

SOBRE LA ESCRITURA DE LA FILOSOFÍA

On writing philosophy¹

*Josep Monserrat-Molas**

Resumen

La formación del lector que se ofrece en una escritura puede darse en una situación de persecución o de libertad. La escritura puede resultar así exotérica, protréptica o elusiva. La lectura asociada reclama exigencia y atención. En todos los casos la lectura es un arte que se ejerce sobre el lenguaje y el pensamiento. Se analizan ejemplos de cómo resulta fecunda la comprensión de la escritura como acción apropiada a la filosofía.

Palabras clave: Hermenéutica, persecución, libertad de pensamiento, libertad de expresión.

Abstract

The education of a reader through a piece of writing can take place in an environment of persecution or in one of freedom. Thus, the piece of writing may become exoteric, protreptic or elusive. Associative reading demands application and attention. Reading is an art exerted on language and thought. Several examples of reading comprehension becoming a fruitful philosophical action are analysed.

Key words: Hermeneutics, persecution, freedom of thought, freedom of speech.

La normalidad de la escritura filosófica contemporánea ofrece una variedad formal en su presentación que incluye desde la consabida fórmula del comentario o glosa más o menos erudita a la más sublime y aérea del ensayo pasando por la cortante disección analítica. No obstante, la normalidad de un género filosófico estándar no nos debe hacer suponer que tal estándar haya existido siempre, o que siempre hubiera un estándar determinado. Que el *contenido filosófico* se presente bajo diferentes aspectos o rostros literarios pertenece a la escurridiza naturaleza de la comunicación filosófica, así como también que no haya un género privativo o exclusivo de la filosofía. Aquello que hemos convenido en llamar filosofía aparece encarnado en diferentes formas de escritura. A la filosofía ha pertenecido también a menudo la tarea de desbrozar territorios inhóspitos y, cabe decir, lo ha logrado en ocasiones de manera eficaz como demuestra la historia de la ciencia. Ahora bien, en cierta medida, la supervivencia de la filosofía se ha jugado en la alta calidad literaria de los escritos que la sostenían. Que la filosofía goce hoy de un estatuto reconocido en nuestras

¹ Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO y del Grup de Recerca *EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat* (2009SGR447).

sociedades, más o menos estables, no implica que siempre lo haya tenido y, mucho menos, no implica necesariamente que la estabilidad de su posición en la sociedad sea en todo caso siempre beneficiosa.

La ausencia de un género exclusivo de la filosofía y la necesidad de la comunicación filosófica demuestran que no es obvio qué sea escribir filosofía. El poema parmenideo, el aforismo heracliteano, el discurso sofista, la discusión erística, el diálogo platónico, el tratado aristotélico, las cartas, el comentario, la cuestión disputada, la suma, etc., ya nos insinúan en su misma variedad de la necesidad de atender, en cada caso, al género literario como una clave de acceso al tesoro que yace en el texto. La necesidad de respetar la superficie primera del texto en su materialidad íntegra es el paso previo indispensable en la labor de excavación que el estudio de los textos implica. Debemos trabajar desde la premisa de investigación, aquella de no admitir una separación entre la forma históricamente contingente y el fondo conceptual de los escritos, pues la reflexión sobre el arte de escribir que aplican los filósofos ha resultado ser una fecunda línea de investigación para esclarecer sus intenciones. En esta exposición procuraremos partir de una reflexión sobre la necesidad de atender a la forma de la comunicación filosófica desde la peculiar situación cognoscitiva en que se halla (1), para pasar a comentar la consideración de olvidadas maneras de escribir (2), y atender como caso peculiar a la diferente forma de escribir de Platón (3) y de Descartes (4). Finalizaremos (5) con unas consideraciones finales que recojan el sentido del trabajo. Estas consideraciones procurarán ser, en el sentido estricto que se esclarecerá en forma paulatina, simplemente *superficiales*.

1. *Sobre la comunicación filosófica*. Si concentramos nuestra atención en la producción filosófica escrita, no es nada obvio que escribir sea, necesariamente, la forma de transmisión de aquello que pueda llamarse filosofía. Menos aún lo es determinar qué es propiamente la singularidad de una escritura filosófica. Plantearse el modo o la manera como una filosofía ha sido comunicada es un buen ejercicio para descubrir las duras dimensiones de un problema filosófico fundamental: cómo puede ser comunicada la filosofía. Sostendremos que la *forma de la filosofía* tiene que ver con la *formación* que alguien propone a otros individuos para obtener un máximo posible y benéfico, la sabiduría. Así pues, debemos tener presente que una filosofía es comunicada por alguien a otras personas porque piensa que la *situación cognoscitiva* puede experimentar algo así como un incremento o mejora o del conocer. Entre la situación primera dada y aquella que se espera obtener cuando la filosofía comunicada sea recibida adecuadamente, existe un proceso de *formación* de aquello sin lo cual esta mediación restaría sin desarrollarse. Es evidente, también, que para comunicar una filosofía a un público se debe producir (*poiein*) una oralidad didáctica y/o unos escritos. Estos productos expresan,

ciertamente, alguna cosa peculiar de su autor; incluso algo de su tiempo, así como también, algo de las circunstancias concretas que posibilitan el esfuerzo cognoscitivo que quiere ser transmitido. La recepción de un “pensamiento” nos sitúa pues, necesariamente, ante una objetividad cultural que nos es externa; sus dimensiones poéticas e históricas ora son unas, ora son otras. Leer es, en primer término, enfrentarnos a lo ajeno. Nuestra curiosidad de lectores puede determinarse primordialmente por aquellos aspectos que hacen que toda escritura sea el producto de una subjetividad creadora de una persona determinada, hija de un tiempo o de una época y no de otra o fruto de unas circunstancias peculiares. Por cierto, la forma como se nos presenta puede ser *poiéticamente* platónica o cartesiana, porque es un producto expresivo de Platón o de Descartes o de quien sea y, también, es históricamente griega o moderna, *pero* estas dimensiones no son todo lo que se nos muestra, ni tan sólo la característica específica de la voluntad comunicativa que originó tales escritos “filosóficos”.

