

La Doctrina no escrita de Platón

según H. J. KRÄMER

Un informe sobre el estado de la investigación

A la memoria de Wolfgang Schadewaldt

DAVID SOBREVILLA



Sumario

Introducción ..

- I. Los planteamientos de H. J. Krämer sobre la doctrina no escrita de Platón.
 1. *Areté en Platón y Aristóteles*
 2. Desarrollos posteriores
 - 1) Libros
 - 2) Artículos
- II. La discusión sobre la reconstrucción de H. J. Krämer de la doctrina no escrita de Platón.
 1. La discusión filológica.
 2. La discusión de la tradición hermenéutica platónica.
 3. La discusión filosófica.

Consideración final.

Bibliografía.

(1) La redacción final de este trabajo fue posibilitada por una beca de la Fundación Alexander von Humboldt. Agradecemos al Prof. H. J. Krämer la ayuda bibliográfica que nos facilitó para escribirlo. Desconocemos la publicación de este artículo en *logos* (México: No. 30, 1982; pp. 11-47) por sus numerosas erratas y por sus cambios inconsultos de estilo.

INTRODUCCION

En 1959 publicó Hans-Joachim Krämer (2) su tesis doctoral *Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg: Carl Winter, 1959; 600 p.), trabajo que toma como punto de partida el estado de la cuestión sobre la doctrina no escrita de Platón en sus relaciones con la filosofía aristotélica. El propósito de Krämer era indagar por el concepto platónico de ἀρετή y su fundamentación ontológica y por la influencia de este concepto sobre la ética de Estagrita. La indagación obtuvo resultados positivos y además condujo al autor a comprobar que la idea platónica de ἀρετή de los primeros diálogos y de los tardíos, posee las mismas estructuras morfológicas y apunta a un fundamento esotérico común: la conferencia de Platón sobre el bien de la cual se hablaba en la Antigüedad, que según Krämer no habría sido pronunciada una sola vez por su autor ni únicamente en su vejez, sino por el contrario muchas veces representando en verdad el contenido de su actividad docente.

El libro de Krämer ha tenido una enorme repercusión dentro y fuera de la República Federal de Alemania, ha suscitado críticas variadas y también un apoyo entusiasta. El hecho de que el autor haya publicado poco después otros dos libros, sobre la historia de la Academia entre Platón y Plotino y sobre platonismo y filosofía helenística, y numerosos artículos en los cuales ha defendido y ampliado sus puntos de vista, no ha hecho más que acrecentar la importancia de sus trabajos. Sorprendentemente en España y América Latina parece ignorarse hasta hoy en día los resultados de la inmensa e intensa labor de Krämer.

En este informe de investigación quisieramos presentar (I) los planteamientos de Hans-Joachim Krämer sobre la doctrina no escrita de Platón en su libro (1) *Arete bei Platon und Aristoteles* y (2) sus desarrollos posteriores; y luego (II) la discusión (1) filológica, (2) sobre la tradición hermenéutica platónica y (3) filosófica en relación a esta reconstrucción. Por último realizamos una consideración final.

(2) Hans-Joachim Krämer estudió filología clásica en la Universidad de Tubinga bajo la dirección de Wolfgang Schadewaldt. Actualmente es Profesor de la misma Universidad. Además de trabajos filológicos ha escrito otros filosóficos —sobre ética y para una fundamentación de las ciencias del espíritu—, que firma solo como Hans Krämer. Un nuevo libro suyo sobre Platón ha sido publicado hace poco en Italia: *Platone e i fondamenti della metafisica*. Introd. y trad. de G. Reale. Milán: Vita e Pensiero, 1982; 472 p.

LOS PLANTEAMIENTOS DE H. J. KRÄMER SOBRE LA DOCTRINA NO ESCRITA DE PLATÓN

Areté en Platón y Aristóteles

Según Krämer hasta el siglo XVIII se habría buscado interpretar la filosofía platónica como un todo orgánico, considerándose a los diálogos como una parte de éste y a la doctrina esotérica —como la denomina Aristóteles— como a la otra. Habría sido un resultado funesto del siglo XIX el haber dejado de lado la cuestión de la unidad y coherencia de la obra de Platón y el rol que dentro de ella jugaba la doctrina no escrita. Los responsables habrían sido F. Schleiermacher que en su Prefacio a su traducción de los escritos platónicos (1804) destacó la importancia de la forma dialógica de los mismos, y Karl Friedrich Hermann que introdujo la idea de la evolución de la filosofía platónica. Posteriormente se habría atendido casi de manera exclusiva a los diálogos, postergándose la importancia de la doctrina no escrita. No obstante, ésta no habría caído totalmente en el olvido: León Robin (1908), W. Jaeger (1912), J. Stenzel (1917) y en nuestros días P. Wilpert, W. D. Ross, C. de Vogel y Ph. Merlan habrían rescatado su realidad y trascendencia.

La "Escuela de Tubinga" ha puesto de relieve los aspectos exilógicos de la filosofía oral platónica y ha intentado una reconstrucción amplia y detallada del sistema del fundador de la Academia. Esta escuela está formada principalmente por dos alumnos de Wolfgang Schadewaldt: Hans-Joachim Krämer y Konrad Gaiser. Otros miembros prominentes son H. Happ y Th. A. Szlezák. Fundamental ha sido sobre todo el libro de Krämer *Areté en Platón y Aristóteles* (1959), presentado como tesis doctoral dos años antes.

