

Actualidad de los estudios platónicos¹

Josep Monserrat Molas

1. *De cómo las novedades no son sino olvidos de la antigüedad, o de cómo no debemos olvidar que conocer es recordar.* Las vías tradicionales de acceso a la cima que conducirían a la conquista de la hermética platónica no se han demostrado válidas. Cada una de ellas ha coronado con mayor o menor provecho una cara o faceta de los textos platónicos. En los mejores casos, han percibido su propia parcialidad. Poco a poco se está imponiendo la necesidad de un acceso múltiple que permita abrazar la totalidad de la “enseñanza platónica”. Tal enseñanza está vedada por dos verjas: la primera, que resulta ser la naturaleza misma de los diálogos platónicos; la segunda, la que nos señala los límites de la Academia. El acceso a ambos ámbitos está considerablemente protegido por Platón; ya en su tiempo no resultaba sencillo. Hoy por hoy, al menos para el segundo de ellos, nos resulta imposible. ¿Tiene sentido, pues, luchar contra tal imposibilidad? Siempre estaremos ante un Platón totalmente inaccesible. ¿Es posible, empero, una comprensión parcial? ¿Debemos renunciar a nuestro empeño y lamentar nuestra lejanía? Por de pronto, podemos considerar el texto de la *Carta séptima*, que era precisamente una reflexión sobre la inaccesibilidad inmediata de su pensamiento. Parece ser, según se desprende de tal texto, que el acceso a “Platón” está vedado para aquel que no tenga la paciencia de una larga preparación, la disposición de ánimo resuelta para una larga travesía, la humildad para desprenderse de sus preciosas creencias y el ocio dispuesto a la aventura de la búsqueda conjunta en la amistad de la verdad. Este texto coincide con aquello que nos muestran singularmente los diálogos platónicos como difícil posibilidad: una fenomenología de escenas de un drama que nos hablan de las diferentes situaciones de la filosofía en la ciudad.

Nuestra recientemente pasada contemporaneidad se ha definido con una mala relación con el platonismo. El platonismo como signo de una sociedad cerrada frente a la sociedad abierta popperiana, o la doctrina metafísica de la verdad como rectitud frente a la desocultación heideggeriana, o la farmacia platónica del deconstruccionismo derrideano son propuestas que se formulan en combate contra una sombra platónica que, examinada más de cerca, nos plantea enormes problemas sobre la densidad y el rigor de lo que se nos propone. La escena de la actualidad filosófica la ocupa, en parte, el debate, que empieza a ser viejo, sobre la destrucción, clausura o *dépassement* de la metafísica según sea el *dictum* de Nietzsche, Heidegger o Derrida el que imprima su sello en el discurso. La vigencia de la filosofía es aquello que anda en juego. “Sobrepasar la metafísica” quiere decir para Nietzsche *invertir el platonismo*. Para invertir algo, para ponerlo al revés, para lo que sea, debemos disponer de aquello que queremos invertir, darle la vuelta o lo que sea. Se trata, pues, en primer lugar, de disponer del platonismo. Hoy, cuando después de una larga tradición de metafísica sistemática, la posibilidad de algo así como “filosofía” está siendo seriamente

¹ Lección inaugural del curso 2001-2001 de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, pronunciada por el profesor Josep Monserrat Molas, de la Universitat Ramon Llull de Barcelona, el 25 de octubre de 2001 en la Biblioteca Regional de Murcia.

cuestionada por todas partes, resulta imperativo que consideremos maneras alternativas de hacer filosofía. Que el mayor enemigo que tienen en común los positivistas lógicos y los pragmatistas, los desconstruccionistas y los existencialistas sea el “platonismo” redundante en que la posibilidad de autoaclaración de nuestra situación contemporánea pasa por dilucidar aquello que sea “platónico”. Como sabemos por poco que nos aproximemos a Platón, éste tiene poco que ver con el “platonismo” tal y como lo pintan todas las propuestas que hemos mencionado. Se impone, pues, en el ámbito de la actualidad filosófica, una nueva confrontación con los diálogos platónicos, porque, si parece que no sea motivo de discusión que sean el texto fundacional de algo así como “filosofía”, puede que resulten finalmente su texto funerario. Pero el acceso al texto platónico puede realizarse aún por otros motivos. A mi entender, la cuestión acerca de Platón nos puede interesar, más allá de la especificidad académica sobre el futuro de la filosofía ? que es un tema al que somos aficionados los que de algún modo estamos afectados, pero que dudo que sea de interés general, más bien temo que sea, visto desde fuera, el anuncio esperado del colapso? , porque Platón ha visto mejor que nadie que la filosofía necesitaba vivir en el juego de los discursos y los silencios. Las nuevas lecturas platónicas nos vuelven a situar ante la pregunta original: ¿qué es filosofía? No se trataría, pues, tanto de constatar la muerte de la filosofía, como de dilucidar si es que nunca ha existido, y cómo son de difíciles las condiciones de su posibilidad. Para ello, nos resultarán de gran ayuda las escenas platónicas en las que aquello que pretende ser filosofía libra su combate en la vida cotidiana. No debemos tampoco olvidar que nos resulta indispensable atender que la simulación de las dificultades de la vida filosófica en la vida de la ciudad que son los diálogos platónicos, es la forma escrita de comunicación que Platón escogió para presentar la vida filosófica en la vida de su ciudad.

La más reciente actualidad de los estudios platónicos se ha dejado dividir en dos grandes grupos². El primero es el de aquellos estudiosos que sostienen que Platón defiende una determinada doctrina positiva. Dentro de este grupo, unos creen encontrar tal doctrina en los diálogos, y entonces se habla de teoría de la ideas, o de la teoría del conocimiento, o de la doctrina del alma, o de la teoría del estado, etc.; y otros, basándose en la tradición indirecta, sostienen que los diálogos aluden a una doctrina cuyos principios sólo habrían sido transmitidos oralmente por Platón en la Academia. Ante éstos, el segundo grupo de estudiosos, centrado en los diálogos, concluye que Platón no tiene una doctrina positiva propia, sino que en cada una de sus obras lo que demuestra es precisamente la imposibilidad de cualquier doctrina positiva. Platón resultaría, pues, un escéptico. La lectura no doctrinal aporta las siguientes consideraciones: ¿contienen los diálogos platónicos la filosofía de Platón o no?; si lo hacen, ¿de qué manera exactamente son obras de filosofía (distintas de una obra, por ejemplo, de Sófocles)?, ¿cuál es específicamente la naturaleza de su contenido filosófico y por qué tal contenido puede ser comunicado sólo con la forma del diálogo?