2. *Persecución y escritura*. En *Persecución y arte de escribir*, Leo Strauss (1952) nos muestra la manera como Alfarabí expuso por escrito su pensamiento. Sin entrar ahora en la discusión sobre el sentido global de su trayectoria (Lastra, 2000; Altini, 2000; Smith, 2009), Strauss nos ha enseñado a prestar atención a la extrema circunstancia en la que tal acto de escritura se lleva a cabo —una situación objetiva de persecución del librepensamiento— y la necesaria estrategia que debe ponerse en juego para conseguir su objetivo. Así nos presenta el acto de escritura, a su vez, con una particular estrategia de iluminar aquello que había sido reservado para la lectura silenciosa. Stanley Rosen, uno de sus más originales discípulos nos ha recordado cómo Strauss promovía la fascinación por la naturaleza esotérica de la escritura filosófica (1999:64-66). Utilizaba para ello el recurso de la comparación con la manzana de oro recubierta con una filigrana de plata (Proverbios 25-11). La filigrana externa de plata correspondería al valor externo del texto, destinado a la multitud no filosófica, mientras que la manzana de oro estaba reservada para los adeptos a la filosofía. De este modo, Strauss —mediante la recuperación de un olvidado arte de escribir— mostraba las pautas para acceder a tal interior. S. Rosen manifiesta que el interior de la manzana que Strauss evocaba era, finalmente, también de plata y no de oro (Ibáñez y Monserrat 2007:9-64). Dejemos ahora de lado su valoración de este interior en cada caso estudiado y fijémonos en la tarea misma de Strauss: ¿Descubrir el secreto de la hermética de los textos esotéricos, exponer al público aquello que movía a la reticencia, no es una *profanación* del texto? ¿O resulta ser, meramente, una acomodación a una época en la que el prejuicio imperante nos impone la publicidad de la verdad? ¿O debe, también, explicarse biográficamente? Renuncio aquí por el momento a aplicar los principios de lectura straussianos

a Strauss (Cfr. Monserrat, 2000), porque quisiera simplemente concentrarme en la lectura que Leo Strauss realiza de la escritura de Alfarabí. Para ello debemos partir de las siguientes premisas.

La situación de la filosofía en el mundo islámico resultaba precaria, cuando no decididamente peligrosa, por cuanto, la sospecha de incredulidad resultaba tanto más aguda cuanto más notable era la diferencia, desde el punto de vista de la sociología de la filosofía, entre el cristianismo por un lado y el islam y el judaísmo por otro. Mientras que la filosofía se convirtió en parte de la enseñanza necesaria para la intelección de la sagrada doctrina entendida como teología revelada, en el mundo islámico y judío la doctrina sagrada era primeramente interpretación de la ley divina (*fiqh* o *talmud*). En la medida que la ley divina ordenaba la sociedad, la filosofía quedaba al margen de ella porque su presencia resultaba sospechosa, ya que ponía en entredicho la columna vertebral de la ciudad, la ley. En correspondencia con su potencial peligrosidad disolvente, el ejercicio filosófico resultaba peligroso por sí mismo. La conclusión de Strauss es que, en una situación tal, el filósofo puede recurrir a una forma de escritura que lo ampare de la persecución y, a la vez, sea instrumento adecuado de comunicación filosófica ¿Cómo es posible tal prodigio?

Citemos el texto mismo de Strauss para seguir en este aspecto fielmente su argumentación. “Todos aquellos cuyo pensamiento no sigue las reglas de la *logica equina* o, en otras palabras, todos aquellos capaces de un pensamiento independiente y sincero, no pueden condescender a aceptar los puntos de vista patrocinados por el gobierno. La persecución no puede por ello prevenir el pensamiento independiente. No puede tampoco prevenir la expresión del pensamiento independiente” (1996:23-76). Se debe ser capaz de escribir y leer “entre líneas”. “La influencia de la persecución sobre la literatura consiste precisamente en que obliga a todos los escritores que sostienen puntos de vista heterodoxos a desarrollar una peculiar técnica de escritura” (1996:24-76-77). Y agrega, “Esta literatura no se dirige a todos los lectores, sino únicamente a los lectores fidedignos e inteligentes. Posee todas las ventajas de la comunicación privada sin compartir su mayor inconveniente que llega sólo a los conocidos del escritor. Posee todas las ventajas de la comunicación pública sin compartir su mayor inconveniente: la pena capital para el autor. Pero, ¿Cómo puede un hombre obrar el milagro de hablar en una publicación para la minoría y callar para la mayoría de sus lectores? El hecho que hace posible esta literatura puede expresarse mediante el axioma que los hombres irreflexivos son lectores descuidados y sólo los hombres pensativos son lectores cuidadosos” (1996:25-78). Y añade poco después: “Otro axioma, que es significativo, sin embargo, sólo mientras la persecución permanece en los límites del proceder legal, es que un escritor cuidadoso, de inteligencia normal, es más inteligente que el más inteligente censor” (25-6;79).