En la Introducción de este libro escribe Krämer:

"En el centro de los diálogos se encuentra el concepto de areté. A través suyo se organizan en un todo los distintos motivos de los escritos: antropología, paideia y polis, pero también la doctrina de las ideas (doctrina del areté-eidos). En consecuencia, si hay que poner en conexión estrecha los escritos platónicos con las doctrinas orales, se requiere determinar la relación de la problemática de la areté de los diálogos con la filosofía esotérica de Platón —lo cual explica el peculiar planteamiento del tema de esta investigación... Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el logro de Platón estriba ante todo en haber proba-

do la copertencia entre el *δν* y el *ἀγαθόν*. Por lo tanto, es probable que la diferencia entre lo exotérico y lo esotérico dependa en forma directa de una tal interrogación histórica procedente de Platón mismo.

Nuestra exposición ensaya en consecuencia poner en relación los escritos exotéricos de Platón con los *ἄγραφα δόγματα* a fin de hacer así un avance según contenido y método —y al hilo de un tema especial pero representativo— hacia un prospecto total del filosofar platónico. Importa tanto la obra dialógica como la filosofía misma y la relación entre ambas. Pero más allá de la contribución que el concepto de aréte pueda prestar para realizar un esclarecimiento histórico en el marco de estas tres preguntas, este concepto posee una tal importancia filosófica que introduce de inmediato al proyecto de una ontología universal y representa paradigmáticamente el modo general de ser de todo el ente. La interpretación en sentido estrecho apunta a iluminar estas conexiones. Trata de investigar la concepción ontológica de Platón a partir del concepto de valor, de la aréte, y además de comprender en sus lineamientos el problema histórico de Platón mismo la relación entre el *ἀγαθόν* y el *δν*— y de reconstruirlo en sus resultados”.

(p. 37)

Krämer no acepta en su libro la tripartición tradicional de los diálogos en tempranos, medios y tardíos, optando más bien por la bipartición en diálogos tempranos —con temas ético-políticos— y tardíos— en los que la preocupación dominante sería la diairético-dialéctica. La censura entre ambos grupos estaría marcada por *El Político*, en el que el contenido de los diálogos es tematizado por escrito.

La primera parte del libro examina la idea de orden en algunos diálogos tempranos (*La República I*, *Georgias*, *La República II-X*). El análisis muestra que para Platón la *ἀρετή* es el *εἶδος* de una cosa y, más precisamente, el orden (*τάξις, κόσμος*) que posee. En este sentido se podría sostener que la primera ontología platónica reposa sobre la tríada aréte-eidos-taxis. La reflexión sobre estos resultados indica, según Krämer, que el orden es para Platón la condición esencial de todo ente. Procede de la proporción en la cual en él se combinan dos principios: lo Uno y lo Indefinido o Multiplicidad. El orden surge de su interrelación, constituyendo la estructura ontológica última.

La segunda parte de la obra estudia las ideas de medida y término medio en los diálogos platónicos tardíos. Krämer investiga sistemáticamente la idea de *ἀρετή* en los diversos entes comenzando por el hombre y terminando en la naturaleza en total, y encuentra que en todos ellos la *ἀρετή* es el justo medio entre los extremos del más y del menos (*μᾶλλον-ἧττον, πλεον-ελαττον, ὑπερβολή-ἔλλειψις*). Lo que significa que Platón conduce la idea de aréte como orden a un presupuesto interno: a la idea de aréte como término medio, ya que el orden no consiste sino en la medida que guarda una cosa, en el equilibrio

entre sus partes. Este planteamiento apunta en opinión del autor a una ontología que descubre su tema en el ser puro, paradigma (Urbild) de todos los dominios de la realidad. Esta forma esencial de todas las cosas se presenta como μέσον que se aleja de la ὑπερβολή como de la ἄλλειψις.

La tercera parte del libro estudia la fundamentación de la doctrina del término medio en la ontología platónica. No se halla según Krämer en los diálogos, sino que hay que buscarla en la doctrina no escrita de Platón que trasparece en los escritos posteriores a *La República*. Sobre la base de algunas alusiones dentro de ellos y sobre todo de los estimonios de Alejandro de Afrodisias, Aristóteles, Hermodoro, Teofrasto, Aristoxeno y Sexto Empírico cree el autor que está en condiciones de reconstruir el contenido de la filosofía esotérica de Platón.

Según esta doctrina habría dos principios supremos: lo Uno (ἓν) y la Díada Indefinida (ἀόριστος δυάς) o principio material consistente en la dualidad de lo grande y lo pequeño. De estos dos principios se derivarían los números ideales —que no hay que confundir con las ideas de número que también existen. En verdad todas las ideas poseerían una estructura numérica, de modo que todas apuntarían a números. Por lo tanto, éstos estarían sobre las ideas y conducirían a los principios supremos. De los números provendrían las entidades ideales y matemáticas (por ej. la línea), a partir de las cuales se construiría el mundo de las cosas en una serie dimensional. Finalmente el sistema se completaría con categorías ontológicas últimas (πρότερον-ὑστερον, ὅλος-μέρος, συναναιρεῖν-μὴ συναναιρεῖσθαι, etc.) para el mundo trascendente y para el de las cosas, categorías que permitirían realizar la deducción a principios.