² Seguimos la dicotomía propuesta por FRANCISCO J. GONZALEZ, ‘A la caza de Platón: una alternativa a las interpretaciones tradicionales’ (texto publicado en este mismo número de *Espinosa*), y, sobre todo, en la obra de la que es editor, *The Third Way. New Directions in Plato’s Studies*, Rowman & Littlefield, Boston and London, 1995. Después precisaremos más su esquema. Podríamos también presentar una “geografía de la interpretaciones del platonismo” atendiendo a la realidad de la Asociación Internacional de Platonistas: Brisson y Narcy en Francia; Ferrari, Isnardi Parente y Reale en Italia; Szlezak y Ferber en Alemania; Rowe en la Gran Bretaña, y acabar con la comprobación de la americanización progresiva de los estudios platónicos durante el siglo XX.

De aquí la cuestión crucial de los estudios platónicos en la actualidad: ¿existe un conocimiento no proposicional? La fenomenología dramática de los diálogos diría que sí. En este punto, debemos salir de la “literatura” y enfrentarnos a la cosa misma: el diálogo platónico cumple su objetivo más propio cuando desplaza al lector a la cuestión íntima que el diálogo plantea; no a la cuestión con la que el lector accede al diálogo, sino a la cuestión que el diálogo plantea. Que esto sea posible, que haya una cuestión propia del diálogo, es con lo que se enfrenta la actualidad de los estudios platónicos³. Tal actualidad es, me temo, una constante.

Así, en el reciente libro de Harold Tarrant⁴ se nos informa con claridad de cómo era ya de confusa la interpretación de Platón en la antigüedad. Recorriendo en la primera parte los problemas principales sobre los cuales aún se debate nuestra actualidad platónica (“¿Qué tipo de texto es éste?”, “¿Hay doctrinas?”, “¿Dónde busco las doctrinas de Platón?”), enseñándonos en la segunda parte la lucha por apoderarse de Platón o por deshacerse de él, y en la tercera parte proporcionándonos una sistematización de los datos de la investigación sobre los testimonios antiguos, Tarrant nos propone un recorrido por los intérpretes antiguos de Platón que nos enseña cómo se debatían exactamente sobre lo mismo que nosotros. Hay a mi entender, empero, algo que distingue nuestra posición de la antigua: hoy disponemos del texto platónico con una facilidad que no era nada común en la antigüedad, como nos enseña Tarrant en las páginas iniciales de su libro. El respeto por el texto hoy por hoy es ineludible e inexcusable.

Filosofía o literatura dramática, historia o ficción, escepticismo, dogmatismo, esoterismo, transparencia, portavoces de Platón, testimonios, la ironía... Todo esto ya fue debatido en la antigüedad. El mérito del libro de Tarrant, que es el de recopilar los restos antiguos según nuestras cuestiones comunes, no nos debe hacer olvidar que la lectura de Platón nos interesa filosóficamente. Su libro nos aporta una documentación presentada de manera amena y ordenada. La conclusión que se desprende es, a pesar del mismo libro, que aún estamos lejos de la enseñanza de Platón. Digo a pesar del libro porque adolece del estado de ánimo general de los estudios platónicos: lamenta la distancia insalvable respecto a la enseñanza platónica. Creo que Platón no querría que estuviésemos nunca demasiado cerca del texto. Debemos conservar una distancia que nos permita ver adecuadamente, con respeto. De algún modo, frente a la pasión platónica y antiplatónica debemos mantener una actitud platonista: aprender a poner las cosas más serias en un paréntesis que excluya la adhesión o el rechazo incondicionales. Esta definición de la ironía creo que corresponde a la socrática que nos muestran las escenas de los diálogos, y a la platónica que es la creación de los diálogos en sí mismos: bien entendidos, los diálogos sólo pueden comprenderse como un paréntesis donde se trata de las cosas excluyendo una adhesión incondicional. Cómo lograrlo se jugará en la

³ Esta conferencia debe muchísimo al trabajo realizado por la sección “Hermenèutica i platonisme” de la Societat Catalana de Filosofia, verdadero laboratorio de investigación platónica y platonista. Fundado por el doctor Jordi Sales Coderch, quien le proporcionó las pautas principales de investigación, que luego detallaremos, y coordinado por Antoni Bosch Veciana y Xavier Ibáñez, ha contado en sus trabajos con las aportaciones de los doctores Gregorio Luri, Beatriz Bossi y Josep Monserrat Molas, entre otros colaboradores.

⁴ H. TARRANT, *Plato's First Interpreters*, Duckworth, London, 2000.

correcta distancia con la que asistir al diálogo en el doble sentido de estar presente y atento y atenderlo o ayudarlo⁵.