La revalorización de los recursos técnicos de tal escritura reticente, elusiva o esotérica, resulta ser la aportación más conocida de Strauss a la hermenéutica filosófica (Gadamer, 1975:633-634). Recordemos, por ejemplo, la significación latente en las repeticiones, los silencios significativos, las contradicciones relevantes. La cautela que se impone el escritor debe imponérsela, también, el intérprete para no suponer más de lo que se insinúa: tal método debe aplicarse tan sólo ante la seguridad de una aclaración más evidente de lo que, en las lecturas *historicistas*, no eran más que equivocaciones, deslices o síntomas de decadencia o senilidad. La *escritura* puede resultar, pues, el refugio de la comunicación filosófica velada en el tapiz textual donde se trenzan palabras que dibujan trampantojos. Pero, ¿Es tal situación de persecución una situación válida para toda época en la que se dé filosofía? Si atendemos a nuestra situación no parece que sean asimilables. Strauss reconoce esta obviedad y la atempera con la siguiente reflexión que puede, también, tener la virtud de descentrarnos del prejuicio según el cual por ser los últimos somos mejores que los anteriores, y de hacer de nuestra situación la norma general: “La actitud que la gente adopta hacia la libertad de discusión pública depende, decisivamente, de lo que piensa sobre la educación popular y sus límites” (1996:33-87). Según qué opinemos del valor redentor del alcance de la educación resulta, con ello, la posibilidad de formular la distinción entre dos tipos de escritura: la de aquellos que creen que la distancia que separa “los sabios” del “vulgo” es insalvable y la de aquellos que creen que puede ser modificada por el progreso de la educación popular. La literatura exotérica presupone que hay verdades básicas que no serían pronunciadas en público por ningún hombre decente porque podrían perjudicar a mucha gente que, habiendo resultado injuriada, propendería naturalmente a injuriar a su vez a quien pronuncia las verdades desagradables. Presupone, en otras palabras, que la libertad de investigación, y de publicación de todos los resultados de la investigación, no está garantizada como un hecho básico. Esta literatura se relaciona esencialmente con una sociedad que no es liberal de modo que puede suscitarse la cuestión del uso que tendría en una sociedad verdaderamente liberal. Strauss continúa aceptando resolver tal cuestión, pero la “sencillez” de su respuesta no deja de sorprendernos. Se remite al pasaje conocido del *Banquete* de Platón cuando Alcibíades compara a Sócrates, y a sus discursos, con ciertas esculturas verdaderamente feas en su exterior, pero que contienen en su interior las más hermosas imágenes de las cosas divinas. Para Strauss, las obras de los grandes escritores del pasado son muy hermosas, incluso, desde fuera. Y, sin embargo, su belleza visible es de una fealdad transparente, comparada con la belleza de aquellos tesoros escondidos que se revelan a sí mismos sólo después de una ardua, nunca sencilla y siempre agradable labor. “Este trabajo siempre difícil,

aunque siempre agradable —dice Strauss— es, según creo, lo que los filósofos tienen en su mente cuando recomiendan la educación. Sienten que la educación es la única respuesta a la siempre inquietante cuestión, a la cuestión política por excelencia, de cómo reconciliar el orden que no sea opresión con la libertad que no sea licencia” (1996:37-92).

La “facilidad” de la respuesta straussiana no lo es tal si advertimos cómo para responder de “nuestra” sociedad liberal acude al recurso de Platón, y si advertimos, además, la ironía que se encierra en la aún más concreta referencia a Alcibíades. La franqueza o preclaridad (*outspoken*) de Alcibíades y Atenas debe meditararse atendiendo, primero, a la realidad trágica de su destino triplemente traidor (Romilly, 1995) que acompaña a la derrota de Atenas y, en segundo lugar, atendiendo al siguiente comentario de Antonio Lastra: “Strauss ha esbozado una ética de la literatura al advertir que la dificultad que existe para entender a los clásicos proviene de la exposición del lector contemporáneo a la “literatura brutal y sentimental de las últimas cinco generaciones”. “Necesitamos una segunda educación para acostumbrar nuestra mirada a la noble reserva y la tranquila grandeza de los clásicos”. Esta ética de la literatura es eminentemente idealista y consiste “en la preferencia por recordar lo bueno antes que lo malo” (Lastra, 2000:151-152. *Cfr.* Sales, 1996:110-122). Carlo Altini comenta la respuesta straussiana notando cómo el problema del esoterismo y de la escritura reticente no corresponde tan sólo a las sociedades tiránicas y totalitarias en las cuales no está garantizado el derecho a la libertad de investigación y a la difusión pública de sus resultados, sino que es característica también de las sociedades liberales, sobre todo como respuesta al *conformismo* (Altini, 1998:277). Los destinatarios de las obras filosóficas esotéricas pueden seguir siendo, no los filósofos ni los no filósofos, sino los jóvenes potenciales filósofos que deben ser guiados hacia la verdad a través de opiniones populares. El texto es un acto de amor del filósofo hacia los cachorros de su propia especie. Añadiríamos, aun, a la ética de la literatura straussiana y a la utilidad del esoterismo contra el conformismo, su necesidad en un orden que parece cada vez estar más sometido a la expresión “políticamente correcta”.

