

Aspectos paródicos en el *Cratilo* de Platón.

Problemas de interpretación

Ricardo Santolino*

Resumen

Este artículo trata sobre el aspecto paródico del *Cratilo* de Platón con especial referencia a la monografía de S. Montgomery Ewegen, *Plato's 'Cratylus': The Comedy of Language* (Bloomington, Indiana University Press, 2014). En la primera parte del artículo se analiza la sección del *Fedro*, que es el *diálogo* donde Platón ha fijado las pautas que deben orientar la interpretación de su obra escrita en general y la del aspecto humorístico de los *diálogos* en particular. Entonces se aborda la “teoría del *diálogo* platónico” (o “teoría moderna del *diálogo*”) que el teólogo alemán F Schleiermacher ha supuestamente deducido de las consideraciones del *Fedro* y han ejercido una influencia duradera en el campo de los estudios platónicos. En la segunda parte del artículo se aborda la monografía de Ewegen mostrando sus conexiones con la “teoría moderna del *diálogo*” y con la interpretación del *Fedro* que es propia y peculiar de esta teoría.

Palabras clave:

Platón – *Cratilo* – *Fedro* – parodia – Shane Montgomery Ewegen – Friedrich Schleiermacher.

Summary

This paper deals with the parodical aspect of Plato's *Cratylus*, making a special reference to S. Montgomery Ewegen's monograph *Plato's 'Cratylus': The Comedy of Language* (Bloomington, Indiana University Press, 2014). In the first part of the paper, Plato's *Phaedrus* is analysed with the aim of identify the guidelines that must orientate the understanding of Plato's written work in general and that of the humorous aspect of his dialogues, in particular. This allows paper's author to discuss and analyze Ewegen's monograph showing its connections with F. Schleiermacher's theory of platonic dialogue (also referred to as “the modern theory of the dialogue”) and with Schleiermacher's idiosyncratic interpretación of Plato's *Phaedrus*.

Keywords:

Plato – *Cratylus* – *Phaedrus* – parody – Shane Montgomery Ewegen – Friedrich Schleiermacher

*Ricardo Santolino, Dr. en Letras. Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.

Introducción

La calidad narrativa de los *diálogos* de Platón y su capacidad de implicar a los lectores predisponiéndolos a la reflexión y a la búsqueda filosófica es un rasgo reconocido por los autores de las más diversas orientaciones. La creencia según la cual estos *diálogos* se distinguen de cualquier otro tipo de creación literaria porque son capaces de superar las limitaciones inherentes a la comunicación escrita es uno de los preceptos que subyacen en la teoría “moderna” del *diálogo* supuestamente basada en el *Fedro*, que se remonta a F. Schleiermacher (1).

En la sección final de aquel diálogo (*Fedro*, 274 b 5 – 278 e 4), Platón establece los criterios que deben orientar la actividad literaria de un verdadero filósofo y, en este marco general, aborda los problemas que plantea la comunicación escrita. El “dialéctico” no debe confiar en la escritura. Una vez publicado, lo escrito se difunde por todas partes y llega tanto a quienes están capacitados para comprenderlo como a quienes no lo están. Los textos escritos (y, por lo tanto, los propios *diálogos*) son incapaces de responder a las preguntas que se le hacen y no pueden defenderse de los malentendidos y de las objeciones que plantean sus críticos:

Y todo discurso, una vez que ha sido escrito, circula por todas partes, tanto entre quienes lo comprenden como entre quienes no tienen interés alguno en él... Y cuando es maltratado o criticado injustamente, [el discurso] necesita continuamente de la ayuda de su padre, pues, por sí solo, no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo. (Platón, *Fedro*, 275 d 9 – e 5).

Solo el autor (el “padre”) del discurso estaría en condiciones de subsanar las limitaciones inherentes a su obra escrita, defendiéndola de los reparos que puede suscitar entre los lectores. Los rasgos que distinguen una verdadera “defensa de lo escrito” de otra que no lo es modo alguno, son, efectivamente, aclarados por el propio *Fedro*: ella es “la exposición viva y animada de alguien que sabe”, es decir, la enseñanza oral y personal de un autor que es experto en los temas acerca de los que ha escrito (*Fedro*, 276 a 1 - 9). Atribuir a Platón la intención de que sus *diálogos* alcanzaran el mismo rango que una conversación viva equivale a devaluar la defensa que, en cuanto filósofo experto, Platón podría proporcionarles. En la concepción platónica, los escritos de un verdadero filósofo son apenas una “imagen” (εἰδωλον) de su conversación viva, pero el sentido de esta indicación del *Fedro* ha pasado inadvertido para Schleiermacher, que, sin embargo, la ha convertido en la piedra basal de su teoría del *diálogo* literario. En lo que sigue abordaremos con mayor detalle las reflexiones metodológicas del *Fedro* que orientan, efectivamente, acerca del modo en el que Platón concibe su actividad de escritor filosófico y la función que atribuye a sus *diálogos*. Entonces mostraremos (o al menos eso esperamos) la inadecuación de las interpretaciones de Schleiermacher y la medida en que sus especulaciones carecen de sustento en los textos. Ello nos permitirá, en un segundo momento, abordar de manera igualmente crítica una de las manifestaciones más recientes del “schleiermacherismo”. Nos referimos concretamente a la recuperación del aspecto humorístico del *Cratilo* en la monografía de S. Montgomery Ewegen *Plato's 'Cratylus': The Comedy of Language*, de reciente publicación (Indiana University Press,

2014). En sus análisis, Ewegen se remite constantemente a J. Sallis, autor que, en *Being and Logos*, ha esbozado una primera y perspicaz aproximación al aspecto cómico del *Cratilo* inspirada en la obra del pensador germano-americano L. Strauss (1959, 1978). Pero la lectura “straussiana” de los *diálogos* de Platón se basa, a su turno, como es sabido, en la “teoría del *diálogo*” que se remonta a Schleiermacher y a su particular interpretación del *Fedro* (2). Es nuestra convicción que tanto Ewegen como Sallis asumen los postulados que subyacen en esta teoría; notablemente, la idea de que el *diálogo* platónico constituye un texto “activo” que supera las limitaciones estipuladas por el *Fedro*. La noción de un “texto activo del *diálogo*” (como la denominaremos en lo sucesivo) opera ya, en efecto, en los ensayos del mencionado Strauss pero ha sido eficazmente reformulada en una obra de P. Friedländer que nuestros autores también citan con asiduidad (Friedländer 1964). Para avalar su aproximación “humorística” al *Cratilo*, Ewegen y Sallis recurren, además y de manera constante a textos cuidadosamente seleccionados de la *República* que entonces son sometidos a un análisis profundo mas no exento de dificultades. Una parte considerable de nuestros esfuerzos se orientará a releer estos importantes textos de la *República* y a proponer una interpretación alternativa que, a nuestro juicio, se encuadra en los lineamientos realmente trazados por el *Fedro* y no en los postulados que extrapola la teoría “moderna”. Por el momento, conviene que nos traslademos imaginariamente al entorno silvestre que Sócrates ha elegido para conversar sobre las relaciones entre el filósofo y la literatura.