2. *Actualidad de las tres vías*. Una versión reciente de la llamada escuela de Tubinga la presenta Thomas Alexander Szlezák y por ella misma ya significa un cambio de las posiciones más rígidas de K. Gaiser, H. J. Krämer y G. Reale⁶. Tomemos la perspectiva del libro que preparó para acompañar la edición completa de Platón en italiano supervisada por Giovanni Reale⁷. La aportación de Szlezák a la llamada Escuela de Tubinga, que defiende la existencia de unas “doctrinas no escritas” que Platón enseñaba en la Academia y que pueden restaurarse gracias a los testimonios antiguos, reside especialmente en la consideración de los diálogos en su totalidad en relación con las doctrinas no escritas, mientras que los anteriores miembros de la Escuela concentraban en general su atención a los fragmentos privilegiados de los diálogos, en los cuales encontraban planteados los problemas ontológicos que se resolverían acudiendo a tales doctrinas. Szlezák modifica la manera de la escuela de Tubinga porque pretende prestar atención a la totalidad del diálogo⁸. Para Szlezák, los diálogos avanzan en una progresión de conocimiento hasta el punto de que no sirven para transmitir las enseñanzas profundas de Platón y entonces renuncian a ello, dejando, eso sí, un testimonio de su falta: la necesidad explícita de socorrer al *logos*⁹. Tal recurso al auxilio o ayuda tiene un límite intradiálogo: la comunicación filosófica está limitada y debe ascenderse a los primeros principios que no se expresan en los diálogos. Szlezák está atento y reconoce la técnica dramaturgica de Platón (la acción dominante, la interrupción del diálogo narrado, el cambio de interlocutor, la ironía, el mito, el diálogo o el monólogo con interlocutores imaginarios), pero contempla los diálogos con la perspectiva de recursos que permiten avanzar hasta cierto punto que resulta infranqueable. Con anterioridad a tal punto, la escritura o literatura está al servicio de la filosofía. Después de tal punto, tan sólo la doctrina no escrita sobre los primeros principios. Así presenta las siguientes características del diálogo platónico:

? El diálogo platónico no puede defenderse de un ataque, pero es el escrito de un filósofo que está en disposición de explicar de manera oral y de fundamentar todo aquello que expone.

⁵ JORDI SALES, ‘Assistir al diàleg, assistir el diàleg’, presentación del libro de JOSEP MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 1999, pp. xv-xxiv.

⁶ Daré algunas referencias de la Escuela de Tubinga (especialmente de las versiones italianas, que serán de más fácil acceso) sin ánimo exhaustivo: HANS J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982; H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, Bibliopolis, Napoli, 1986; KONRAD GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli, 1984; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, E. Klett, Stuttgart, 1968; GIOVANNI REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Università del Sacro Cuore, Milano, 1989⁶; THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialog*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985.

⁷ T. A. SZLEZÁK, *Comme leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991. El libro fue pensado para acompañar la edición práctica en un volumen de Platone, *Tutti gli scritti*, ed. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991. La obra principal de Szlezák es, con todo, la citada en la nota anterior.

⁸ Debe destacarse la principal oposición a tal posición en Alemania: R. FERBER, *Platos Idee des Guten*.

⁹ Ejemplos: *Fedón* 88d9-e3 (Equócrates lo pide a Sócrates); *Rep. II*, inicio (demanda de Glaucón y Adimanto); *Leyes* (la ayuda que el extranjero de Atenas da a las leyes contra la impiedad).

? La situación de fondo representada es la del “socorro” (*boétheia*), que es un método para discernir quién es filósofo y quién no. El filósofo es el dialéctico platónico. No es sólo cuestión de inteligencia, sino de dialéctica platónica.

? Aquel que es responsable del diálogo es el que está a cargo de las *cosas de mayor valor (timiótera)*, aquel que sabe. Los interlocutores son “aprendices” (*manthánontes*). El dialéctico va a la caza del alma adecuada.

? En esta diferencia de grado se manifiesta que no se ganaría nada con contraponer opiniones erróneas. Se exponen para manifestar su debilidad. Es el interlocutor el que necesita del dialéctico.

? Nunca hay un diálogo entre iguales. Un coloquio entre dialécticos de igual nivel nos llevaría a la esfera de los Principios que el filósofo reserva al socorro oral.

? Los diálogos muestran hechos concretos e individuales porque enseñan a superarlos a favor de una investigación impersonal pura y orientada tan sólo a las cosas que son (investigación reservada a la oralidad).

? El diálogo no es la forma necesaria de la filosofía (aunque todo pensamiento es estructuralmente dialógico), ni Platón es anónimo no exponiendo sus opiniones.

En conclusión, los diálogos no quieren ser la presentación sin vacíos de toda la filosofía de Platón. Indican los caminos que son posibles de buscar y seguir en filosofía. Gracias a su vivacidad, los diálogos despliegan una fuerza protréptica sin parangón. Pero esto no es todo: no sólo llevan al camino de la filosofía sino a la filosofía que conduce a los Principios. Tales principios, empero, han de ser revelados bajo las limitaciones que la crítica de la escritura impone al uso que el filósofo hace del escrito. Los diálogos son leídos, pues, como “fragmentos de la filosofía de Platón que tienen el carácter de referencia”. La forma es importante a efectos del contenido: son dramas. La acción siempre muestra como la iniciación a la filosofía no está a disposición de todos indiferentemente, sino que depende del grado de madurez y de moralidad. Además, sólo hay un tipo humano capaz de superar el nivel argumentativo y de proporcionarle “auxilio”: aquel que sostiene la teoría de las ideas. De aquí una constelación de personajes siempre idéntica: el dialéctico y los otros, más o menos dotados. Los diálogos, pues, mediante su técnica literaria entendida de modo coherente, reenviarían a la filosofía oral de Platón¹⁰. Añadamos unos pocos comentarios críticos:

? ¿Por qué el interlocutor principal debe ser “el filósofo dialéctico”? Esto es identificar a Sócrates, Parménides, el Forastero de Elea, el Forastero de Atenas y Timeo sin captar las diferencias significativas entre ellos. El cambio de interlocutor no se debe a la “vergüenza” por hacer decir a Sócrates lo que nunca pudo decir; si fuese así tal “vergüenza” debería haber actuado desde los primeros diálogos. Sócrates es un “hijo de Platón”, un personaje.

? Tal identificación simplista entre los principales protagonistas de los diálogos ocurre aún más con los secundarios. Szlezák encuentra parejas las posiciones de Adimanto o Glaucón en *República*, o de Simias y Cebes en *Fedón*, o de Clinias y Megilos en *Leyes*. Pero atender a la diferencia entre ellos se ha mostrado altamente significativo. Szlezák *simplifica enormemente los diálogos*.

? Aunque debemos reconocer que Szlezák representa una evolución en la consideración de la naturaleza dramática de los diálogos por parte de la escuela de Tubinga, aún no es suficiente porque no le concede al arte de escribir platónico una importancia decisiva.