3. *La naturaleza de la escritura filosófica platónica* sometida a una incesante discusión oceánica y mareante. A la manera platónica, del mareo sólo podremos librarnos si logramos fijar nuestra mirada en ciertos puntos fijos (*Carta VII, 324b-326b*).² Procurémoslo atendiendo a aquellos datos elementales

² Citamos las obras clásicas como es habitual en los estudios críticos, lo que facilita su localización en cualquier edición o traducción. Las obras de Platón según la referencia habitual a la paginación de Stephanus (página, columna, línea). Aristóteles indicando el título, la página, la columna y las líneas. Para los fragmentos de Aristóteles la cita según la ordenación de Ross. Las obras de Jenofonte con el título, libro, capítulo y párrafo. La obra de Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres*) se

que han quedado sepultados entre los escombros de todos los modelos de interpretación que han procurado facilitar una hermenéutica de la hermética platónica. Nos concentraremos en: a) los testimonios de la recepción de los diálogos y sus posibles funciones; b) la relativa originalidad de la forma dialogal; para concluir con c) las premisas interpretativas que permitan un acceso válido a la escritura platónica. Con ello insinuaremos algo del motivo por el cual no es cierto que la filosofía occidental haya consistido en una serie de notas a pie de página de Platón, sino que, en fórmula del profesor Francisco J. González —que invierte certeramente la de Alfred North Whitehead— Platón ha sido nota a pie de página de toda la filosofía occidental (1999:134. *Cfr.* 1998). Atendamos, pues, a aquella parte de la empresa platónica que se fija en la escritura.

a) *Los testimonios de la recepción de los diálogos y sus posibles funciones.* Diógenes Laercio (III:37) nos explica que los diálogos se leían en voz alta en el recinto de los escolares y de los amigos, para lo cual eran publicados. Luego se divulgaban fuera de la escuela y se dirigían a lectores griegos, en general, quienes se sentían estimulados “protrépticamente” hacia la filosofía mediante exhortaciones. Dicearco, discípulo de Aristóteles, escribe que “con la redacción de sus diálogos literarios”, Platón ha impulsado “innumerables personas hacia la filosofía”; y también que “Platón, que tenía una gran influencia gracias a su actividad literaria, animó con sus libros a muchos de los ausentes, que no podían frecuentar su escuela, a no preocuparse de la opinión de los charlatanes” (III:37). Diógenes Laercio nos proporciona también el testimonio de Temistio, cuando nos explica que unos lectores, después de leer algunos diálogos (*Gorgias*, *República*) decidieron ir a Atenas, a la Academia, con Platón, para dedicar su vida a la filosofía (III:37). Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates* (I:4-1), sostiene que los diálogos socráticos tendrían tan sólo un efecto protréptico, sin enseñar la virtud o la justicia de manera sistemática ponen a quien entra en contacto con Sócrates por la senda de conseguirlos (Gaiser, 1959-1984).

Podemos pensar fácilmente que los tipos de personajes que ocupan la escena de los diálogos se correspondan con los diversos tipos de destinatarios. En los diálogos que tienen una forma más sencilla, Sócrates aparece discutiendo aquí y allá con sofistas o conciudadanos y plantea problemas que podemos llamar educativos. Podemos pensar que Platón se dirige de manera amplia a auditorios interesados en la educación y en la formación de la juventud ateniense y quiera plantearles una propuesta de *paideia* filosófica

cita indicando el libro y el capítulo. Las obras de Descartes las citaremos según la paginación de la edición Adam & Tannery (AT, volumen, página) y, si es el caso, refiriéndonos al número del párrafo. Todas las traducciones son nuestras.

que se encontraría en la Academia. Los diálogos que presentan escenas entre amigos menos interesados en la filosofía que en la política (*República, Leyes*) se dirigen probablemente a un público más general. Otros diálogos tienen como interlocutores a gente de estudio y a sus colaboradores (*Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Filebo*) y en esta serie podría percibirse algo de la atmósfera de las discusiones internas de la Academia. Podríamos también atribuir al diálogo platónico las funciones con las que se caracteriza el discurso filosófico en el mismo texto platónico. Destaquemos, a modo de ilustración, en primer lugar, la función de *purificación (katharsis)* necesaria para producir el vacío cognoscitivo necesario para iniciar la empresa de investigación filosófica mediante la purga de las opiniones erróneas que lastran como exceso o sobrante la posibilidad de ejercitarnos inmediatamente como cognoscentes (*Cratilo* 495ab, *Fedón* 69d, *Resp.* VI 500e-501b, *Fedro* 243d, etc.). En segundo lugar, la función de *encantamiento (epaidein)* que calma, sosiega, serena el ánimo de los temores o miedos del hombre (*Critón* final 54a, *Cármides* 155-157 y 175e-176b, *Menón* 80a, 80b y 79e, *Fedón* 77d-78a y 114cd, *Rep.* X 608, *Teeteto* 149c y 157cd, *Banquete*, Sócrates como flautista, *Leyes* X 903b).