La unidad del filósofo platónico está dada para Krämer por el hecho de que tanto los diálogos tempranos y tardíos como las conferencias académicas *Sobre el bien* concedan un lugar central a la pregunta por la areté. El concepto de areté se refiere a la esencia de cada cosa, por lo que posee un peso ontológico originario constituyendo según el autor la clave de bóveda que sustenta todo el sistema platónico. Así resulta que el concepto de areté como orden y el de areté como término medio encuentran su fundamentación en las conferencias *Sobre el bien*. En efecto, en los diálogos tradicionalmente denominados del período medio aparece como paradigma trascendente que pertenece esencialmente a la estructura de la areté la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Según el testimonio de *La República* la idea del bien funda la proporción de los εἶδη y el orden en el mundo de las cosas, es decir que ella es en verdad la areté en sí misma y por excelencia. En tanto la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es el principio de la proporción no puede ser en sí misma orden, sino sólo en relación a lo fundamentado. No obstante, posee un contenido: ya que el orden consiste en la unidad dentro de la multiplicidad, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es lo Uno, el ἓν.

Ahora bien, a fin de originar la unidad dentro de la multiplicidad este principio no basta, sino que requiere de otro opuesto y complementario: el de la multiplicidad o principio del desorden y de la individuación, tal como lo muestran el *Tecteo* y el *Parménidas*. El orden se produce cuando lo Uno funda la unidad dentro de la multiplicidad, con lo que simultáneamente le daría ser, le otorgaría su bondad y lo haría cognoscible. Esta interpretación de la obra escrita de Platón encontraría su confirmación en las conferencias *Sobre el bien*: con seguridad en el caso de los diálogos tardíos y con gran plausibilidad en el de los tempranos, se puede probar que el concepto platónico de la areté apunta a la doctrina no escrita del fundador de la Academia.

En este lugar Krämer muestra con detalle que la definición que da Aristóteles de la *ἠθικὴ ἀρετή* como el término medio entre el exceso y el defecto en sus éticas, se remonta a la idea platónica de areté y no a la ética popular o a la medicina griega. Esto constituye en su opinión prueba plena de la influencia de la ontología platónica sobre Aristóteles y, más aún, una muestra de que no se puede comprender lo específicamente aristotélico, sino sobre el telón de fondo de las enseñanzas de la antigua Academia.

La cuarta parte de la obra aborda el problema de la filosofía esotérica de Platón. La fórmula "filosofía esotérica" quiere designar en este contexto la enseñanza "interna" de la Academia transmitida oralmente por Platón a un círculo escogido de sus discípulos avanzados y no una doctrina distinta a la que se puede encontrar en los diálogos o que tuviera un fondo místico —posteriormente y a raíz de algunas críticas que le fueron formuladas, el autor ha preferido hablar de "doctrina no escrita" de Platón. Ante todo Krämer busca mostrar la insostenibilidad del punto de vista defendido por H. Cherniss en sus trabajos *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944) y *The Riddle of the Early Academy* (1945), según los cuales no habría habido una doctrina platónica esotérica, sino que la filosofía definitiva del fundador de la Academia se encontraría en sus diálogos. En este sentido las referencias aristotélicas a la concepción esotérica de Platón sólo constituirían interpretaciones incorrectas de los diálogos o proyecciones de las doctrinas de Espeusipo o de Jenócrates sobre la de Platón. Frente a esta posición Krämer cree haber probado el contenido ontológico, lógico, matemático y sobre todo axiológico de la doctrina esotérica de Platón. A su lado los diálogos sólo poseerían una función protréptica, no contendrían metódica ni objetivamente las verdades últimas de la filosofía platónica y tendrían por necesidad un carácter meramente lúdico. En realidad ellos sólo representarían el círculo más externo y el grado más bajo de la labor educativa de la Academia y tendrían por función constituir el lugar de la manifestación empírica de la estructura ontológica. El horizonte sistemático en que se encuentran las formas particulares del orden y la medida está, en opinión de Krämer, allende los diálogos y asimismo el ámbito

temático de los diferentes aspectos del ser. Sería erróneo según el autor considerar que sólo en su ancianidad hubiera logrado Platón descubrir la ontología de los principios. Habría alcanzado su más alto nivel de especulación filosófica a más tardar en *La República*, como se puede observar de que en su L. VI^o la *idéa τοῦ ἀγαθοῦ* sea determinada como principio de lo valioso, de la verdad, de la ciencia y de la esencia; y probablemente mucho antes: en el *Goorgias*. La *Carta VII^a* mostraría que 20 años antes de su muerte Platón ya disponía de los contenidos esenciales de las conferencias *Sobre el bien*.