1. Al canto de las cigarras

La conversación narrada en el *Fedro* se desarrolla al sur de Atenas, en las riberas del río Iliso. Sócrates y Fedro caminan por una ladera herbosa y se detienen a la sombra de un plátano. Las cigarras del mediodía los entretienen con el canto (*Fedro*, 230 b 2 – c 5). Fedro lee en voz alta un discurso paradójico de Lisias en el que un joven es exhortado a corresponder a un hombre adulto que en realidad no lo ama (230 e 6 - 234 c 5). Luego, Sócrates pronuncia un discurso en el que se retoma esencialmente la exhortación de Lisias, porque elogia al pretendiente que no ama al muchacho (237 b 2 - 241 d 1), y luego otro discurso mucho más extenso que constituye una retractación del segundo discurso, porque ensalza las actitudes propias del amante; sus esfuerzos por alcanzar al ser amado y la conveniencia de corresponder a quien verdaderamente ama (243 e 9 - 257 b 6). En este punto del *diálogo* la conversación cambia bruscamente de tema y los amigos se embarcan en una discusión sobre los criterios que deben orientar la composición de un discurso (*Fedro*, 259 e 1 s.). Las reflexiones “sobre la oportunidad y la inoportunidad del escribir” se insertan en este marco general y comienza con la narración del pequeño “mito egipcio” (*Fedro*, 274 c 5 – 275 d 3). La historia de Theuth y Thamus sugiere que la adquisición de un verdadero conocimiento está esencialmente ligada a la enseñanza oral y que la escritura puede, en el mejor de los casos, servir para refrescar un conocimiento que ya se posee. La escritura es incapaz de transmitir un conocimiento claro y estable sobre cualquier asunto y para ilustrar esta circunstancia Sócrates recurre a la comparación con las figuras pintadas (*Fedro*, 275 d 4 – e 5). Tal como estas figuras parecen estar vivas pero callan cuando se les hace una pregunta, así también las exposiciones escritas hablan como si realmente supieran pero, cuando se les pregunta algo, responden siempre lo mismo y no pueden profundizar acerca del mensaje que transmiten. Tampoco son capaces de replicar ni de defenderse de las críticas que le dirigen porque, en semejantes

casos, la escritura necesita el auxilio del autor (275 d 4 – e 6). La comparación con las figuras pintadas incluye, entonces, entre sus rasgos más notables, la insistencia sobre el carácter fijo, inerte e incapaz de reaccionar de la escritura. Platón abunda sobre este particular cuando, al final de la comparación con las figuras pintadas y, casi a modo de conclusión, presenta a la escritura como una “imagen del discurso vivo del que sabe” (*Fedro*, 276 a 8 - 9). El término que Platón usa en este contexto (εἶδωλον, “imagen”) tiene connotaciones despectivas y en la *Republica* sirve para designar la copia que se aleja de lo real en tres niveles o grados (*Republica*, 595 a 1 s., esp. 598 b 8 y 605 c 3). La historia de la interpretación del *Fedro* muestra, sin embargo, que la indicación despectiva del *Fedro* ha sido interpretada en sentido positivo y la relación entre modelo e imagen que emerge de ella ha servido para que F. Schleiermacher extrapolara toda una “teoría del diálogo”, supuestamente basada en la crítica de la escritura.

Según Schleiermacher, Platón como escritor se habría esforzado por imitar la mejor forma de transmitir el conocimiento, que es la conversación viva del filósofo, y en su intento habría tenido éxito, porque el lector de un diálogo socrático de Platón debería experimentar algo que no es esencialmente distinto de lo que experimenta el “alumno” del *Fedro*. Este lector puede (y, por eso mismo, *debe*) revivir el proceso mediante el cual el propio Platón adquirió los conocimientos que luego dejó consignados por escrito: la adquisición “primera e inicial” que se remonta a la juventud del filósofo y a su contacto con el maestro Sócrates (Schleiermacher 1855: 15). La pretensión resulta, naturalmente, injustificada, porque la interacción entre un lector y un texto escrito se desenvuelve en una sola conciencia y es algo específicamente diverso de la enseñanza personal aludida en este contexto del *Fedro* (277 e 9; 276 a 5 – 7). Esta διδασχία implica, en efecto, una relación personal entre el filósofo y su alumno, pero el hiato que media entre los dos términos (la lectura de un texto y la comunicación personal) ha sido subestimado o directamente negado por Schleiermacher y la “teoría moderna del diálogo”. Las objeciones más importantes que podrían hacerse a esta teoría provienen (conviene recalcarlo) del propio *Fedro*, que, como hemos visto, enfatiza las diferencias que separan la obra escrita de la comunicación oral; entre el carácter fijo e inerte de la escritura “que no puede defenderse a sí misma” y la vitalidad de la palabra viva del filósofo que “socorre lo que ha escrito”. El rasgo que distingue al auténtico pensador y lo distingue del resto de los escritores es, efectivamente, la capacidad de “acudir en ayuda de sus escritos” demostrando que lo que en ellos expuso es algo realmente mediocre cuando se lo compara con la brillantez de su enseñanza oral (*Fedro*, 278 c 4 – d 6). Esta enseñanza oral y este “acudir en ayuda de sus escritos” no son, por otra parte, en modo alguno, actividades ridículas ni lúdicas. Es algo “serio” en lo que el filósofo pone todo su empeño (*ibid.*, 276 e 4 s.). La diversión “extraordinariamente bella” a la que el dialéctico se entrega como pasatiempo son, seguramente, los propios *diálogos* de Platón, que en el *Fedro* aparecen aludidos mediante indicios precisos (3). Eventualmente, Platón menciona una “escritura del alma” que se produce durante la enseñanza oral del dialéctico (*Fedro*, 276 e 4 – 277 a 4). El verdadero filósofo escribe en el alma de sus alumnos discursos “que están unidos al conocimiento” y no son inertes ni fijos como las otras clases de escrito, sino que saben “defenderse a sí mismos y a su sembrador”, es decir, al propio dialéctico (276 e 5). Esta “escritura unida al conocimiento” que es capaz de defenderse a sí misma poseería, entonces, características que la distinguen de la escritura narrativa del dialéctico, que según el *Fedro* es un simple “juego” (*Fedro*, 276 e 1 – 3). La oposición tajante que el *diálogo* establece entre el carácter inerte de la exposición escrita y la

vitalidad de comunicación oral que para el filósofo es lo único verdaderamente “serio”, quedaría, así, aparentemente mitigada y la idea de un “juego serio” y un diálogo como “texto activo” (que están en la base de la interpretación de Schleiermacher) se harían presentes en el *Fedro* a través de las alusiones a una escritura que el dialéctico traza en el alma del interlocutor adecuado. Así al menos opina P. Friedländer (1964), autor cuyas sugerencias conviene analizar con algún detalle.