Ante estos testimonios debemos reconocer un sentido exhortativo y protréptico a los diálogos platónicos y una posible función purificadora y encantadora. Pero, para comentarlos adecuadamente podríamos recordar que para modelos filosóficos sistemáticos, como pueden ser los de Tomás de Aquino o Hegel, el procedimiento de Platón de enseñar filosofía es poco exacto porque es demasiado literario y representativo. Si pensamos en las dificultades de sonsacar una doctrina o unas teorías de los diálogos platónicos, tenemos la tentación de darles la razón. Pero, pensándolo mejor, uno se da cuenta que tanto Tomás como Hegel viven en situaciones muy determinadas en las que el sentido del magisterio y de la escritura a adoptar están ya muy definidos. El comentario y la cuestión en la universidad medieval, o la lección y el sistema en la universidad alemana del diecinueve son formas de expresión escrita consolidadas. Sólo ingenuamente podemos pensar que la Academia era también una institución tradicional con oyentes predeterminados. Remedando o no la comunidad pitagórica, rivalizando con Isócrates y su escuela, la Academia fue —como institución donde se reunía una cofradía que se reconocía a sí misma como tal— parte de la enseñanza platónica tanto o más importante que los diálogos. Los escritos platónicos quieren promover la vida filosófica antes, o a la vez, que la transmisión del saber. Pero no estaba nada claro que la forma de conseguir tal objetivo fuera *el diálogo platónico*, sobre todo porque, como todo el mundo sabe, antes de Platón tal diálogo *filosófico* no existía (Sales, 1992:23-42).³

³ Según S. Rosen, Leo Strauss pretendía esconder la audacia de la escritura filosófica, en general, y de los diálogos platónicos, en particular, con la generalización de la tesis local que la aristocracia

b) *La relativa originalidad de la forma dialógica.* Platón no fue el inventor de los *sokratikoi logoi*: Aristóteles en su *Poética* (1447b11) nos habla de un género reconocido como tal y en un fragmento del diálogo perdido *Sobre los poetas* (Cfr. 3 Ross) atribuye a Alexamenos de Teos como el origen de tal género. Es de sobra conocido que un buen número de amigos o de seguidores de Sócrates celebraron su memoria en forma literaria después de su muerte, pero, con la excepción de Platón y de Jenofonte, ninguno de tales textos de Antístenes, Esquines, Fedón y Euclides ha sobrevivido (Gianantoni, 1990). Con todo, debe reconocerse que Platón tomó el género del diálogo socrático que era practicado por otros autores socráticos de su misma generación y convirtió este género popular en una forma de arte superior que rivalizó con las obras del drama ático y en ello reside su grandeza. Como resultado de esta elección formal, que consigue que Platón mismo nunca aparezca como tal en sus escenas (salvo en las referencias a que estuvo presente en el juicio contra Sócrates y ausente con ocasión de su muerte) su pensamiento se nos presenta de un modo asaz diferente de lo que significa la comunicación filosófica mediante la forma del “tratado”. Charles Kahn, que ha procurado estar tan atento a la forma literaria como al fondo filosófico, ha escrito que no hay escritor más complejo, ni hay tampoco otro filósofo cuya obra demande tantos niveles de interpretación (1996:XIII). No es ésta la ocasión para demostrarlo, pero puede sernos útil recordar aquellos principios que debe orientar la interpretación del texto platónico. El diálogo platónico es una forma de exposición, en el sentido de poner de manifiesto y hacerse vulnerable, de la investigación filosófica. Aventura que es posible porque la filosofía está radicada en la vida humana como algo más que una doctrina. La doctrina no presenta ninguna ventaja en exponerse únicamente como tal sin atender ni teorizar sobre la situación que la posibilita y sobre las exigencias que comporta. No es, definitivamente, ni más clara ni menos vulnerable que el diálogo porque, en definitiva, la investigación filosófica no tiene nunca. Únicamente, un sentido doctrinal que pueda añadirse como un incremento a una situación de neutralidad epistemológica. El diálogo platónico consigue, además, ser un coraje respecto a los fuertes y una ternura respecto a los débiles mediante la alusión y la exhortación (Sales, 1992:42).

c) *Premisas interpretativas que permiten un acceso válido a la escritura platónica.* 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. Los diálogos

rural es el mejor régimen accesible para la Grecia clásica, en la tesis universal del conservadorismo aristocrático (1992:174).

están entreverados de seriedad y de jocosidad, de comedia y de tragedia, aspectos igualmente importantes. El caso es que 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. Los diálogos no son la expresión a-problemática de la doctrina o del sistema platónico. Para no caer en lo que Charles Kahn ha llamado, en fórmula feliz, “la falacia de la transparencia” (1996:XIV), 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 platónico. De poco sirven las remisiones a otros diálogos si no se tiene en cuenta que el *corpus platonicum* no conforma a-problemáticamente una unidad orgánica: el contexto dialógico particular de cada texto es indispensable para entender cualquier sentencia. En cambio, cada diálogo es una unidad indisoluble 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 se 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 de que Platón no haya dicho nada en vano. Debe distinguirse la ironía intra-dialogal entre los personajes frente a la ironía platónica que es la que Platón procura disponiendo como lo hace la escena, los personajes, los argumentos, etc. A modo de síntesis: un diálogo platónico es una fenomenología dramática que a partir de la descripción de unos personajes, un argumento discursivo y de 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 quede completo el acto comunicativo que el diálogo pretende. 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 que el prefacio del *Teeteto* —que según parece redactó de nuevo— ocupaba exactamente el mismo número de líneas que el anterior (Monserrat, 2003). 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 participar con su escritura en la configuración de un mundo de lectores esforzándose en encontrar aquellas palabras que —desprendidas de un alma y depositadas entre las cosas— produzcan, por su sola disposición, como un cosquilleo que rapte el alma del lector y permita que ella misma transite por sendas originales. Y Platón lo consigue empeñando seriamente el arte de escribir en

la labor de construcción de un texto que reclame incesantemente la meditación sobre el mismo (Bosch-Veciana y Monserrat-Molas, 2007).