La quinta parte del libro se ocupa de Platón y Parménides. Krämer examina los diálogos tempranos de Platón desde la perspectiva de la doctrina de los principios a fin de tratar de cerrar la censura que existe históricamente entre Platón y los megáricos. Según este examen ya al comienzo de la filosofía platónica se podría encontrar lo Uno y también el principio de la Multiplicidad —pues sólo sobre la base de ambos se puede originar el mundo—, aunque sea sólo probable que ya por entonces hubiera comprendido Platón a este último principio como la dualidad de lo grande y lo pequeño. La suposición anterior se ve confirmada en opinión del autor por las someras noticias de que disponemos sobre los megáricos. En efecto, éstos defendían lo Uno parmenidiano asignándole el carácter de *ἀγαθόν*, y está testimoniado que Platón tenía excelentes relaciones con Euclides, por lo que se puede aceptar que partía de sus puntos de vista. No obstante, el fundador de la Academia habría ido mucho más lejos que Parménides y los megáricos, pues mientras éstos negaban el devenir Platón le habría concedido realidad, afirmando el principio de la multiplicidad. Este es el paso que según Krämer convierte a Platón en Platón y en el fundador del período clásico de la filosofía griega, pues habría posibilitado elaborar filosóficamente la realidad empírica, derivándola de los principios. Lo que mostraría claramente el lugar que le corresponde a Platón dentro de la filosofía griega: aquel habría sido un ontólogo continuador de la obra de Parménides y no en primer término el maestro de las ideas. Esta visión permitiría comprender plenamente la continuidad de la tradición occidental en la cual es característico el papel mediador que le cabe a Platón: lo Uno de Plotino y de los neoplatónicos no sería otra cosa que lo Uno de Platón, quien a su vez lo habría recibido de Parménides.

Para Krämer la teoría de las ideas ocupa un puesto sólo menor dentro de la doctrina platónica: su función no sería otra que la de servir de enlace entre lo Uno y el ser individual, y su rango sería en consecuencia subordinado. ¿Cuáles son por lo tanto su origen y su conexión histórica con la dialéctica socrática? Platón habría asumido de Sócrates, según el autor, la noción de “concepto” y la dialéctica; pero transformando al primero en “idea” y aplicando la segunda no sólo a temas ético-políticos, sino a pensar lo Uno beneficiando así de los logros de Sócrates para superar las dificultades inherentes a la doctrina parmenideana. La teoría de las ideas agradecería así su origen

al entrelazamiento de dos motivos: a que ella permite mostrar lo Uno en las estructuras de la realidad y a la necesidad de otorgar permanencia a estas mismas estructuras frente al flujo del devenir, poniéndolas al servicio del conocimiento y de la ciencia. En este sentido la famosa escisión platónica entre el mundo sensible e inteligible sería sólo secundaria dentro de la filosofía del fundador de la Academia. Su gran logro reposaría más bien en la forma en que habría conciliado lo Uno de los eleatas con la multiplicidad del mundo sensible.

En la sexta y última parte del libro, Krämer trata de la relación entre Platón y Aristóteles. Platón sería en verdad el gran final y no el comienzo de la filosofía griega. A fin de detener la crisis de la sociedad griega, habría buscado beneficiar la tradición ontológica en favor de la existencia histórica del hombre, fundando así un concepto de filosofía que ha permanecido paradigmático e incalcanzable para la posteridad. Por un momento habría conseguido mantener en vilo la totalidad del ente —lo Uno y lo singular—, que después habría estallado en pedazos en manos de sus sucesores. La diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles radicaría en que este último habría logrado es cierto desarrollar un concepto más riguroso del filosofar científico, pero que sería al mismo tiempo más estrecho y habría estado orientado en cuanto a su verdad y método por las ciencias empíricas. De este modo Aristóteles habría cancelado la metafísica del fundamento de los presocráticos y Platón, habría renunciado a derivar los entes. Y habría rechazado también la concepción ontológica platónica según la cual la entidad, la areté y la verdad se basan sobre el ser-uno y, en último término, sobre un fundamento. De donde resultaría que mientras Platón habría logrado pensar el ente y el valor unitariamente, el filosofar aristotélico los habría disociado, gestando así la separación entre disciplinas teóricas y prácticas.

Que el concepto aristotélico de la ciencia se alejara del platónico —ciencia de los principios— aproximándose simultáneamente al de las ciencias particulares, habría dado lugar a que el pensamiento posterior casi terminara en física y en cosmología. En realidad, Aristóteles estaría mucho más cercano a los pensadores del período helenístico que a Parménides o a Platón. No obstante, el pensamiento de la ἀρχή de los presocráticos y de Platón no habría sido cancelado por Aristóteles en cuanto pregunta, sino sólo negado en sus soluciones y habría de experimentar un renacimiento en la filosofía de Plotino y sus ecos se habrían de escuchar en la Época Moderna hasta Nicolás de Cusa y Leibniz.

Sin embargo, la filosofía moderna se habría en general alejado paulatinamente del platonismo. A partir de la cesura definitiva que habría significado la victoria del nominalismo, habría estructurado cada vez más sus rasgos como una filosofía de la inmanencia —ya sea en su variante de imagen del mundo materialista— naturalista o de filosofía de la subjetividad. Mientras todavía concedía al aristotelismo una cierta legitimidad, combatía al platonismo imputándole que

postulaba una dualidad de mundos y que se inclinaba por el trascendente. Erróneamente: pues no es ésta la característica de la filosofía platónica, sostiene Krämer, sino más bien preguntar por el fundamento del ser y por su relación con el ente. Problemática en cierto modo intemporal y que aun sigue viva en la filosofía actual, lo que significa que en una época aplatónica y antiplatónica como la nuestra, Platón continúa afirmándose en la discusión filosófica contemporánea.