La escritura “consciente” que se impregna en el alma del discípulo estaría, en efecto, según Friedländer, representada por los propios *diálogos* de Platón. Ellos serían verdaderamente sabios y estarían a salvo de los malentendidos porque serían por sí mismos capaces de responder a las objeciones que cualquier lector pudiera hacerles, con tal de que semejante lector sea un “alma apta”. Ellos poseerían, asimismo, “una simiente de la que nacen otros discursos iguales a ellos”, es decir, otros discursos “unidos al conocimiento” (*Fedro*, 276 e 7 - 277 a 3). Con esta expresión, Platón aludiría a la necesidad de que la conversación consignada por escrito se prolongue en el propio lector que debe participar activamente en ella; de otro modo, el *diálogo* platónico permanecería “estéril” y no se distinguiría esencialmente de los otros tipos de escrito. “En el diálogo escrito,” escribe Friedländer, “el movimiento de la conversación se extiende hasta el propio lector” (1964: 177). Un examen más atento demuestra, sin embargo, que estas declaraciones consisten en una serie de metáforas. El hecho de que el *diálogo* “se extienda” al lector no significa, como pretende Friedländer, que establezca una verdadera conversación con él, sino que el lector reflexiona sobre lo que ha leído. En efecto, como nos recuerda el propio Platón, el pensamiento es el “diálogo” que el alma mantiene consigo misma sin hacer uso del lenguaje articulado (*Sofista* 263 e 3 – 5). Metafóricas resultan, asimismo, las sugerencias de Friedländer que siguen inmediatamente a estas. Para el filólogo alemán, los escritos platónicos poseerían la capacidad (que ellos mismos atribuyen a Sócrates) de crearse adversarios eligiendo libremente a quienes quieren transmitir su sabiduría: “tal como Sócrates se creaba adversarios, así también se los atrae la nueva visión de Platón y si no encuentra [i. e. adversarios], entonces debe creárselos” (*ibid.*). La “nueva visión de Platón” es, naturalmente, la filosofía consignada en los *diálogos* escritos, que para Friedländer constituyen la única expresión del pensamiento de Platón (4). Ella (la filosofía de los *diálogos*) sería capaz de protegerse de los ataques que provienen del exterior y de los malentendidos porque “toda cosa excelente y dotada de orden está eternamente amenazada”, y aunque Friedländer no lo afirme con la claridad requerida parece que, en este caso, él piensa en la defensa pasiva que los *diálogos* oponen ante cualquiera que no se halle en condiciones de comprenderlos. Si así fuera, su interpretación resultaría discutible, porque el *Fedro* habla de una de una defensa activa durante la cual el autor acude personalmente en auxilio de su escrito aportando argumentos que no estaban incluidos originalmente en él (*Fedro*, 278 c 4 – 7). Más probable, sin embargo, es que Friedländer no distinga entre los dos tipos de comportamiento y que atribuya a los *diálogos* la capacidad de “defenderse” ora pasivamente, ora activamente como lo haría el propio autor. La dinámica del “auxilio del discurso” (λόγῳ βοηθεῖν, *Fedro*, 276 c 9), que Friedländer no ha comprendido con claridad constituye, en cualquier caso, el eje en torno del que gira la estructura narrativa de los *diálogos* y para este particular debemos remitirnos a investigaciones de T. Szlezák (1992, 1999). Trataremos brevemente esta cuestión a modo de cierre de nuestro recorrido por el *Fedro*.

En los *diálogos* de Platón ocurre a menudo que un personaje debe justificar sus propias afirmaciones (o las de algún otro personaje) exhibiendo argumentos más efectivos que los que se han empleado hasta ese momento. Los socorros exitosos que Platón ha consignado en sus *diálogos* corren siempre por cuenta de Sócrates o del personaje que actúa como portavoz de Platón en el *diálogo*. En efecto, ellos encarnan al “filósofo” que según el *Fedro* es el único escritor capaz de mostrar “cosas más valiosas” que las que ha escrito o dicho (*ibid.*, 278 d 8). Estos “socorros” que Platón presenta dramáticamente en sus *diálogos* pertenecen, sin embargo, al ámbito de la escritura, mientras que la capacidad aludida en el *Fedro* es de orden netamente oral. En este punto crucial de su argumentación, Szlezák introduce la que podría considerarse su tesis más interesante: los “socorros” ejecutados por el Sócrates platónico son una “imagen” del socorro que las doctrinas que Platón reservó para la enseñanza oral de la Academia puede proporcionar a su obra escrita. “El “auxilio” que Platón hubiera procurado a las cosas que escribió nos falta (y debe faltarnos), pero los procesos y las estructuras a través de las que se hubiera realizado esta ayuda... pueden ser analógicamente ofrecidos por los *diálogos*” (Szlezák 1992: 70). El análisis minucioso que Szlezák dedica a los *diálogos* de la juventud y de la madurez de Platón demuestra que su autor ha llevado a la práctica los conceptos básicos de la crítica de la escritura y la concepción del filósofo que ha desarrollado en el *Fedro* pero, en nuestro caso, conviene que abordemos el *Cratilo*. Al comienzo de la conversación, el personaje que da su nombre al *diálogo* sostiene que hay una denominación natural para cada cosa que las designa con claridad y sin las variaciones que se observan en las diferentes lenguas (*Cratilo*, 383 a 4 – b 2). Sócrates prueba que es capaz de hacer lo que Cratilo pretende y convence a Hermógenes de que las palabras tienen un significado que viene dado de forma natural y le ha sido asignado por un “legislador” (o “artesano de las palabras”) que es capaz de realizar su trabajo gracias al conocimiento que tiene de la esencia de las palabras, más o menos como el carpintero fabrica un instrumento de madera gracias al conocimiento que tiene de la esencia de ese instrumento (las palabras son expresamente definidas como “instrumentos para distinguir y diferenciar las cosas; *Cratilo*, 388 b 10 - c 1). El “socorrer el discurso” del dialéctico, que ahora es utilizado a favor de las teorías de otro, se realiza, no por casualidad, mediante el recurso a “cosas de mayor valor” y más concretamente a la teoría de las ideas, que en la primera parte del *Cratilo* es aludida mediante indicios inequívocos (389 a 5 – 390 a 7 [εἶδος, αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα]). El “socorro” de la posición de Cratilo se repite según el mismo procedimiento en la discusión sobre las condiciones para que una denominación resulte exacta (421 c 3 – 427 d 2) y deja paso, en la última parte del *diálogo*, a la confrontación entre el verdadero y el falso dialéctico. Sócrates alcanza sin esfuerzo lo que Hermógenes (el falso filósofo) no ha logrado: que el propio Cratilo participe en la conversación y que sea igualmente refutado (427 d 3 – 440 e 7). Su fracaso demuestra que Cratilo no posee realmente “cosas de mayor valor” para defender la tesis de la exactitud natural de las palabras. Sócrates, en cambio, remite una vez más hacia el final del diálogo a la “cosa de mayor valor” que garantiza su superioridad: el conocimiento de las ideas (439 d 3 – 440 e 7, esp. 440 b 6; 439 b 4 – 5) (5).