¹⁰ T. A. SZLELÁK, *Come leggere Platone*, pp. 147-154, 164-167; *Platon und die Schriftlichkeit*, pp. 416-419.

? Szlezák no le da importancia al “anonimato” platónico. Para él, Platón es autor de unos escritos filosóficos, como Heráclito o Aristóteles. Pero, ¿no debe tenerse en cuenta como diferencia filosóficamente significativa la estrategia comunicativa con la que un filósofo se enfrenta a un público potencial que nunca es homogéneo?

? Finalmente, y a modo de conclusión, los diálogos no se deben tan sólo al “lúdico instinto d’artista di questo geniale scrittore”, sino también a la *lúdica razón de este genial filósofo*.

Esta posición recientemente modificada de la interpretación *esotérica* ha sido inmediatamente criticada por la vía llamada “escéptica”. Tomemos la perspectiva de los comentarios de Franco Trabattoni¹¹:

? Mientras que los esoteristas interpretan la crítica de la escritura en el *Fedro* como una argumentación sobre la superioridad del discurso oral como tal, puede argumentarse a favor de la superioridad de la *situación dialógica* en la que pueden escogerse los interlocutores así como las preguntas y objeciones: una doctrina oral fija no sería más dialógica que las doctrinas escritas y no más capaz de engendrar conocimiento “en el alma”. Aquello que sería superior a los diálogos platónicos sería un diálogo con Platón, no *aquello* que Platón dijera oralmente, recordado fuera de su contexto dialógico y reportado por escrito por Aristóteles o por quien sea (83-5, 124).

? Szlezák ha interpretado los pasajes en los que el interlocutor principal deja deliberadamente algo fuera de la discusión como si se refirieran a las doctrinas no escritas. Trabattoni argumenta que se refieren ante todo al desconocido lector, cuyas objeciones no pueden anticiparse y que posibilitarían un progreso en la discusión (124). “La ayuda al *logos*” que reclama el *Fedro* es para Trabattoni una exposición posterior en un proceso dialéctico inacabable, con un argumento si acaso más persuasivo, sin necesidad de suponer una doctrina no escrita sobre cosas de rango supremo (*timiótera*).

? Los esoteristas han argumentado el rechazo platónico a escribir sobre los primeros principios por razones contingentes e históricas. Trabattoni cree que se debe a motivos filosóficos y categoriales como se ve en la *Carta séptima* (102-103, 107) que se aplican a “cualquiera que haya escrito o pretenda escribir sobre tales cuestiones” (341b-c).

? Trabattoni está de acuerdo en reconocer la existencia de doctrinas no escritas sobre los primeros principios, pero no está de acuerdo en cómo deben comprenderse. Argumenta que los principios son *normas* y *postulados* y no cosas u objetos que no se discuten en los diálogos. No añaden una ontología a la de los diálogos, sino que la prolongan. Hay en Platón una metafísica, pero es *metafísica dialéctica*, “que se agota en la persuasión, trascendiendo cualquier *elenchus* particular, que la experiencia en este mundo no está en posición de justificarse por sí misma” (344).

Conclusión: los diálogos no apuntan a una ontología más allá de ellos mismos, sino que son un ejemplo vivaz del inacabable ejercicio filosófico incapaz de poseer definitivamente la verdad. Ahora bien, debemos atender que precisamente es sobre la definición de *dialéctica* como deberá centrarse la atención para comprender aquello que pueda ser el platonismo.

Ante tal disparidad de criterios, situación que se repite desde las primeras interpretaciones sobre Platón con las variaciones pertinentes de cada actualidad, se presenta la posición de Francisco J. Gonzalez. El profesor americano desarrolla una alternativa a las interpretaciones escéptica y doctrinal argumentando que ninguna de las

¹¹ FRANCO TRABATTONI, *Oralità e scrittura in Platone*, Università degli Studi di Milano, Milano, 1999. Debe consultarse también su *Scrivere nell’anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1994.

dos hace justicia a la unidad de forma y contenido en los diálogos de Platón¹². Una explicitación de tal unidad requiere una *tercera interpretación* que caracteriza la filosofía de Platón como *dialéctica*¹³ con las tres notas siguientes:

1) es *reflexiva*, en el sentido de que su contenido no es *objetivable* como *resultado* separable de su método. Gonzalez sugiere que a causa del método dialéctico de la filosofía, un método que está íntimamente relacionado con el contenido, el conocimiento filosófico no lo es de un objeto puramente externo e impersonal y que no es, por tanto, “objetivo” en el sentido en que lo es el de las ciencias, sino que es inseparable del autoconocimiento. El tratado presenta argumentos formales en defensa de ciertas conclusiones en gran medida apartadas del proceso de investigación mediante el cual el filósofo consiguió establecerlas. Por esto, el carácter ‘reflexivo’ de la filosofía reclama la forma del diálogo.

2) La dialéctica en Platón es y proporciona una forma de conocimiento *práctico* (“conocer cómo”). En consecuencia, la filosofía de Platón no puede ser expresada a la manera del “saber qué” propia del tratado, sino que se revela tan sólo en la práctica reiterada sostenida en los diálogos: es un modo de conocimiento no proposicional.

3) Finalmente, la perspicacia o intuición no puede ser comunicada por un tratado, sino que puede centellear en los sugerentes silencios de los diálogos.

Estas características interdependientes dibujan la nueva dirección en la que comprender la concepción de la filosofía y la forma del diálogo de Platón. La tercera vía, que debemos buscar, lo es respecto al paradigma ‘dogmático’ y al paradigma ‘escéptico’, y se abre como consideración sobre la “dialéctica”. Precisamente, en la conclusión de su, por ahora, obra principal (*Dialectic and Dialogue*¹⁴), Gonzalez encuentra el eje de la enseñanza platónica en cierta concepción de la investigación filosófica como investigación de la verdad, una concepción que, advertida de las limitaciones del lenguaje, de los argumentos y de las imágenes, reclamaría la forma literaria del diálogo para conseguir mostrar ? más que explicar? el proceso dialéctico que en su culminación nos aportaría un acceso inspirado a la verdad. Que este acceso sea así, inspirado o silencioso, impide que pueda ser objeto de una *teoría* en el sentido moderno de la palabra. El libro resulta ser una comprensión de la crítica platónica del conocimiento y es, pues, propiamente, en la clarificación que de la mano de Platón se hace de la naturaleza del saber, un magnífico libro de filosofía¹⁵.