2

Desarrollos posteriores

1) Libros

El segundo libro de Krämer se titula *El origen de la metafísica del espíritu. Investigaciones sobre la historia del platonismo entre Platón y Plotino* (Amsterdam, 1964 (2); 1967). Por metafísica del espíritu, metafísica del nous o noología entiende el autor la filosofía de la antigüedad clásica, para la cual era central el concepto del nous, tal como aparece en la metafísica de Aristóteles o en la de Plotino. Krämer quiere investigar la influencia del sistema intracadémico de Platón sobre algunas variantes del platonismo posterior: sobre Jenócrates, Aristóteles, la Gnosis, Filón de Alejandría, Espeusipo y sobre Plotino. A la vez está guiado por la convicción de que las huellas dejadas en los planteamientos posteriores por la doctrina no escrita de Platón, habrán de permitir reconstruirla mejor. La investigación previa, influida por Scheleiermacher, separaba tajantemente entre el platonismo antiguo y el neoplatonismo; y consideraba con E. Bréhier que la marca distintiva de este último, consiste en la subjetivización de la realidad que se observaría en Plotino. El autor quiere poner a prueba la corrección de estos puntos de vista. Y finalmente esclarecer la estructura interna de la metafísica de Aristóteles, refiriéndola a sus modelos académicos, y además la relación en que se encuentran la idea de origen y nous en la conexión interna de sus soluciones históricas (la "aristotélica" y la "plotiniana") en vista de sus fuentes académicas comunes.

La investigación arroja resultados amplios y positivos: Krämer cree que se puede probar la continuidad del platonismo entre Platón y Plotino, de lo que resultaría que la brecha abierta entre la Antigua Academia y el neoplatonismo es menor de lo que se pensaba. Que no es cierto que en la filosofía de Platón se opere un proceso de subjetivización de la realidad. El neoplatonismo traduciría más bien la influencia de las ideas de la Academia: la de Jenócrates en cuanto a la doctrina del nous y la de Espeusipo en cuanto a la filosofía de lo Uno. De modo parecido la filosofía aristotélica sólo sería verdaderamente comprensible dentro del horizonte de la Academia, especialmen-

te si se tiene en cuenta el influjo de Jenócrates, perceptible sobre todo en la tripartición de la realidad que se observa en el libro A de la *Metafísica* aristotélica.

El tercer libro de Krämer es *Platonismo y filosofía helenística* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1971). Por platonismo entiende el autor en esta obra no tanto la filosofía de Platón, sino la *interpretación* de Platón ofrecida por la Escuela Académica entre el año 360 a.C. y el período de formación de las filosofías post-clásicas en los decenios situados en el tránsito del siglo cuarto al tercero. Y por filosofía helenística la fundamental fase temprana de las filosofías de la época helenística —por consiguiente Krämer no toma en cuenta ni el Estoicismo medio de Panecio ni la Academia neo-dogmática de Antíoco.

La investigación reciente sobre la filosofía helenística ha mostrado según Krämer que las escuelas de este período prosiguen los planteamientos no sólo del Perípatos aristotélico, sino también los de la Antigua Academia. Adoptando una postura más radical aún, el autor trata de mostrar que los sistemas helenísticos, pese a su base sensualista-empirista y a su finalidad ideológico-crítica, viven de la herencia de la antigua dialéctica y reposan sobre fundamentos cripto-ontológicos —esto es: provenientes de la tradición ontológica clásica y que no fueron tematizados expresamente por dichos sistemas que tenían otra orientación e intereses. Pareciera, señala Krämer, que las tres grandes filosofías de la época helenística: el Kepos, el Estoicismo y la así llamada Nueva Academia, hubieran incorporado las enseñanzas de la filosofía del siglo IV^o en una medida mucho mayor que la que permite reconocer su comparación con la doctrina de los bienes, la lógica, la física o la teología. Para mostrarlo el autor estudia cuatro casos seleccionados:

«Jorge Puccinelli Converso»

1. El problema del origen y la esencia del así denominado “escepticismo” académico, que es examinado teniendo en cuenta la imagen total de la Antigua Academia: su situación histórica al comienzo del siglo tercero y su metódica y sistemática que aspiran a conservar la continuidad de las disciplinas filosóficas, frente a influjos externos (de filosofías vulgares o heterodoxas).

2. La importancia de la interpretación del *Timeo* para la formación de la teología y teoría de los principios estoica y epicúrea. En ambos casos se observa la transposición del dominio divino supramundano originario, de su función de modelo y principio a la dimensión cosmológica como un presupuesto latente de tendencias dualistas en la física estoica (en la doctrina de los principios) o epicúrea (en la dualidad dioses-hombres).

3. Las implicaciones ontológicas y presupuestos históricos de dos conceptos claves de la ética epicúrea y estoica: los conceptos de areté y de autonomía. Esta consideración permite integrar planteamientos de la investigación anterior en contextos mayores.

4. La teoría de Epicuro de las magnitudes mínimas con la que no sólo buscó equilibrar la pretensión ontológica del atomismo antiguo y la crítica aristotélica, sino que además —habiendo sido arrastrado por ésta a la controversia entre Aristóteles y los académicos ortodoxos sobre el problema de la discontinuidad— trató de hacer suya a este respecto la posición de la Academia en forma principista.