2. Una lectura “straussiana”

Pasemos ahora, según lo anticipado, a la monografía de S. Ewegen (2014). El objetivo su investigación es, como él mismo nos advierte, complejo y de carácter doble. Al

abordar el aspecto cómico del *Cratilo*, Ewegen busca ante todo llenar una laguna dejada por la interpretación “científica” que aborda al *Cratilo* como si se tratara de un capítulo dentro de la historia de la filosofía del lenguaje. Según Ewegen, esta interpretación omite el “juego” del diálogo y la manera en que tal juego orienta y determina su mensaje filosófico. La dimensión humorística del *Cratilo* se despliega, en efecto, siempre según Ewegen, en un conjunto de estrategias discursivas y narrativas entre las que sobresale la “digresión etimológica” a la que nuestro autor dedica un capítulo completo de su monografía (Ewegen 2014: 121–154). Recordemos, sucintamente, el contenido de esta sección del *diálogo*, ubicada hacia el final de la refutación de Hermógenes (*Cratilo*, 391 b 4 – 427 d 3). Mediante numerosos ejemplos Sócrates demuestra que las palabras (ὀνόματα) han sido sabiamente confeccionadas por el legislador de modo que proporcionen información acerca de los objetos a los que se refieren. Llevado por esta convicción, Sócrates analiza, en primer lugar, una serie de nombres homéricos con el objetivo de demostrar que esos nombres encierran descripciones codificadas (391 b 4 – 396 d 1). Luego aborda de manera sistemática un conjunto de términos cosmológicos que incluyen los nombres de algunos dioses de la naturaleza (408 d 6 – 410 e 5). Finalmente, aborda la etimología de conceptos relacionados con el conocimiento y con la ética (411 a 1 - 421 c 2). Los análisis que Sócrates dedica a los términos seleccionados resultan, a primera vista y sin prejuicios de ninguna clase, arriesgados y descabellados. Ocupan una cantidad desproporcionada de páginas y la ausencia de cualquier criterio metodológico conduce a resultados desconcertantes. Entre los ejemplos que podrían citarse, resalta por su extravagancia la etimología de *σελήνη* o, más bien, de la variante dórica *σελαναία*, que Sócrates hace derivar de *σέλας νέον τε καὶ ἔνον ἀεί* (“que tiene siempre una luz nueva y a la vez vieja”, *Cratilo*, 409 a 6 – c 4). El efecto cómico que provocan estos juegos de palabras no parece ser fortuito, sino deliberado. Entre los autores que sostienen esta opinión se encuentra el ya mencionado Ewegen. A su juicio, las etimologías carecerían de significado específico y autónomo. Ellas desempeñarían una función meramente crítica, que es poner en evidencia los límites de la posición homérica (Ewegen, 2014: 11). Hay, sin embargo, razones de peso para pensar que las etimologías no están principalmente dirigidas contra nadie y que Platón las considera en forma positiva, como reconstrucciones plausibles de la forma original de los términos analizados. Un primer argumento (simple pero importante) a favor de una lectura “seria” de las etimologías del *Cratilo* es su ya mencionada extensión. Aunque se excluyan la etimología de los nombres primarios (426 c 1 – 427 c 9) y la teoría metafísica sobre la que estos se basan (421 c 2 – 426 b 9), de todos modos el resultado es más de treinta páginas de la edición de Oxford. Esto parece demasiado para cualquier tipo razonable de polémica o de parodia, sobre todo cuando se trata de un escritor tan original como Platón. Un segundo argumento lo proporciona este pasaje de la sección final del *diálogo*:

Examinemos... a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen, si, en realidad, quienes los impusieron [los “legisladores”, 438 b 6] lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien si, acaso, esto no es así, sino que ellos mismos se agitan como si hubieran caído en un vórtice y tratan de arrastrarnos en su caída. (Platón, *Cratilo*, 439 b 11 – c 6)

La hipótesis que Sócrates deja entrever en este pasaje es doble. Por una parte, él sugiere que los legisladores han impuesto muchos nombres en la creencia de que

realmente todo fluye y se mueve continuamente; por la otra, Sócrates considera que semejante creencia es falsa. En la mente de Platón, las etimologías son exegéticamente correctas (reconstruyen fielmente el pensamiento de los legisladores), aunque no lo sean desde el punto de vista filosófico (6). Ewegen, sin embargo, asume que las etimologías han sido primariamente forjadas con una finalidad humorística y que contienen un mensaje oculto. En el *Cratilo* en general (y en la digresión etimológica, en particular) Platón habría ensayado una aproximación al lenguaje que es estrictamente filosófica pero, para Platón, la filosofía en cuanto tal “no debería ser tomada demasiado en serio” (Ewegen, 2014: 9). Hay, según Ewegen, algo esencialmente ridículo en la filosofía de Platón y al adoptar este punto de vista nuestro autor se remite expresamente a L. Strauss, autor que tanta influencia ha ejercido entre los eruditos del ámbito anglosajón (7).

Como es sabido, Strauss ha desarrollado su peculiar interpretación de Platón después de estudiar al filósofo islámico Alfarabi (Strauss 1959: 153). En la introducción al *Resumen de las Leyes de Platón*, Alfarabi describe lo que considera el método de exposición propio de los *diálogos* platónicos recurriendo a la anécdota del sabio que finge estar loco: así como el sabio asceta se salva sin haber mentido en lo que dice pero sí en lo que hace (i. e. fingiendo estar loco), así también Platón ha evitado revelar sus conocimientos a todo el mundo y los ha revestido de símbolos, oscuridades y enigmas para que no caigan en manos de cualquiera. Así como el asceta recurre a un disfraz para poder decir libremente la verdad, así también Platón ha creado en torno de sí la reputación de un escritor impenetrable y hermético para opinar sobre asuntos que podrían acarrearle dificultades. Consecuentemente, Strauss presta una atención especial a lo que denomina “el elemento dramático” de los *diálogos* y a los pasajes de la obra escrita de Platón que han sido menos comentados o estudiados, en la sospecha de que semejantes pasajes ocultan un sentido profundo. La tarea que afronta el lector de los *diálogos* de Platón es, ante todo, averiguar si la puesta en escena, los personajes y la acción contribuyen a desentrañar o más bien a desvirtuar el tema que se anuncia en el título (la *República*, el *Sofista*, las *Leyes* (Strauss, 1959: 55-66).