4. *La escritura meditativa.* Con sus escritos, Descartes nos invita a *meditar*. Meditar significa la forma de pensar propia del pensamiento metafísico (Vicens, 1991). Los autores metafísicos quieren provocar en el lector el interés por la metafísica; el interés, claro está, por su metafísica. Descartes no se excluye de esta norma, pero su solicitud posee algo de peculiar: no nos pide simplemente que conozcamos y aceptemos su metafísica, si no que aprendamos a construir la nuestra, pues quiere que hagamos metafísica, meditando, y tal intención pretende lograrla con una especial forma de escritura.

La propuesta cartesiana nos ofrece su camino personal hacia la ciencia como un ejemplo que muchos podrían imitar. A Descartes no le interesa tanto que compartamos con él sus conclusiones como que imitemos la experiencia personal que le ha permitido conseguirlas. Quiere que meditemos con él, como él, pero que meditemos por nosotros mismos, como personas adultas que no necesitan ya de las indicaciones del maestro. Si bien Descartes recibió como forma el género autobiográfico —como relato del camino particular de un yo en la vida— estaba, también, convencido de la *verdad* de su filosofía y la quiso ofrecer a todo el mundo como un saber verdadero. René Descartes quería encontrar en el público una alianza entre el buen sentido y el estudio que no encontró, en realidad, pero que siempre consideró posible. No es cierta la exégesis maritainiana sobre que Descartes se pensara como un ángel entre hombres (Maritain, 1925); pero sí, como quiere Gouhier, como un hombre entre niños (1962). Descartes no aceptaría la objeción según la cual si nos guiamos por sus indicaciones estamos obligados a seguir sus pasos y a llegar a las mismas posiciones que él ¿Dónde residiría, pues, la libertad del lector? La meditación que Descartes pretende que emprendamos, se inicia con la exigencia que cada cual destruya, mediante todas las dudas que concebir pueda, todas las opiniones que se hayan depositado en el espíritu. Quien medita sólo deberá asentir a las afirmaciones que resistan los argumentos de la duda y se ofrezcan, así, como evidentes. La duda es la garantía de que la meditación será personal y sincera. Descartes *narra* aquello que realiza en la investigación metafísica pensando que nos muestra aquello que realizará todo hombre que secunde la misma peripecia intelectual. En el reto de meditar a partir de la máxima sinceridad con uno mismo, sólo debemos comprometer nuestra buena fe, el propósito de pensar como pensamos los hombres. El estatuto de la meditación procura, de otro modo, ofrecer el camino personal de descubrimiento de una argumentación convincente.

Descartes repite en momentos significativos que ofrece metafísica a quienes “quieran meditar conmigo seriamente”, según encontramos en sus *Meditaciones*

Metafísicas (Praef., AT VII 9).⁴ Dice también que las *Meditaciones* las “escribe tan sólo para aquellos que quieran tomarse la molestia de meditar conmigo seriamente y considerar las cosas con atención” (Segundas Respuestas, AT IX 123).⁵ La demanda cartesiana de meditar con él seriamente tiene el carácter de una oferta o reto confiado a la cual se debe responder desde un compromiso personal que suponga algo más que una lectura o estudio de lo escrito. Del mismo modo, la breve metafísica del *Discurso del método* será íntimamente compartida por aquellos que sean capaces “no tan solo de leer sino también de meditar con orden las mismas cosas que digo haber meditado, deteniéndome largo rato en cada punto para ver si he fallado o no” (Carta a *** Shilon, finales de mayo de 1637, AT I 354).⁶

La meditación ofrecida mediante la escritura reclama del lector la meditación seria y atenta que acompañe el rigor de la lectura para situarla en perfecta sintonía con la forma como Descartes consigue el saber metafísico. Cuando Descartes lo *comunica* nos hace conocer sus “meditaciones”, y cuando *escribe* su “metafísica” escoge la forma literaria de las “meditaciones” (Vicens, 1991:27).⁷ La meditación aparece como un consejo de lectura y como forma de exposición, porque es la forma como el pensamiento llega a establecer y enraizar en el espíritu los principios de la metafísica.

René Descartes escoge una posible estrategia comunicativa mediante un largo trabajo sobre distintas posibilidades que se le ofrecen. Para hacer filosofía, su medio sociocultural ofrecía a Descartes la *disputatio* o la *quaestio* y él se ejerció escolarmente en ellas (Baillet, 1691:II, 483-484). Descartes piensa que los antiguos geómetras escribieron “sintéticamente” porque reservaban el análisis como un “secreto importante”. El saber cartesiano no quiere ofrecerse como un “resultado” entre otros; es por ello que no utiliza ni la *quaestio* ni la *disputatio* de los filósofos, ni “teoremas” y “problemas” como los geómetras, sino que “escribe meditaciones” generosamente, “porque nada nos pertenece verdaderamente”, según afirma en su artículo *Les passions*

⁴ *Meditationes*, Praef., AT VII 9: “nisi tantum iis qui serio mecum meditari”.

⁵ Seg. R., AT IX 123: “ie n’ay écrit que pour ceux qui se voudront donner la peine de mediter avec moy serieusement et considerer les choses avec attention.” [=AT VII 157: “ nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt”].

⁶ A *** (Shilon), finales de mayo de 1637, AT I 354: “non pas seulement de lire, mais aussi de mediter par ordre les mesmes choses que i’ay dit avoir meditées, en s’arrestant assez long-temps sur chaque point, pour voir si i’ay failly ou non”.