2) Artículos

Los artículos de Krämer pueden ser clasificados en cuatro grupos: aquellos en los que ha expuesto y defendido su planteamiento general, los dedicados a ampliarlo examinando ciertos aspectos de la doctrina escrita o no escrita de Platón, los destinados a estudiar ideas de Aristóteles (y Teofrasto) y un artículo en el cual analiza la relación entre Platón y Aristóteles desde la nueva perspectiva abierta por sus trabajos.

En el artículo “La Academia platónica y el problema de una interpretación sistemática de la filosofía de Platón” (1964) ha presentado Krämer sucintamente su planteamiento general.

“Retractaciones sobre el problema del Platón esotérico” (1964) contiene el reexamen de los testimonios principales en favor de la doctrina no escrita (el informe de Aristoxeno, la *Carta VIIª*, el *Fedro*, las alusiones en los diálogos y la monografía de Sexto Empírico) y una consideración final sobre la misma. En este artículo su autor discutió ampliamente las críticas que le dirigieron H. D. Voigtländer (1963) y G. Vlastos (1963) —sobre esta última nos ocuparemos más adelante.

Esencial es dentro de la producción de Krämer la ponencia “Las preguntas fundamentales de la tradición platónica indirecta” (1967; publicada como artículo en 1968 en *Idea y Número*, pp. 106-150). Al comienzo de este trabajo el autor volvía a considerar el valor de los testimonios de Aristóteles (y Teofrasto), de Aristoxeno, de la *Carta VIIª* y del *Fedro* con respecto a la doctrina no escrita de Platón. A ellos agregaba el de algunos pasajes de *La República* (especialmente 509 B - D), en los cuales creía descubrir alusiones inconfundibles a dicha doctrina. Permitiría ésta despejar algunas oscuridades que hasta hoy en día han permanecido impenetrables en los textos platónicos. A continuación señalaba Krämer que la tradición indirecta no puede invalidar los diálogos, sino sólo complementarlos y ampliar el alcance de sus planteamientos. Que únicamente en la corrección recíproca entre lo escrito y lo oral podría formarse una visión históricamente fundamentada sobre la filosofía platónica. A la pregunta de por qué, si Platón había menospreciado la escritura, había compuesto los diálogos, respondía el autor —amparándose en algunas indicaciones de *Las Leyes* y el *Fedro*— que ellos tenían el significado de manuales, antologías de lecturas y representaban la fijación escrita de ciertos resultados logrados oralmente y en forma dialéctica. No obstante, sería

indiscutible la preeminencia de la doctrina no escrita, la cual no se habría referido tan sólo a los principios, sino además a la preparación necesaria para poder tener acceso a ella. Finalmente, el autor examinaba la especificidad y alcance de la filosofía platónica transmitida indirectamente y las posibles objeciones contro sus tesis. Krämer cree que de sus planteamientos no se deduce ni una doctrina "secreta" ni una depreciación de los diálogos, tampoco una dogmatización de la filosofía platónica y menos aún la negación de su desarrollo o del momento existencial-dialógico que involucra. Se deduciría en cambio una mejor comprensión de los escritos platónicos, la ampliación del contenido de la filosofía del fundador de la Academia la cual abarcaría así más que los diálogos, un nuevo grado de unidad del pensamiento platónico y su mejor integración en el desarrollo de la historia de la filosofía griega.

En la corta nota "Aristoxenos sobre el *ἡερί τὰγαθοῦ* de Platón" (En: *Hermes*. No. 40, 1966; pp. 111-112) reconsideraba Krämer las formulaciones del informe de Aristoxenos desde el punto de vista de su empleo de los tiempos verbales. Como conclusión señalaba que su examen permite afirmar casi con seguridad que dicho autor expresa que Platón había ofrecido en repetidas oportunidades su curso sobre el bien.

En 1980 publicó Krämer el artículo "Nuevas sobre la disputa en torno a la teoría platónica de los principios" (en: *Philosophische Rundschau*. Tubinga, 1980; pp. 1-38). En él pasa revista a los escritos de M. Isnardi Parente, F. M. Niewöhner, G. Watson, J. N. Findlay, E. N. Tigerstedt, R. Turnher, J. Annas y W. K. C. Guthrie; y realiza algunas observaciones sobre el estatuto teórico de la concepción del sistema platónico. El logro más importante de la investigación platónica desde los años veinte cree Krämer que es haber puesto en evidencia la reducción categorial platónica, que habría postulado el *pluralismo metódico* del fundador de la Academia y habría hecho los principios reconocibles como géneros generalísimos y como elementos primeros. En lo que concierne al estatuto *lógico* de los principios, la oposición fundamental entre la unidad y la dualidad (= no identidad) sería la de carácter contradictorio, mientras la que existe entre los momentos de la dualidad (lo grande y lo pequeño) sería de carácter sólo contrario. Los presupuestos *lingüísticos* de la teoría platónica de los principios habrían dado lugar —por ejemplo en el caso de la pregunta por el ser y en el de la temática de los universales— a algunas peculiaridades de la lengua griega como a la sustantivación de los adjetivos, participios e infinitivos mediante el artículo y a la abstracción de las clases así logradas. Platón habría empleado la dialéctica y la noesis como órgano catártico a fin de rectificar el lenguaje factualmente dado en dos dimensiones: diferenciando significaciones y relevando el concepto común.