La “puesta en escena” entendida como el conjunto conformado por las circunstancias de lugar y tiempo, los personajes y la acción es lo que, a ojos de Strauss, da ocasión a la conversación narrada pero a la vez la limita, en el sentido de que la recorta y la define. Así el principio que guía al *diálogo* es la abstracción que se revela principalmente en la puesta en escena pero también, y de manera más general, en el hecho de que Platón no dice nunca lo que él mismo piensa sino que lo sugiere a través de los discursos y las acciones de otros. En efecto, resulta a primera vista atractivo ver al personaje Sócrates como al portavoz de Platón en los *diálogos*, pero Sócrates no es el único filósofo que Platón ha puesto en escena y su lenguaje está atravesado por la ironía: Sócrates dice cosas diferentes a los diferentes tipos de personas (Strauss, 1978: 51). Las doctrinas que Platón atribuye a los personajes de sus *diálogos* no responden, sin embargo, y siempre según Strauss, exclusivamente a un objetivo persuasivo ni retórico (i. e. la imitación de los personajes en cuestión). En obras como la *República*, el Sócrates platónico elude el tratamiento de cuestiones que no pueden ser omitidas en una investigación sobre la justicia y esto, según Strauss, no es ninguna casualidad. Las estructuras presentadas en la *República* no deben ser interpretadas como propuestas políticas serias sino, en sentido paródico, como una crítica del idealismo político y una sátira del “utopismo” entendido como el intento por configurar la realidad de acuerdo con una estructura o proyecto ideal

(Strauss, 1959: 91). Y lo que se dice de la obra máxima de Platón puede aplicarse a todas las demás: cada *diálogo* se embarca en una operación que entraña la omisión de algún asunto que no puede ser ignorado. Como consecuencia de esta abstracción injustificada, el abordaje filosófico que se lleva a cabo en todo texto platónico resulta ser “ridículamente imposible o, como suele decirse, cómico” (Strauss, 1978: 62). En particular, en el *Cratilo*, la investigación sobre la naturaleza del lenguaje se realiza mediante el propio lenguaje y esto entraña una “omisión cómica” que se transmite al conjunto del *diálogo*. Así opina John Sallis, autor que, en *Being and Logos*, asume sustancialmente las tesis de Strauss pero ensaya una ampliación del concepto de “comedia filosófica”.

En efecto, en la segunda parte de su obra (1996: 183 - 311), Sallis aborda extensamente el *Cratilo* y sus análisis sistemáticos han influido en la monografía de Ewgen, que los cita con asiduidad. La comicidad que caracteriza al *Cratilo* surge, según Sallis, de la perplejidad de sus personajes que no advierten en ningún momento el “movimiento reflexivo” de su propio lenguaje. Ellos actúan como si el λόγος pudiera despegarse por completo de sí mismo y transformarse en el objeto de su propia investigación. De ello resulta una incongruencia fundamental entre lo que los personajes del diálogo se proponen y lo que realmente logran. Este contrasentido está en la base del humorismo del *Cratilo* pero, en virtud de la “abstracción cómica” que le sirve de base, el diálogo nos revela algo que según Sallis resulta esencial para la investigación sobre la naturaleza del lenguaje, y es la medida en que el ser humano está sometido al λόγος:

El ser humano esencialmente *mora* en el λόγος y la comedia del *Cratilo* revela una verdad esencial acerca de la condición humana: que el ser humano habita dentro del λόγος de una manera que resulta extraordinaria. (Sallis 1996, 185 = Ewgen 2014: 10).

Una de las críticas que se ha hecho a las obras de Strauss es la falta de rigor filológico en el tratamiento de los autores antiguos. Strauss raramente cita la voluminosa literatura especializada sobre Platón y raramente discute las dificultades asociadas con sus escritos, como la de la autenticidad de algunos de ellos, el orden en el que fueron publicados y la evolución del pensamiento de Platón (Klosko 1986: 278). La falta de rigor técnico se combina con la tendencia visible en Strauss y los “straussianos” a atribuir gran relevancia a pasajes cuidadosamente seleccionados del *corpus* platónico, omitiendo la confrontación con otros pasajes que pueden aportar precisiones o aclaraciones. Así, por ejemplo, en la introducción de su trabajo, Sallis analiza un pasaje del libro séptimo de la *República* en el que se aborda el problema de la selección y la educación de los guardianes (*República*, 535 a 3 - 541 b 5). En el pasaje en cuestión, Sócrates afirma que la educación de los niños debería realizarse por medio del juego y no por medio de la fuerza porque esa es la manera más directa de conocer sus inclinaciones y sus aptitudes naturales (*República*, 536 e 6 - 537 a 2). Sallis nos explica que la prescripción de Sócrates no debería interpretarse en sentido literal como una recomendación exclusivamente referida a los niños porque, inmediatamente antes, Sócrates ha estado según él mismo confiesa “jugando” con su interlocutor Glaucón y lo ha exhortado a adoptar una actitud lúdica ante el problema que están tratando (536 c 1 - 5). “La filosofía”, comenta al respecto Sallis (1996: 21), “comienza en un ambiente lúdico y el humor que despliegan los *diálogos*

resulta apropiado en la medida en que (los *diálogos*) buscan provocar ese comienzo”. El proceso de pensamiento que los *diálogos* ponen por escrito posee, ciertamente, un carácter lúdico, pero el auxilio que Platón podría proporcionarles es algo “serio”. Los “auxilios” exitosos que Sócrates realiza en los *diálogos* forman parte de aquel “juego” (8), pero Sallis elude la consideración de estos criterios fundamentales que se desprenden del *Fedro*. En la introducción de *Being and Logos*, Sallis se remite expresamente a P. Friedländer, autor que, como hemos anticipado, mitiga la oposición claramente establecida por Platón entre la pasividad de los textos escritos y la vitalidad del contacto personal; entre el “juego” de la actividad literaria y la “seriedad” de la filosofía, y extrapola las nociones de “juego serio” y “texto activo del *diálogo*”. Escribe Sallis:

El *diálogo* es la única forma de libro que parece superar al libro mismo [...]. Un diálogo (platónico) no ha tenido lugar si nosotros, los oyentes o lectores, no participamos activamente en él [...]. Si carecemos de semejante participación, todo lo que tenemos delante de nosotros no es en realidad más que un libro". (Sallis 1996: 21 = Friedländer 1964: 126).

En su relación con los lectores, el *diálogo* sería capaz de realizar la reciprocidad que caracteriza al auténtico diálogo. Este rasgo fundamental lo distinguiría de los otros tipos de texto (Sallis habla de “libros”) que serían los verdaderamente alcanzados por las críticas del *Fedro*. Por lo que se refiere a la noción de “juego serio” (que es otro de los pilares de la “teoría moderna del *diálogo*), deberíamos regresar a la *República* y más precisamente a la alegoría de la caverna (*ibid.*, 514 a 1 – 521 b 11). En este contexto aparecería, esta vez según Ewgen, otra indicación en el sentido de que Platón concibe la filosofía como una actividad esencialmente lúdica. El pasaje en cuestión habla, efectivamente, del “reír sensato” de un prisionero que ha vislumbrado la región de la luz y observa que “otra alma” (otro prisionero) se libera de las cadenas y emprende el camino que lo lleva fuera de la caverna:

Si alguien fuera sensato... recordaría que, para los ojos, existen dos tipos de perturbaciones y que [tales perturbaciones] se deben a dos causas diferentes: cuando [los ojos] pasan de la luz a la oscuridad y [cuando pasan] de la oscuridad a la luz. Y si [el hombre sensato] considerara que esto mismo le ocurre al alma, cuando viera que una se perturba y es incapaz de distinguir nada, no se reiría irreflexivamente sino que averiguaría si [esa alma] se ha quedado ciega por la falta de costumbre al llegar de una vida más luminosa o si quedó llena de un resplandor más brillante al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz. Y así felicitaría a ésta última por lo que está experimentando y por su modo de vida y se compadecería de la otra [i. e. del alma que desciende de la luz]; y si quisiera reírse de ella [i. e. del alma que asciende], su risa sería menos ridícula que la que le provocaría la que llega de arriba, desde la luz. (Platón, *República*, 518 a 1 – b 4).