⁷ *Discurso del Método* IV, AT VI 31: “Je ne sçay si ie doy vous entretenir des premieres meditations que i’y ay faites; car elles sont si Metaphysiques et si peu communes, qu’elles ne seront peuestre pas au goust de tout le monde” [“no sé si debo hablarlos de las primeras meditaciones que hice, porque son tan metafísicas y tan poco comunes que no serán del gusto de todo el mundo”]; Seg. R., AT IX 123 ya citado en la nota 4. Es cuanto menos curioso que la reflexión sobre la escritura y los lectores del final de las respuestas a las segundas objeciones (AT VII 157-159) no figure en las primeras ediciones de la traducción francesa.

de l'âme (153). Haciéndolo se ciñe a un público, excluyendo aquellos que “se preparan más a la búsqueda de las razones que destruyen la verdad que a las consideraciones de las razones que la producen” (*ibid.*). Descartes rechaza la manera de hacer filosofía que se le ofrece porque ve “una manera equivocada de investigar y poner de manifiesto la verdad” (*ibid.*). Debe oponerse a la manera recibida de tratar sobre las cosas que quiere tratar, porque quiere separarse de la habladuría que rodea aquello sobre lo que él ha conquistado el derecho a expresarse con seguridad. En este punto, la frontera escolasticismo-antiescolasticismo, más o menos encubierta por la frontera medieval-moderna, es fundamentalmente perturbadora. De hecho, nada coherente como “antiescolasticismo” ofreció a Descartes unas formas de expresión filosófica reconocidas y estables, sino que se encuentra en la tesitura de construir una forma nueva de expresión para lograr formar al lector mediante una operación. La operación que la escritura cartesiana reclama para posibilitar la comunicación filosófica es la necesaria meditación del lector que re-sigue el particular itinerario del filósofo. Esto pasa a menudo inadvertido: meditar es abrir, en el espíritu, el ámbito de claridad donde las razones ordenadas resultan demostrativas. La escritura permite acompañar al lector por el camino que conduce a la apertura de tal ámbito de claridad. Una filosofía primera se comunica a aquellos “que querrán tomarse la molestia de meditar conmigo seriamente y considerar las cosas con atención”, según sostiene Descartes en sus *Meditationes* (AT IX 123). Los “meditativos” no son una contingencia o curiosidad poética o histórica a clasificar como “cartesianos” o “modernos”. Lo mismo podríamos decir de los “platónicos” si no fuera que todos estos calificativos no tuvieran un marcado cariz peyorativo.

Del mismo modo que el diálogo platónico, la escritura cartesiana es una invitación. Sólo se abre tras una tarea seria y atenta, supone una audacia precavida y de ella tampoco puede decirse con toda propiedad que fuese un invento cartesiano sino, mejor, una variación significativa y excelente de una forma popular. Se ha notado repetidamente la educación de Descartes en el colegio jesuita de *La Flèche* como fuente de conocimiento de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Los estudios cartesianos han aportado, incluso, el eslabón entre tales ejercicios y el joven Descartes: el manual de meditaciones que la *Ratio studiorum* jesuita prescribía y que publicó en 1608 el padre François Veron, por entonces profesor del joven Descartes (Thomson, 1962:64). El manual en cuestión se titulaba *Manuale sodalitatis beatae Mariae Virginis in domibus et gymnasiis societatis Iesu toto Christiano orbe institutae, miraculis dicta sodalitate illustratum* y la descripción que Veron hace de la meditación parece constituir el intermediario entre la meditación religiosa ignaciana y la meditación filosófica cartesiana. Copiamos la cita del *Manuale* para prestar atención a la referencia a la escritura: meditar lo

que se escribe quiere decir “escribir aquello que se presenta al espíritu no inmediatamente sino después de una consideración atenta y prolongada”; la meditación sobre un texto, añade, consiste en “leer, releer, remarcar su artificio, sus figuras y periodos” (Thomson, 1962:64).

Recordemos ahora que hemos trabajado desde la premisa de investigación de no admitir una separación entre la forma históricamente contingente y el fondo intemporal de los escritos. Descartes, reclamando con su escritura seriedad y atención, también procuraría con la forma de su escritura la formación de un mundo de lectores: confiado al común sentido común, el lector *común* se sobrepone al lector profesional (Lastra, 2000b:17) siempre que lea atenta y seriamente.

5. *Consideraciones finales.* En carta a Clerselier del 12 de enero de 1646, que sirve de réplica a una selección de las principales instancias que Gassendi publicó contra las respuestas de Descartes a sus objeciones —las quintas en la edición de las *Meditaciones*— Descartes escribe en el contexto de la discusión de la regla de la verdad: “aunque los ignorantes actúen bien siguiendo los juicios de los más capaces sobre las cosas difíciles de conocer es necesario, no obstante, que sea su propia percepción la que les enseñe que son ignorantes, y que aquellos de quienes quieren seguir los juicios puede que no lo sean tanto, pues de otro modo harían mal en seguirlos, y actuarían más como autómatas o bestias que como hombres” (AT IX 208).⁸ Desde el reconocimiento de nuestra ignorancia —o sea, que todo tenemos que aprenderlo— el “tiempo contra el tiempo” que es la meditación puede, como toda forma, repetirse como *formación*. Formación que va dirigida a “servirse lo mejor posible del espíritu para conocer aquello que debemos hacer o no hacer en todas las ocurrencias de la vida” (A Elisabeth, 4.8.1645, AT IV 265).⁹ La abstención, que es la duda, y la orientación que resulta de la fundamentación y limitación de unos saberes humanos posibles incluye, en la medida que es filosofía comunicada, la eficacia de sus posibles recepciones.