¹² FRANCISCO J. GONZALEZ, ‘Self-Knowledge, Practical Knowledge and Insight: Plato’s Dialectic and the Dialogue Form’ en *The Third Way. New Directions in Plato’s Studies*, pp. 155-187, p. x: “The *third way* represented by the contributors is not therefore a new school or a new interpretation: it is instead a way of exploring relatively new territory beyond the boundaries of the skeptical and doctrinal conceptions of philosophy that have so far ruled Platonic studies”.

¹³ J. SALES, *Estudis sobre l’ensenyament platònic*, vol. I: *Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 27-28. “Hom podria dir que el mètode resultant de la combinació dels mètodes anteriors és un mètode *dialèctic*. Però, perquè això vulgui dir alguna cosa precisa que ens serveixi per interpretar Plató ens cal definir abans el tipus de problema a què hem de respondre mitjançant la combinació de mètodes”.

¹⁴ F. J. GONZALEZ, *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press, Evanston, 1998.

¹⁵ Debemos algunas de las próximas consideraciones a la recensión que dedica al libro de Gonzalez XAVIER IBÁÑEZ, ‘Dialèctica i diàleg. La recerca filosòfica platònica’, en *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, I, 1999/2, pp. 228-237, y al diálogo que pudimos sostener con el profesor Gonzalez en su curso sobre el *Protágoras* platónico que tuvo lugar en Barcelona el mes

La crítica del esoterismo muestra que la alternativa real a ver a Platón como “sistemático” es una comprensión adecuada de la dialéctica con la que explícitamente Platón identificaba la filosofía. Para Gonzalez, la dialéctica es la forma y el contenido de los diálogos, pero debería tener en cuenta que la dialéctica que muestran los diálogos es una dialéctica situada en el interior del diálogo y también en situación en la ciudad: los diálogos responden a una estrategia comunicativa que no es necesariamente aquella que está reflejada en los diálogos. Después volveremos sobre este apunte crítico. La tesis general del libro es que la dialéctica como actividad propia del filósofo se encarna en el diálogo tal como es practicada por Sócrates en las obras de Platón. Pues bien, esta identificación filosofía platónica = dialéctica = diálogo socrático descansa en cierta confusión entre Sócrates y Platón. Gonzalez traduce la *synousia* de la *Carta séptima* 341c por “dialogue”, cuando *synousia* puede ser una comunidad más amplia que la del “diálogo”¹⁶. La identificación de la dialéctica platónica con la manera socrática de dialogar desatiende, en primer lugar, que Sócrates no sólo dialoga, sino que narra, explica mitos, guarda silencio, etc. En segundo lugar, que Platón no es Sócrates. No debemos olvidar que todo diálogo platónico es un monólogo platónico. Y conviene recordar que la Academia como institución educativa tampoco es la conservación de la manera socrática de preguntar y responder, como se desprende de los testimonios que conocemos. Platón presenta una corrección a la manera socrática de estar en la ciudad: la dialéctica socrática puede ser cierta forma o momento de dialéctica platónica, pero la dialéctica platónica es más amplia que la socrática, pues, por un lado, abraza la necesaria consideración de las precauciones políticas, no es inocente respecto del dominio público, y por otro lado, parece que tiene una dimensión ontológica más densa.

La distancia entre Sócrates y Platón tiene que ver con aspectos retóricos y políticos por un lado, y ontológicos y cosmológicos por otro. Respecto los aspectos retóricos y políticos, es conveniente atender a que Platón, avisado del peligro de la cicuta, tomó una serie de precauciones nuevas en la presencia pública de la filosofía en la ciudad, como es el hecho de escribir diálogos en los que nunca afirma nada en primera persona, y como resulta de la institución de la Academia como institución educativa dentro de la ciudad, pero reservada a la mirada pública: consistiría en una de las dos principales *precauciones de la estrategia comunicativa platónica*; la otra consistiría en la naturaleza misma de los diálogos¹⁷. Respecto a los aspectos ontológico-cosmológicos, debe reconocerse que la escritura platónica trata de mostrar el “todo” de la manera como el “todo” puede mostrarse, o sea, como una perspectiva. Por eso las escenas representadas en el diálogo, cada una de ellas en su concreción, interpelan al lector actual¹⁸.

de marzo de 1999: véase al respecto, JOSEP MONSERRAT y JORDI CASASAMPERE, ‘Francisco J. Gonzalez: ‘Virtut i diàleg: una lectura del *Protàgoras* de Plató’, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 1999, 117-137.

¹⁶ Avanzamos que resultará indispensable para comprender la *synousia* el próximo trabajo de Antoni Bosch Veciana sobre el *Lisis*.

¹⁷ Sobre las “precauciones” de Protàgoras y de Platón, véase la discusión en el seminario sobre el *Protàgoras* que el profesor Gonzalez impartió en Barcelona, ya citado, especialmente, pp. 120ss y 136-7.

¹⁸ Stanley Rosen comenta que “la escritura platónica interpreta el mundo como un cosmos (...). El discurso del *Fedro*, como escrito o monólogo platónico, es el discurso de la creación. El monólogo platónico ordena el cosmos después de una visión silenciosa del bien, que transforma la comprensión pre-teórica del mundo. (...) Platón es serio como un dios”. Desde este punto de vista, Sócrates “es el hijo de Platón, un personaje ficticio en un drama”.

Gonzalez lee magistralmente la trama intradiálogal, pero no presta suficiente atención a la posición que Platón ocupa respecto a sus propios diálogos. El anonimato platónico tiene así relación con la *imitatio dei* del creador que recrea un cosmos, que nos lo muestra o nos lo deja, por tanto, a la interpretación. Platón resitúa la teoría en el horizonte de la comprensión pre-teórica en que la teoría misma tiene su origen. Su enseñanza se nos da con una dimensión ontológica fundamental en la que la dialéctica deviene principal, pero no única, en la síntesis triádica con *eros* y la *matemática*. La dialéctica platónica no puede identificarse con la socrática¹⁹, porque de alguna manera nos emplaza a conjugar elementos socráticos y no socráticos en una síntesis la posibilidad de la cual es, cuanto menos, difícil, si no improbable.

