  
 Trad. de Julián Marías y María Araujo.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Trad. de Valentín García Yebra.
- Baghdassarian, F. (2014). "Méthodes d'interprétation des mythes chez Platon", en *Journal of Ancient Philosophy* 8 (1), 76-104. [www.revistas.usp.br/filosofiaantiga](http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga)  
<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v8i1p76-104>
- Brochard, V. (2008). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Losada.
- Burkert, W. (2002). *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*.  
 Barcelona: Acantilado.
- Burnet, J. (1944). *La aurora del pensamiento griego*. México: Argos.
- Cherniss, H. (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: UNAM.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel. vol. 1.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Diógenes Laercio (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. de Luis-Andrés  
 Bredlow. Madrid: Lucina.
- Elorduy, E. (1959). *Ammonio Sakkas*. Burgos: OÑA/Sociedad Internacional Francisco Suárez.
- Esquilo (2000). *Tragedias*. Trad. de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos.
- Forciniti, M. (2012). "Platón y la política: entre una retórica del placer y una retórica de la  
 moral", En: Livov, G.; Spangenberg, P. (Eds). *La palabra y la ciudad. Retórica y  
 política en la Grecia Antigua* (pp. 198-220), Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- García-Bacca, J. D. (1984). *Los presocráticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gomperz, T. (2000). *Pensadores griegos*. Barcelona: Herder. vol. 2.
- Grimal, P. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos. vol. IV.
- Jean, G. (2012). *La escritura. Memoria de la humanidad*. Barcelona: Blume.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- Livingstone, R. (1947). *El legado de Grecia*. Madrid: Ediciones Pegaso.
- Lledó, E. (1997). "Introducción", En: *Diálogos* (pp. 291-308), Madrid: Gredos. vol. III.

- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Nietzsche, F. (2019). *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Madrid: Tecnos.
- Platón (1997). “Fedro” en *Diálogos*. Madrid: Gredos. vol. III. Trad. de Emilio Llegó Íñigo.
- Platón (1992). *Diálogos*. Madrid: Gredos. vol. VII. Trad. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.
- Ramírez-Daza, R. (2020). “La Academia como comunidad en tiempos de Platón (387-347 a. C.)”, En: Athié, R.; Hurtado, R. *De la familia a la comunidad. Un estudio interdisciplinario* (pp. 155-207). Navarra: Ediciones de la Universidad de Navarra, S.A.
- Ramírez-Daza, R. (2021, Enero-Abril). *¿Por qué es actual Platón «quoad nos»?.* *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 77 (293), 195-209. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.011>
- Ramírez-Trejo, A. (2005). *Manual de dialectología griega*. México: UNAM.
- Ramírez-Vidal, G. (2016). *La invención de los sofistas*. México: UNAM.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.
- Reyes, A. (1997a). “La novela de Platón/ Contorno de Aristóteles” (pp. 417-421; 429-442), En *Junta de sombras. Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica. vol. XVII.
- Reyes, A. (1997b). “La crítica en la edad ateniense” en *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica. vol. XIII.
- Robin, L. (1962). *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: UTHEA.
- Ross, D. (2013). *Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Signes, J. (2010). *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*. Madrid: AKAL.
- Snell, B. (2019). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acantilado.
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.

- Turner, E. (1995). "Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C." (pp. 27-44), En: Cavallo, G. (Ed) *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Villar, F. (1996). *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*. Madrid: Gredos.
- Wallis Budge, E. A. (Ed.). (2002). *El libro egipcio de los muertos*. Basado en el papiro de Ani, del Museo Británico. Buenos Aires: Kier.