Sea, pues, como el diálogo platónico o como la meditación cartesiana, o en cada caso o variación, todas estas consideraciones tienen sentido si puede existir algo así como una “comunidad” filosófica e, incluso, para el noble ideal de una democracia, pues todo ello reclama que no nos comportemos ni como bestias ni como autómatas y que asumamos nuestra capacidad de comprensión desde la

⁸ AT IX 208: “Encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables, touchant les choses difficiles à connoitre, il faut neantmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu’ils sont ignorans, et que ceux dont ils veulent suivre les iugemens ne le sont peut-estre pas tant, autrement ils seroient mal de les suivre, et ils agiroient plutost en automates, ou en bestes, qu’en hommes”.

⁹ A Elisabeth, 4.8.1645 (AT IV 265), retomando las máximas de la moral provisional del *Discurso del método* en una carta que es un comentario al *De vita beata* de Séneca: “qu’il tasche tousiours de se servir, le mieux qu’il luy est possible, de son esprit, pour connoistre ce qu’il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie”.

condición de ser humano racional e ignorante como simple ciudadano y elector. La primitiva democracia americana, observada por Alexis de Tocqueville, tenía su “gloria” en la iniciación de todos sus ciudadanos en la cultura universal a través del espíritu de igualdad mantenido por las sanas costumbres de la discusión pública. La confianza en la discusión pública de los problemas reales de una sociedad como fuente de vitalidad política es una dimensión a explotar y a rescatar, aun siendo conscientes de la real magnitud de su eficacia y del reiterado fracaso de su universalización banal. Reflexionar sobre la comunicación filosófica, incluso en su forma escrita, puede proporcionarnos alguna aclaración sobre ello pues, precisamente, la filosofía puede y debe colaborar en la definición crítica de los conceptos sobre los que discuten y con los que discuten los ciudadanos de una democracia.

*Universitat de Barcelona**
Facultat de Filosofia
Grup de Recerca “EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat”
Carrer Montalegre, 6, E-08001 Barcelona (Espanya)
jmonserrat@ub.edu

BIBLIOGRAFÍA

- Altini, Carlo. *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*. Bologna: il Mulino, 2000.
- “Ermeneutica e storia della filosofia in Leo Strauss”, en *Ricerche di filosofia. Insegnamento, contemporaneità, tradizione*. L. Handjaras, A. Marinotti, C. D’Amat. Firenze: Alfani, 1998.
- Baillet, *Vie de M. Descartes*, 1691, vol. II, 483-484 [consulta en línea, Biblioteca Nacional de Francia, <http://gallica.bnf.fr>].
- Bosch-Veciana, Antoni; Monserrat-Molas, Josep. *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato’s Dialogues*, vol. I. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 2007.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método. (Fundamentos de una hermenéutica filosófica)*. Salamanca: Sígueme, 1977. [*Warheit und Methode*, Tübingen, 1975 (4a. ed.)].
- Gaiser, Konrad. *Platone come scrittore filosofico (Saggi sull’ermeneutica dei dialoghi platonici)*. Napoli: Bibliopolis, 1984.
- *Protrepitk und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, 1959.
- Giannantoni, Gabriele. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- González, Francisco J. “A la caça de Plató. Una alternativa a les interpretacions tradicionals”, en *Comprendre* (1999)2:127-140.
- *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston (Ill.): Northwestern UP, 1998.
- Gouhier, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962 (2ª ed. 1969).

- Ibáñez-Puig, X.; Monserrat-Molas, J. “Sentit de l’obra de Stanley Rosen: L’evanescència de l’ordinari”, en Rosen 2007:9-64.
- Kahn, Charles. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge UP, 1996.
- Lastra, Antonio. *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Res Publica, 2000[a].
- “El carácter literario del puritanismo inglés”, en *Caracteres literarios*, III, 4, 2000[b]:5-21.
- Maritain, Jacques. *Trois reformateurs: Luter, Descartes, Rousseau*. París, 1925.
- Monserrat-Molas, Josep. “La mesure comme principe constitutif du Politique de Platon”, en *Revue de Philosophie Ancienne* (2003):21;1:7-24.
- *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d’Ed., 2002.
- “Introducción”, en Leo Strauss. *La ciutat i l’home*. Barcelona: Barcelonesa d’Ed., 2000:7-21.
- Romilly, Jacqueline de. *Alcibiade*. París: Fallois, 1995.
- Rosen, Stanley. *Hermenèutica com a política*. Barcelona: Barcelonesa, 1992.
- “The Golden Apple”, en *Metaphysics in ordinary Language*. New Haven and London: Yale UP 1999:62-80; especialmente, 64-66.
- *Filosofia fundadora. Estudis per a una metafísica del present*. Barcelona: Pòrtic-Barcelonesa d’Ed., 2007.
- Sales, Jordi. *Estudis sobre l’ensenyament platònic. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- *A la flama del vi. El convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona: Barcelonesa d’Ed., 1996.
- Smith, Steven B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*. The Free Press, 1952 (reed. University of Chicago Press, 1988). Trad. de la introducción y del capítulo primero de Antonio Lastra, en Leo Strauss. *Persecución y arte de escribir, y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Novatores, 1996.
- Thomson, A. “Ignace de Loyola et Descartes”, en *Archives de Philosophie*, 35 (1972):61-85.
- Tocqueville, A. de. *De la démocratie en Amérique*, vol. I. 1835, vol. II. 1840.
http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie
- Vicens, J. A. *Meditació i metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*. Barcelona: Anthropos, 1991.