Finalmente en su artículo "Para la nueva imagen de Platón" (1981) Krämer ha tratado de resumir la situación de la investigación

platónica de los últimos veinte años, cuando se comenzó a evaluar la importancia de la tradición indirecta y a corregir así la imagen de Platón acuñada por Schleiermacher. Mediante una interpretación de la teoría platónica de los principios el autor redetermina en este trabajo la concepción fundamental del fundador de la Academia, la conexión sistemática de aquella, sus implicaciones científicas y el lugar histórico que corresponde a la filosofía platónica.

De los artículos en los cuales Krämer ha ampliado su planteamiento sobre Platón, el primero es "Sobre la conexión entre la doctrina de los principios y la dialéctica en Platón. La definición del dialéctico en *La República* 534 B - C" (1966). Aquí busca precisar la función ontológica y la sistemática de la dialéctica platónica a partir del nexo que la une a los principios. Según Krämer habría dos tipos de conexiones: la elementalizante que se remonta al círculo de ideas pitagórico-matemático, y la generalizante que se remite a la tradición socrática. La primera deduce los números y las dimensiones de lo Uno que es el elemento último y la medida fundamental. Y la conexión dialéctica generalizante deduce los géneros supremos del ser de la unidad del fundamento. En ellos culmina el mundo de las ideas y se disuelven este mismo y el concepto de la areté. Que también el pasaje de *La República* 534 B - C presuponga las doctrinas intracadémicas confirma, en opinión de Krämer, la tesis de la coordinación de los planteamientos orales y escritos en la época de los diálogos del período llamado medio de Platón; lo que permitiría esperar que se puedan solucionar muchos problemas muy oscuros que este diálogo ha suscitado desde hace muchísimo tiempo.

El artículo "El problema del dominio de los filósofos en Platón" (en: *Philosophisches Jahrbuch*. Munich, año 1974, 1966/1967; pp. 252-270) establece que "El dominio del φιλόσοφος βασιλεὺς αὐτοκράτωρ comunica en última instancia con la esencia de las cosas mismas. Por ello nadie puede afirmarse autónomamente a su lado, fuera de él o sobre él, u oponérsele con apariencia de tener razón; y el filósofo no requiere de ninguna ligazón ulterior mediante la constitución o las leyes. La autocracia del saber absoluto excluye según Platón todo dominio arbitrario..." (p. 262). El Estado absoluto se correspondería por lo tanto con el saber absoluto. En esta organización política sólo la élite filosofante poseería la libertad espiritual y política. En opinión de Krämer esta concepción no estaría emparentada con los fascismos contemporáneos, porque éstos representarían más bien según Platón un ejemplo de tiranía, sino con el marxismo; aunque éste, visto desde la perspectiva del fundador de la Academia, carecería de una base verdaderamente científica. No sería sin embargo *La República* la obra platónica que más ha influenciado sobre el pensamiento político occidental, sino *Las Leyes*, a las que se remonta la teoría de la división de los poderes —pasando por el L. IVº de *La Política* aristotélica.

“ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ” trata de aclarar el pasaje de *La República* 509 B en que Platón afirma que así como el sol es la causa del devenir sin devenir él mismo, es el bien la causa del ser, sin ser él mismo, sino siendo más allá del ser, ya que lo trasciende en dignidad y potencia. La oscuridad se aclara según nuestro autor si se pone este texto en conexión con la doctrina no escrita de Platón, comprendiéndoselo desde el horizonte de la antología griega. “El punto de partida es la oposición [eleática] de εἷν y πολλά y su momento motor es el desplazamiento del concepto de ser de la unidad a la multiplicidad. Así resulta que la unidad puesta en oposición al ser se convierte en carente de ser, en trascendente al ser. Pero como ella fundamenta y posibilita la multiplicidad del ser, se origina una relación dialéctica entre el fundamento del ser y el ser, la cual corresponde al nexo y a la diferencia esencial entre el principio y lo principiado —lo que funda al ser tiene otro estatuto que el ser y en consecuencia no es ningún ser” (p. 16).

En su tercer grupo de artículos Krämer estudia, como ya hemos indicado, las ideas de Aristóteles y Teofrasto. La primera parte del trabajo “Sobre el lugar histórico de la metafísica aristotélica” (1967) constituye una reformulación parcial de los resultados del libro *El origen de la metafísica del espíritu* (1964-1967). En su consideración final describe el autor así el tema de su artículo:

“Se ha hecho habitual medir la peculiaridad de la filosofía aristotélica sobre la base de su relación con la doctrina platónica de las ideas. En lo anterior se ha ofrecido la prueba de que este criterio es insuficiente. Pareciera que aun allí donde Aristóteles combate la doctrina de las ideas, remplazándola por otras formas de pensamiento, sigue ampliamente la filosofía platónico-académica. La posición opuesta que Aristóteles desarrolla a partir de la crítica de la doctrina de las ideas, está unida en partes esenciales a la filosofía matematizante de la Academia que procede de las conferencias de Platón *Sobre el bien*. Es por esto que una oposición no puede establecerse tanto entre Aristóteles y la Academia, sino entre dos formas diferentes de filosofar dentro de la Antigua Academia misma”.