El prisionero que se ríe “sensatamente” reconoce que la persona que se dispone a subir está en la misma condición que estuvo él. “Se ríe, por lo tanto, de sí mismo, porque comprende que, como el prisionero que asciende, él también provoca risa”, comenta Ewgen en referencia a este pasaje de la *República*. “Hay, por lo tanto”, concluye Ewgen (2014: 8), “algo en la filosofía que, según la *República*, es *esencialmente*

ridículo [...]. Si olvidamos este aspecto ridículo de la filosofía corremos el riesgo de eludir algo que forma parte esencial de ella. (Ewegen 2014: 8). La palabra “filosofía” es empleada aquí por Ewegen a la manera “straussiana”, en el sentido indeterminado que también se observa en Sallis y abarca tanto el ejercicio del pensamiento teórico (que según la alegoría de la caverna puede afectar las habilidades prácticas del filósofo y hacer que su comportamiento parezca ridículo) como la redacción de obras de contenido filosófico por parte de ese mismo pensador (9). Esta labor, que el *Fedro* considera un mero pasatiempo del dialéctico, constituiría, según Ewegen, parte esencial del quehacer filosófico; un “juego serio” que no tiene fundamento en el *Fedro* ni, a nuestro juicio, en este pasaje puntual de la alegoría de la caverna. Las conclusiones de amplio alcance que Ewegen extrae de *República*, 518 a 1 – b 4 deberían, efectivamente, siempre a nuestro juicio, ser ulteriormente revisadas a partir de que dice el propio pasaje y de los lazos que lo unen con el resto de la *República*. El comportamiento que Platón recomienda al “hombre sensato” es, en realidad, el siguiente: primero, este hombre debe averiguar si el alma que tropieza lo hace porque desciende de la luz a las tinieblas o porque avanza de las tinieblas a la luz. Una vez cumplida esta primera exigencia, el hombre sensato *puede felicitar* al alma que sube “por lo que ella está experimentando y por su vida” (518 b 1 - 2). El hombre sensato puede, por último, reírse del alma a la que debería felicitar pero, en este punto, Platón adopta un tono preventivo que nos remite a otro pasaje del libro quinto de la *República* en el que se discute acerca de la costumbre de hacer gimnasia desnudos. La práctica que al comienzo parecía vergonzosa y ridícula era, en realidad, la más razonable y su adopción por parte de todos los pueblos griegos demuestra, según Sócrates, “que es un insensato quien considera ridículo otra cosa que el mal” (*República.*, 452 d 6 – 7). Del mismo modo, el “hombre sensato” de la alegoría de la caverna *puede reírse* del alma que asciende hacia la luz y experimenta la bienaventuranza pero, en cualquier caso, esta risa será “menos burlona” que la que se da con motivo de la otra (i. e. del alma que desciende y está experimentando el mal que significa regresar a las tinieblas). “Es necio quien se ríe del bien o quien toma en serio el mal”, viene a decir el libro quinto de la *República*, pero Ewegen prescinde de estas indicaciones que resultan relevantes para la interpretación del pasaje 518 a 1 – b 4 y para la temática del “reír sensato”. El texto aparece desconectado del resto de la *República* y es realmente manipulado por Ewegen de manera que favorezca su interpretación “humorística” de los *diálogos* de Platón (10).

3. Conclusión

Los análisis que Ewegen y Sallis consagran al *Cratilo* y a textos seleccionados de la *República* resultan, en conjunto, novedosos y atrayentes. Sus comentarios agudos y profundos contribuyen a impulsar el debate en torno de las cuestiones fundamentales de la hermenéutica platónica y reflejan, de manera acusada la influencia de L. Strauss. La segunda parte de nuestro artículo ha incidido puntualmente en esta circunstancia, que por otra parte es admitida por los propios autores. Nuestro esfuerzo, entonces, se ha orientado hacia un objetivo preciso, que es explicitar las conexiones que su lectura “straussiana” guarda con la “teoría moderna del *diálogo*” supuestamente basada en *Fedro*, que se remonta a F. Schleiermacher. Las inspiraciones brillantes con las que el teólogo alemán ha inaugurado los estudios modernos sobre Platón pasan, a decir verdad, inadvertidas para Ewegen y Sallis (y tal vez para el propio Strauss), que se remiten en todo momento a

la versión elaborada por P. Friedländer. Ya en la primera página de su trabajo, Ewegen enuncia el principio que que ha orientado su aproximación al *Cratilo* y no es otro que la noción de un “texto activo del *diálogo*” que Friedländer ha extrapolado eficazmente al *Fedro*. “Recibir de verdad al *Cratilo*,” escribe en ese lugar Ewegen (2014: 1), “es dejar que el juego del texto se despliegue (juegue) en todos sus ricos y variados aspectos”. “Conducirse correctamente con el *Cratilo*,” añade nuestro autor en las líneas finales de su trabajo, “es mostrarse capaz de responder lúdicamente al juego que el propio diálogo nos propone” (*ibid.*, p. 190). Comprender el *Cratilo* y el mensaje que quiere comunicarnos exige, entonces, según Ewegen, una receptividad total de nuestra parte (un “abandono”), pero esta no es la disposición que Platón aconseja a los lectores de un texto escrito. En el *Fedro* él destaca expresamente las debilidades de los textos escritos y el hecho de que ellos no poseen una actividad autónoma. Son algo esencialmente pasivo que no puede “responder” a las críticas que les hace ni “defenderse” de los malentendidos. Si eludimos estas consideraciones corremos el riesgo de incurrir en las tergiversaciones acerca de las que nos previene el propio *Fedro*.

Notas

1. Schleiermacher, 1855: 5-36. La *Introducción* de Schleiermacher a su traducción de los diálogos de Platón apareció por primera vez en 1804 (la edición que citamos reproduce la segunda edición de 1817, que fue revisada y corregida por el propio Schleiermacher). Desde entonces, su intento por aplicar los pensamientos de Platón sobre la comunicación filosófica a su propia obra se han visto enriquecidos con precisiones posteriores, particularmente con los que parecen derivar de la *Carta VII*, que Schleiermacher no tomó en consideración. Sin embargo, la interpretación contenida en su *Introducción* no ha sufrido modificaciones sustanciales en lo que se refiere a los instrumentos conceptuales y al objetivo general. Está, por lo tanto, como ha señalado Szlezák (1992: 423), justificado hablar de la teoría “moderna” del *diálogo* como un conjunto unitario, aunque las versiones más recientes se presenten como nuevos intentos aparentemente desconectados de Schleiermacher. Esto vale particularmente para autores como P. Friedländer y L. Strauss, que Szlezák menciona expresamente y son aquellos cuyas interpretaciones comentaremos a lo largo de nuestro artículo. Una crítica rigurosamente fundamentada de la interpretación de Schleiermacher y su recepción en la ensayística contemporánea consultarse también en Krämer 1982: 31-109. — Las traducciones de los textos platónicos que citamos por separado y con márgenes especiales son personales y se basan en la edición de John Burnet (1992). Las citas entre comillas que aparecen en el cuerpo del artículo pueden ser una paráfrasis.