En Platón hay más que literatura y hay más que sistema. Hay quien entiende literatura en oposición a filosofía: es indispensable una reconsideración del arte de escribir y del arte de leer. Respecto a Platón, debemos, primero, restaurar la consideración dramática de los diálogos en su función de estrategia comunicativa. Platón utilizó la forma del diálogo y la llevó a su máxima expresión según una estrategia para decir alguna cosa a alguien de alguna manera. El acceso o vía posible a Platón es el diálogo, con esta dificultad añadida: son treinta y cinco diálogos singulares. Una pluralidad de vías singulares, no una sola obra, nos informa de la *heterogeneidad noética*. En segundo lugar, debemos superar la visión sistemática, no rechazarla. En Platón no hay, como clave de su pensamiento, un *sistema* en el sentido de un conjunto de proposiciones que pueden derivarse de unos principios o axiomas según unas reglas (afirmo que no lo hay porque tal modelo era conocido por Platón y fue criticado y superado en *El político*, por ejemplo). Lo que tampoco hay es una multiplicación sin orden ni concierto de consideraciones parciales de la realidad. Debemos restaurar la consideración del problema común a lo heterogéneo, o sea, aquello que se presenta como una unidad en la capacidad racionalizadora del conocimiento humano situado y en la capacidad ordenadora de la realidad. El problema del uno y lo múltiple son muchos problemas y un problema, el problema sobre el que trabajamos realizando dicotomías o cualquier otro modo de partición: entre dialéctica e intuición se mueve el saber humano. Saberlo situado nos ayudará a comprender las condiciones materiales de su posibilidad. Atender a ellas no es lo menos que debe hacer aquel que esté preocupado por la posibilidad de que la búsqueda de la verdad no sea reabsorbida por la “posesión de la verdad” o la “decepción de la verdad” en la que comúnmente vivimos.

3. *¿Cómo evitar caer en la cabeza de miel de Platón? La búsqueda de una hermenéutica de la hermética platónica, o el proyecto “hermenéutica y platonismo”*. Ante el texto platónico reconocemos dos peligros evidentes. Uno por demasía, el otro por poquedad. El peligro por demasía corresponde a no guardar la suficiente distancia. Es un peligro dulce, como el que relata Herman Melville en su *Moby Dick*. “Ahora bien, si Tashtego se hubiera muerto dentro de aquella cabeza, habría sido una forma preciosa de morir: ahogado en el más blanco y delicado de los aceites fragantes, y teniendo por ataúd, carroza y tumba la cámara interior secreta, el *sancta sanctorum* de la ballena. Tan

¹⁹ Lo ve acertadamente A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 348ss. Para Kojève, que la dialéctica platónica no se cierre en un Concepto la califica como ‘inacabada’; como hegeliano, concibe discursivamente la culminación del proceso y encuentra imperfecta una dialéctica que deja la síntesis al lector. Ahora bien, si no hay Saber absoluto (discursivo), que la síntesis final quede para el lector-contemplador y que deba ser silenciosa sería en realidad la señal de la superioridad de la dialéctica platónica. Cada diálogo sería, entonces, no sólo una imagen de la dialéctica socrático-platónica, sino una imagen del “todo”.

sólo puede recordarse un final más dulce que éste: la muerte deliciosa de un buscador de panales de Ohio quien, buscando miel en un árbol vacío encontró tal almacenamiento de ella que al inclinarse demasiado fue succionado por la miel y murió embalsamado. ¿Cuántos os pensáis que han caído así en la cabeza de miel de Platón y han muerto allí dulcemente?²⁰ El peligro por poquedad corresponde a mirar las cosas desde lejos. Es un peligro amargo. Acostumbra a atribuir a Platón los defectos (lógicos, políticos, estéticos, éticos, o del ramo que sea) de nuestra época y que el comentarista, claro está, no comparte. O acostumbra a atribuir a Platón las virtudes (lógicas, políticas, estéticas, éticas o del ramo que sea) que al comentarista le agradaría que le atribuyesen a sí mismo, a los suyos. Todo muy humano. Pero, en cualquier caso, ¿dónde queda Platón?

Según Jordi Sales, la cuestión que debe preceder a la investigación es la siguiente: hay o no hay un todo de la enseñanza platónica y dónde se encuentra²¹. Siguiendo a Victor Goldsmith, es necesario mantener una distancia para no hacer de Platón el eco de nuestros gritos²². Según Genevieve Rodis-Lewis, debemos “aprender a acoger al otro, en su alteridad, dirigiéndonos a restaurar aquello que ha querido decir”²³. Debemos tomar como norma de lectura el respeto escrupuloso por las formas y por la forma del diálogo: guardar distancia es indispensable para mantener las formas. Es aquello que puede evitar que caigamos en la cabeza de la ballena, o que quedemos embalsamados en la miel de las abejas, y también lo que puede evitar que el texto quede sometido a nuestro capricho interpretativo. “El sentido del proyecto *Hermenéutica y platonismo* es modular la recepción de la obra platónica como la captación de una enseñanza en el ejercicio de nuestro filosofar. Para ello, debemos tratar la forma dialogal como una relación con un público y no como un simple envoltorio de doctrinas o como materiales para dibujar una evolución o una trayectoria, cuya recomposición fuese la tarea del filólogo platónico. Sin embargo, esto no quiere decir optar por una u otra metodología de las actualmente vigentes en el panorama de los estudios platónicos, sino atender a la clarificación del texto con recursos derivados de todas ellas. *Hay algo que funciona mal en un dilema entre una lectura doctrinal y lectura dramática*. [...] Lo que Platón construye ante el lector es el choque entre la interrogación socrática y la exhibición de un saber que no es para sí mismo uno entre varios sino único y supremo. *En la rivalidad entre saberes o actitudes plurales el ejercicio filosófico se postula como tal*. [...] La costumbre de usar los primeros escritos platónicos casi únicamente como una fuente para la reconstrucción de la figura de Sócrates ha dejado al margen la posibilidad de tratarlos para encontrar en ellos la definición de una estrategia de continuidad del socratismo frente a otras estrategias rivales”²⁴.