2. Véase la nota anterior. La interpretación de los *diálogos* que Strauss dice extraer de Alfarabi exhibe, efectivamente, paralelos notables con las teorías de Schleiermacher, en primer lugar por la importancia asignada a la relación entre el todo y las partes de la obra de Platón, que Schleiermacher ha teorizado por primera vez (véase sobre este punto Krämer 1982: 35). “La obra de Platón consta de varios *diálogos* porque imita la pluralidad, la variedad y la heterogeneidad de lo real... Hay muchos *diálogos* porque un todo se compone de muchas partes”. Cada *diálogo* revela, según Strauss, la verdad sobre esa parte, pero la verdad sobre una parte es una verdad parcial, “una verdad a medias” (Strauss 1978: 61–2). Y sin embargo, Platón ha escrito *diálogos*. Debemos, por lo tanto, siempre según Strauss, asumir que el diálogo Platónico es un tipo especial de escritura que está libre del defecto apuntado en el *Fedro* porque está concebido de manera tal que diga cosas diferentes a personas diferentes. El paralelo con la “teoría de la forma del *diálogo*” resulta tanto más notable cuanto que Strauss recurre a la sección final del *Fedro* para justificar la idea de un diálogo como “texto activo” que está en la base de las teorías de Schleiermacher. En opinión de Strauss, el autor de los escritos atribuidos a Platón debió ser consciente del defecto esencial de la escritura “que dice la misma cosa a todo el mundo” y en este punto de su argumentación Strauss se remite expresamente al pasaje del *Fedro* (275 d 9) que comenta en estos términos: “Cuando es leído correctamente, un *diálogo* platónico revela poseer en sí mismo la flexibilidad y la adaptabilidad que es propia de la comunicación oral” (Strauss 1978: 53). Sobre la noción del *diálogo* platónico como “texto activo” y su adopción por parte de Strauss puede consultarse también Staehler 2013: 77.

3. La diversión literaria del verdadero filósofo (“el dialéctico”) es descrita en el *Fedro* como un “relatar historias sobre la justicia y otros temas afines a ella” (δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα, *Fedro*, 276 e 2 – 3). Esta indicación ha sido interpretada convincentemente por W. Luther como una alusión a los *diálogos* del propio Platón y más específicamente a la *República*, que en dos pasajes diferentes se presenta a sí misma como un μυθολογεῖν (*ibid.*, 376 d 9, 501 e 4). Véase Luther, 1961: 536; Szlezák, 1992: 60 – 61.

4. Lo verdaderamente importante para el filósofo ideal debe quedar reservado para el ámbito de su enseñanza oral. Esta afirmación categórica del *Fedro* (278 c 4 – d 6) constituye, tal vez, la prueba de la existencia de unas enseñanzas orales o “no escritas” de Platón que permiten comprender y completar sus *diálogos*, pero Friedländer no contempla esta posibilidad. El problema de las doctrinas “no escritas” de Platón aparece detalladamente tratado en las de H. Krämer y T. Szlezák que indicamos en la bibliografía.

5. Véase Szlezák 1992: 293. Ocasionalmente, Sócrates afirma que su propio método de investigación es ridículo y llega incluso a decir que su “enjambre de pensamientos sabios” (es decir, las etimologías del *Cratilo*) es ridículo (γελοῖον, 402 a 1). Análogamente, después de proponer la hipótesis según la cual las palabras imitan la realidad por medio de las sílabas y de las letras, Sócrates considera que semejante hipótesis es ridícula (γελοῖα), aunque tal vez necesaria (425 d 1). Y poco después afirma que nociones tales como la de los términos primitivos le resultan a él mismo “atrevidas y ridículas” (ὕβριστικά εἶναι καὶ γελοῖα, 426 b 6). Tales comentarios constituyen, según Ewegen, una especie de broma (“crítica divertida”) acerca del papel que el propio Sócrates representa en la “comedia” del *Cratilo* y demuestran que él mantiene una actitud reticente durante la investigación sobre el lenguaje (Ewegen 2014: 12). La clave para interpretar estas manifestaciones de Sócrates debería, sin embargo, buscarse una vez más en el *Fedro*. Sócrates se comporta como el dialéctico que posee “los conocimientos más importantes” acerca de la naturaleza del lenguaje (y por eso es capaz de “auxiliar” o mostrar la parte de verdad que hay en las posiciones contrarias de Hermógenes y Cratilo) pero los reserva para sí porque considera que sus interlocutores no están en condiciones de comprenderlos (no son “almas aptas” para el aprendizaje; *Fedro* 276 e 6, 278 e 8). En particular, al presentar las etimologías, él se limita a indicar contenidos doctrinales precisos, como la relación entre el movimiento y el reposo (*Cratilo*, 415 a 8 – e 1). El movimiento que tiende al orden es, en efecto, como ha demostrado Gatti (2002: 10), el “factor oculto” tras las etimologías. Los juegos de palabras, las repeticiones y referencias al lenguaje de Homero (entre otras) permiten aludir a la existencia de una conexión sistemática de reposo y movimiento en el lenguaje y en la realidad, pero Ewegen pasa por alto estas indicaciones.

6. Véase Sedley 2003: 28. Nos parece incorrecto juzgar las etimologías del *Cratilo* con los criterios de la etimología moderna que no se remontan más allá del siglo XIX. En líneas generales, las etimologías del *Cratilo* no resultan más descabelladas ni ridículas que las que proponen otros escritores antiguos, cuya seriedad nadie pondría en duda. Aristóteles es uno de ellos. Véase, por ejemplo, *Ética a Nicómaco*, 1132 a 30-2, 1152 b 7 y, sobre todo *Meteorológicos*, 339 b 16-30 y *Sobre el cielo*, 270 b 16-25, donde Aristóteles critica a Anaxágoras por apartarse de la opinión más difundida y autorizada, según la cual la palabra “éter” (αἰθήρ) deriva de de τὸ θεῖν ἀεὶ (“el correr permanentemente”). La referencia resulta particularmente interesante porque Aristóteles asume implícitamente que una cuestión de orden estrictamente filosófico (como es la de la naturaleza del primer elemento o “éter”) puede solucionarse atendiendo al origen de las palabras y porque esta metodología es la que esencialmente adopta el *Cratilo* en el pasaje 410 b 6 – 8. Ningún otro intérprete antiguo parece haber abrigado dudas acerca de la seriedad de las etimologías que Platón propone en este *diálogo*: “Si Platón estaba bromeando, la broma le salió mal”, observa con razón Sedley (2003: 39). Aparte del comentario de Proclo, puede consultarse el *De compositione verborum* de Dionisio de Halicarnaso (XVI, 4 – 7), que se refiere al *Cratilo* como al primer tratado de etimología, y la *Ἐπιτομή* de Alcinoos (VI, 10, 2 – 3). En el *Sobre Isis y Osiris* (375 d 20-22), Plutarco aprueba las etimologías basadas en las teorías de Heráclito y se remite expresamente a *Cratilo*, 401 c 2 - e 3, para justificar su propia explicación de “Isis” y “Osiris”. En fin, ya fuera del *Cratilo*, Platón mismo recurre a la etimología en contextos en los que no parece haber ningún tipo de ironía. Véase, por ejemplo, *Timeo*, 90 c 4 – 6; *Leyes*, 654 a 4 – 5, 714 a 1 – 2, 816 b 1 - 6. Otros argumentos para pensar que las etimologías son correctas desde el punto de vista de Platón son presentados por Ademollo 2011: 237-241.

7. “Uno puede inscribirse para ser iniciado por un profesor straussiano en Harvard, en la universidad de Chicago o en muchas otras universidades y colleges en los que los alumnos de Strauss y los alumnos de sus

alumnos han logrado penetrar.” (Burnyeat, 2012: 289). “Más de treinta años después de su muerte... la difusión alcanzada por muchas de las ideas de Strauss y el relajamiento de las líneas de filiación que incluyen no solamente a los alumnos de los alumnos sino también a los alumnos de los alumnos de los alumnos (hacen que) el número de los que pueden identificarse de una manera u otra con Strauss haya aumentado enormemente, aunque las convicciones que realmente comparten hayan disminuido en la misma proporción.” (Zuckert, 2009: 264). Las ideas de Strauss han gravitado, además, de manera notable en el mundo del periodismo, los grupos de interés y la política norteamericana. Sobre este punto, puede consultarse el interesante trabajo de A. Norton (2004).

8. Esto incluye, naturalmente, las etimologías que Sócrates propone para auxiliar la posición de Cratilo. Ellas son, efectivamente, “lúdicas”, en la medida en que su comprensión exige el auxilio de las doctrinas no escritas de Platón. Para este punto en particular nos remitimos a la ya citada investigación de M. Gatti (2002).

9. Las dificultades que entraña el empleo por parte de los “straussianos” de expresiones de sentido indefinido tales como “la filosofía”, “la política” o “la filosofía política antigua” (entre otras) han sido agudamente señaladas por Klosko 1986: 278.

10. Véase también *Teeteto*, 173 c 6 – 176 a 2. En este contexto, Platón describe al filósofo como una persona distraída “que ignora lo que tiene a los pies y delante de los ojos”. La conducta extravagante del filósofo provoca la risa de la multitud que lo ve caer en un pozo “mientras se ocupa de las cosas del cielo”. El *Teeteto* describe además, y por contraposición, la hilaridad del propio filósofo, que se ríe de los tiranos a los que considera poco menos que cuidadores de cerdos. Cuando la gente advierte que esta risa del filósofo no es fingida sino que es verdadera y nace de lo profundo de su ser piensa que el filósofo está loco (*Teeteto*, 174 d 1 - 3). “En el *Teeteto*”, concluye Ewegen, “el filósofo no solo parece reírse. Reírse y hacer reír son una parte esencial de su persona” (Ewegen 2014: 6), pero las conclusiones extraídas por Ewegen podrían ser nuevamente cuestionadas, confrontándolas, en primer lugar, con lo que opinan otros “straussianos”. Aparentemente, la digresión del *Teeteto* describe el comportamiento de un verdadero filósofo pero, según intérpretes pertenecientes a esa corriente, la intención perseguida por Platón podría ser otra. Si el objetivo del *Teeteto* es, en efecto, como opina Desjardins (1990: 238), alcanzar una síntesis que supera la dicotomía entre la reflexión abstracta y la experiencia concreta, entonces la representación del filósofo como un ser que vive completamente abstraído de toda vivencia humana podría tener una finalidad precisa, que es mostrar la inadecuación de aquella dicotomía. Resulta, en cualquier caso, evidente que el retrato del filósofo del *Teeteto* contradice la imagen del pensador ideal que Platón ha forjado en otros *diálogos* (notablemente, la imagen del filósofo-gobernante de la *República*) y que desmiente las cualidades que ellos atribuyen a Sócrates en cuanto modelo de filósofo platónico. Una discusión igualmente “straussiana” sobre el retrato del filósofo del *Teeteto* y su verdadero significado puede consultarse también en Bernardete, 1984: 131-2.

BIBLIOGRAFÍA

Principal

Allan, Donald (1936) *Aristotelis De caelo libri quattuor*. Oxford.

Bernardakēs, Grēgorios (1889) *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Vol. II*. Leipzig.

Bywater, Ingram (1894) *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford.

Burnet, John (1992) *Platonis opera*. Oxford.

Duvick, Brian (2007) *Proclus. On Plato's "Cratylus"*. Ithaka, New York.

Lee, Desmond (1952) *Aristotle. Meteorologica. With an English Translation.* Cambridge.

Mahdi, Muhsin (1962) *Al-Farabi's Summary of Plato's Laws or Compendium Legum Platonis.* S. 1.

Roberts, William (1910) *Dionysius of Halicarnassus. On Literary Composition.* London.

Summerell, Orrin (2007) *Alkinoos, Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons.* Berlin.

Secundaria:

Ademollo, Francesco (2011) *The Cratylus of Plato. A Commentary.* Cambridge.

Benardete, Seth (1984) *The Being of the Beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman.* Chicago.

Burnyeat, Miles (2012) *Explorations in Ancient and Modern Philosophy, vol. 2.* Cambridge.

Desjardins, Rosemary (1990) *The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus.* New York.

Ewegen, Shane (2014) *Plato's Cratylus: The Comedy of Language.* Bloomington.

Friedländer, Paul (1964) *Plato, vol. 1. An Introduction (trans. H. Meyerhoff).* New York.

Gatti, Maria (2002) "Lo Specchio e la Sfinge". En *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 94. Milano, pp. 3-44.

Klosko, George (1986) "The 'Straussian' Interpretation of Plato's Republic". En *History of Political Thought*, vol. 7 (2): Exeter, pp. 275-93.

Krämer, Hans (1982) *Platone e i fondamenti della metafisica.* Milano.

Luther, Walter (1961) "Die Schwäche des geschriebenen Logos". En *Gymnasium*, vol. 68. Heidelberg, pp. 526-48.

- Norton, Anne (2004) *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven.
- Sallis, John (1996) *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington.
- Schleiermacher, Friedrich (1855) *Platons Werke. Ersten Theiles erster Band. Dritte Auflage*. Berlin.
- Sedley, David (2003) *Plato's Cratylus*. Cambridge.
- Strauss, Leo (1978) *The City and Man*. Chicago.
- Strauss, Leo (1959) *What is Political Philosophy? and Other Essays*. Chicago.
- Szlezák, Thomas (1999) "Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge?". En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 53. Frankfurt, pp. 259-267.
- Stahler, Tanja (2013) "Theuth Versus Thamus: The Esoteric Plato Revisited". En *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 7. São Paulo, pp. 65-94.
- Szlezák, Thomas (1992) *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano.
- Zuckert, Michael (2009) "Straussians". En Smith, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, pp. 263-286.