Las decisiones metodológicas que han hecho estallar los estudios platónicos y que han inspirado la trayectoria de “Hermenéutica y platonismo” han sido: a) las aportaciones de la escuela de Tubinga, que revalorizan las fuentes de la tradición indirecta sobre las doctrinas no escritas y renuevan el aspecto sistemático del platonismo, con las críticas pertinentes que ya hemos realizado; b) la manera de trabajar

²⁰ “How many, think ye, have likewise fallen into Plato’s honey head, and sweetly perished there” (*Moby Dick*, cap. 77).

²¹ J. SALES, *Estudis sobre l’ensenyament platònic. I: Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992.

²² V. GOLDSMITH, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, Paris, 1970.

²³ G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, Librairie Général Française, Paris, 1984.

²⁴ JORDI SALES, ‘¿Diálogos ‘socráticos? ¿Con y sin *areté*?’’. Texto inédito.

propia de Leo Strauss, Jakob Klein, Stanley Rosen²⁵, etc., que dan a la significación de la forma dialogal de la escritura platónica una importancia decisiva. (El *respeto* por la forma del diálogo, por ejemplo en Leo Strauss, nos proporciona lecturas a considerar atentamente, alejadas de dogmáticos y escépticos, y tan extraordinariamente ricas, que merecieron el elogio de H. G. Gadamer, a pesar de su divergencia respecto a sus principios hermenéuticos fundamentales²⁶.) c) La continuación de la filosofía husserliana de la crisis europea en los escritos de Jan Patocka, especialmente *Platón y Europa*, que ha modificado la manera de la tradición filosófica europea²⁷.

Creo que podemos avanzar la conclusión: la actualidad en la interpretación de los textos platónicos es la convivencia y coincidencia de diferentes modelos interpretativos²⁸, la necesidad de mantener una distancia crítica y el necesario respeto a la integridad del diálogo. Para interpretar un diálogo debemos apartar cuanto podamos nuestras presunciones sobre la naturaleza de la filosofía: éste es el requisito más difícil de conseguir para un intérprete y puede que no lo consiga nunca²⁹. Por ello hemos empezado con la cuestión de la existencia de la filosofía ligada a la cuestión sobre su naturaleza³⁰.

²⁵ LEO STRAUSS, *The City and Man*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1964 (*La ciutat i l'home*, traducción de J. Galí y J. Monserrat, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2000); L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1977; JACOB KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press; STANLEY ROSEN, *Plato's Sophist*, Yale University Press, New Haven and London, 1987; S. ROSEN, *Plato's Symposium*, Yale UP, New Haven and London, 1987²; S. ROSEN, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, Yale UP, New Haven and London, 1995.

²⁶ J. MONSERRAT MOLAS, 'Leo Strauss i Plató', Introducción a la traducción catalana de LEO STRAUSS, 'Sobre una nova interpretació de la filosofia política platònica', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII, 2001, en preparación. Véase también ANTONIO LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Leserwelt, Murcia, 2000.

²⁷ J. PATOCKA, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991; *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988. Véase la antología de textos de Patocka y los estudios de FRANCESC FERNÁNDEZ, *Jan Patocka. La filosofía en temps de lluita*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, especialmente el texto de Patocka: 'Platonisme negatiu', pp. 102-154.

²⁸ F. J. GONZALEZ: "Furthermore, it is not the ambition of this collection finally to provide a definitive third interpretation to replace the traditional ones. Its aims are more modest: to point out that there is a third way, to encourage its pursuit, and to provide some assistance in the form of preliminary and diverse maps of where it might be" (p. 21).

²⁹ F. J. GONZALEZ: "Indeed, if there is one thing we must learn from Plato's dialogues, it is that we should always be willing to expose the questioning not simply some of our specific philosophical positions, but even our most fundamental assumptions about the nature, point and value of philosophy. [...] the reason why none of the traditional paradigms have proven adequate is that they depend on one-sided and impoverished conceptions of philosophy that could never do justice to the much richer notion of philosophy in the dialogues. In this case we would indeed have much to gain from abandoning our preconceptions and actually *learning from*, which for Plato means being *transformed by*, the dialogues" (p. x).

³⁰ Al respecto, debe tenerse en cuenta un diálogo platónico muy desatendido, en el cual la pregunta por lo que sea la filosofía ocupa un papel principal. Nos referimos al diálogo *Rivales* o también conocido como *Amantes*. J. MONSERRAT MOLAS, 'Rivals o amants: Rivals d'amor. Comentari al platònic *Anterastai*', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 1999, p. 19-55.

Saber guardar las distancias nos permite acceder poco a poco a la intimidad platónica sin ser rechazados. El diálogo platónico no es un tratado ni el texto de una lección escolar. Los diálogos son, por su origen remoto, una variación de las representaciones mímicas de Sofrón y Jenarco. En los diálogos no cuenta sólo lo que se dice, sino también lo que se calla y lo que se hace. Por otra parte, son variaciones respecto a los *logoi sokratikoi* de los que toman las premisas, pero a los que supera en la competición por conservar la memoria de Sócrates³¹. Los diálogos están entreverados de seriedad y jocosidad, de comedia y de tragedia, y ambos aspectos son igualmente importantes. Es especialmente iluminadora la lectura del final del *Banquete* donde se nos narra como Sócrates marcha despierto después de haberse dormido el representante de la tragedia y el de la comedia³². El lector asiste como participante mudo a la conversación que tiene lugar ante él: corresponde al lector-auditor silencioso aceptar o rechazar aquello que se le presenta. Debe respetarse la distancia entre la escena y el lector para poder situar la mirada y ver escuchando. El diálogo responde a una estrategia comunicativa que debe valorarse. Los diálogos no son la expresión aproblemática de la doctrina o del sistema platónico. Para no caer en lo que Charles Kahn ha llamado “la falacia de la transparencia”³³, debemos prestar nuestra atención a un hecho evidente: Platón no aparece en los diálogos, sino que nos presenta diferentes personajes en una conversación que quiere representar la vida de la filosofía en la ciudad. No hay con claridad un portavoz platónico³⁴. De poco sirven las remisiones a otros diálogos si no se tiene en cuenta que el *corpus platonium* no conforma aproblemáticamente una unidad orgánica: el contexto dialógico particular de cada texto es indispensable para entender cualquier sentencia. En cambio, cada diálogo es una unidad indisociable de forma y contenido: de nada sirve recurrir a un fragmento si no se atiende suficientemente al contexto dialógico de donde ha sido extraído y que le proporcionaba sustento. Debe anotarse con cuidado todo lo que se dice y hace en un diálogo, el llamado principio de necesidad logográfica: los detalles pueden esclarecer más que los largos discursos. Es un principio hermenéutico considerar la posibilidad que Platón no haya dicho nada en

³¹ C. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge UP, Cambridge, 1996.

³² J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, vol. II: *A la flama del vi*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996.

³³ C. KAHN, *ob. cit.*, p. 42. “Tal es la naturaleza instantánea de las impresiones que recibimos por los ojos y los oídos en un teatro, comparada con la lenta y minuciosa aprehensión del entendimiento en la lectura, que estamos dispuestos no sólo a sepultar el dramaturgo en la consideración que pagamos al actor, sino incluso a identificar en nuestras mentes, de una manera perversa, al actor con el personaje que representa” (CH. LAMB, ‘On the Tragedies of Shakespeare, considered with reference to their fitness for stage representation’ (1811), en J. BATE (ed.), *The Romantics on Shakespeare*, Londres, Penguin Books, 1997, p. 112, citado por A. LASTRA, ‘El carácter literario de las obras de Shakespeare’, en *Caracteres Literarios*, II, 2, 1999, p. 14).

³⁴ Para una discusión sobre el anonimato platónico, véase L. EDELSTEIN, ‘Platonic Anonymity’, *American Journal of Philosophy* 83 (1962), p. 1-22. Edelstein insiste con razón en que Platón no puede ser identificado con ninguno de sus personajes, y en que Platón “always preserves his anonymity, but conceals himself in various ways, just as he retains the dialogue form in all his works, although he gives in many variations... This use of many marks constitutes a unique feature of Platonic anonymity” (p. 16). Platón se menciona a sí mismo como presente en la *Apología* y como ausente en el *Fedón*.

vano³⁵. Debe distinguirse la ironía intradiálogal entre los personajes de la ironía platónica, aquella que Platón procura disponiendo la escena, los personajes, los argumentos, etc³⁶.

Estos principios de lectura deben combinarse ineludiblemente con una tarea de depuración de todo aquello que la crítica ha adherido a los diálogos en la discusión de problemas que no pertenecen a los diálogos propiamente y normalmente con la técnica de recortar los textos fuera de su contexto para recostarlos en el lecho de Procusto de problemas anacrónicos. Debe realizarse un esfuerzo de catarsis discutiendo las interpretaciones más solidificadas, poniéndolas entre paréntesis. Debe prestarse atención a la estrategia comunicativa platónica: mientras que los testimonios hablan de una función *protréptica* del diálogo, otros hablan de *prolepsis*. Finalmente, no puede descartarse la presencia, sea simplemente señalada, sea como estructura compositiva, de una doctrina de los principios de la cual nos hablan los testimonios.

Una reflexión final sobre el contenido y la forma. ¿Por qué la interpretación del platonismo es uno de los problemas fundamentales de la presente actualidad filosófica? Al menos, por esta razón: el modelo del filósofo o del intelectual heredado de la Ilustración ha heredado también el problema de las relaciones con el despotismo y sus recientes variaciones totalitarias o aún más recientes oligárquicas. La escena de la dramática platónica que envuelve la dialógica nos pone en muchas ocasiones juntos a futuros filósofos y a futuros tiranos de una manera más avisada que la inocencia ilustrada³⁷. La hermética platónica reposa en el hecho que la cuestión aparece en el diálogo junto con los obstáculos que dificultan que sea suficientemente explícita. La situación del platonismo es la de la discontinuidad de la tradición: sigue hablando porque reclama la cuestión que pueda abrirlo o que no. Y para acabar, a modo de síntesis: un diálogo platónico es una fenomenología dramática que, con una descripción de unos personajes, un argumento discursivo y unos hechos retratados en una escena, dibuja una ficción que nos *sitúa* como espectadores-oyentes-lectores y que espera de nosotros una respuesta para que el acto comunicativo que el diálogo pretende quede completo³⁸. Con estos retos trabaja el arte de escribir platónico. Un arte del que tenemos testimonios de su meticulosidad: por ejemplo, que trabajó incesantemente en la corrección de sus escritos; o, y para mis investigaciones ha resultado especialmente significativo, que el prefacio del *Teeteto*, que según parece redactó de nuevo, ocupaba exactamente el mismo número de líneas que el anterior. Platón emplea un arte de escribir del que aún no conocemos todas las claves y que aún nos invita al ejercicio atento de la inteligencia que es la lectura. Porque Platón consigue con su escritura la construcción de un texto que reclama incesantemente la meditación sobre el mismo³⁹.

³⁵ J.-F. MATTÉI, *Pythagore et les pythagoriciens*, PUF, Paris, 1996, p. 112: "Platon et la nature ne font jamais rien en vain".

³⁶ C. L. GRISWOLD, *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, Routledge, 1988.

³⁷ JORDI SALES, "Assistir al diàleg, assistir el diàleg", p. xxii.

³⁸ Principios de lectura que pueden encontrarse en J. KLEIN, *Plato's Trilogy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1977; R. BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Vrin, Paris, 1978; J. SALES *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, I (1992), II (1996).

³⁹ J. MONSERRAT MOLAS, 'La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon ou comment Platon a construit le *Politique*', en prensa. J. MONSERRAT MOLAS, 'Arte de escribir y filosofía', en *Caracteres Literarios*, 5 (2001, en prensa).