(p. 352)

En el artículo “Conceptos fundamentales de la dialéctica académica en los escritos biológicos de Aristóteles y Teofrasto” (1968) trató de probar Krämer que estos escritos no constituyen un bloque aislado dentro de la filosofía peripatética. También ellos estarían en conexión con la filosofía de la Academia, debido sobre todo a las categorías que emplean. En consecuencia, todas las materias del Perípatos se encontrarían en un nexo histórico esencial con la Academia y con la tradición del curso *Sobre el bien*. Otro resultado principal de este

trabajo es que Aristóteles habría evolucionado de la lógica y la metafísica hacia la biología. Y además que el principio del más y del menos juega un gran rol como criterio de diferenciación en el caso de la biología y en relación a la doctrina del justo medio en la filosofía práctica de Aristóteles (ética y política).

El artículo "Preguntas fundamentales de la teología aristotélica" (1969) contesta la crítica de Klaus Oehler al segundo libro de Krämer *El origen de la metafísica del espíritu* (esta crítica apareció en *Gnomon*, Tomo 40, 1968; pp. 640-653). En dicho libro el autor había desarrollado la tesis de que el dios aristotélico piensa no las ideas, sino las entidades inateriales constituidas por los 55 motores inmóviles. Estas entidades se encontrarían en el pensamiento divino como su contenido a priori. La tesis de Oehler era en ambio que el nous divino es un concepto final y límite con el que Aristóteles evita un *regressus ad infinitum* con el fin de poder llegar a un *πρώτον*. Según Krämer los argumentos de Oehler en relación a esta tesis son totalmente insuficientes y asimismo su reconstrucción del sistema de Jenócrates compañero de estudios de Aristóteles en la Academia platónica.

"El movimiento de pensamiento en la filosofía primera de Aristóteles y su trasfondo histórico" fue una comunicación al XIV^o Congreso de Filosofía efectuado en Viena (está contenida en las *Actas del XIV Congreso de Filosofía*. Viena: Herder, 1971; pp. 355-360). Según Krämer el movimiento del nous en la metafísica de Aristóteles, tiene como trasfondo histórico el doble camino insinuado por Platón en sus diálogos y postulado abiertamente en su doctrina no escrita de anodos y kathodos, análisis y síntesis, reducción y derivación. Aristóteles no habría satisfecho el esquema metódico del platonismo y habría quedado a su zaga, pero elevando la pretensión de haber desarrollado un nuevo concepto científico orientado de manera más empírica y fenomenológica. La filosofía primera habría conservado la pregunta de una ontología universal, pero tendiendo hacia una cosmología y a la subjetividad del *βίος θεωρητικός*.

Muy importante dentro de la producción de Krämer en su artículo "Aristóteles y la doctrina académica del eidos. Para la historia del problema de los universales dentro del platonismo" (1973). En él el autor trata de descubrir en su motivación sistemática todo el desarrollo post-platónico del problema de los universales —que va de Platón a Aristóteles y toca una cuestión central de la ontología—, y de explicarlo en forma unitaria y aprehenderlo en su conexión interna. Estudia así el origen del problema en Platón y las soluciones de Espeusipo, Aristóteles y Jenócrates.

En su artículo "Sobre el punto de partida de la *Metafísica* de Teofrasto" (1973) ha tratado de mostrar Krämer que esta obra se encuentra bajo el signo de una discusión autónoma con el platonismo académico, va más allá de la crítica aristotélica en algunos puntos y permite una aproximación más vigorosa a la ortodoxia académica (por ej. en lo relativo a la doctrina sobre el alma).

Los resultados de casi todos los artículos anteriores desembocan en el gran trabajo "La relación de Platón y Aristóteles en una nueva perspectiva" (1972). Tradicionalmente se ha determinado la relación entre los dos grandes maestros del filosofar griego, empleando diversos lugares comunes. Krämer echa de menos en las oposiciones habituales que no tomen en cuenta ni el horizonte académico en el cual surgió el pensamiento aristotélico, ni la doctrina no escrita de Platón. Al hacerlo se advierte que las continuidades entre Platón y Aristóteles son en realidad mucho más numerosas de lo que generalmente se acepta y que los planteamientos académicos han anticipado a menudo los del Estagirita. Lo realmente nuevo en el filosofar aristotélico sería en primer lugar su *decuantificación del platonismo*, es decir su decidido apartamiento de la metamatemática de la filosofía de los elementos o —expresado en forma positiva— la emancipación del momento cualitativo y teleológico en todos los campos. Se trata de una relación dialéctica: Aristóteles asume el contenido especulativo de la filosofía platónica y está en lo fundamental determinado por su problemática, pero rechazando su sustancia matemática. Y lo segundo es el *nuevo concepto de filosofía* que el Estagirita inaugura. Gracias a la dialéctica —que posee una forma socrática— Platón había conectado el pensamiento presocrático de los orígenes con la tradición del pensamiento político y ético griego, otorgando un fundamento unitario al conocimiento y a la acción. Aristóteles va en cambio a rebajar la importancia de la dialéctica y a cargar de significado a la *θεωρία* insuflándole un contenido religioso. La teoría le permite dividir a las disciplinas en teóricas y prácticas, mostrándose como un campo muy rico y decisivo dentro de la ética, la política, la psicología y la teología. No obstante, no posibilita salvaguardar la unidad de la filosofía. El concepto de filosofía del Estagirita vuelve a ser según su objetivo final el presocrático, pero provocando la decadencia de la dialéctica. Al haber eliminado Aristóteles no las consecuencias, pero sí los vivientes impulsos intelectuales de Sócrates, retiene del platonismo los elementos presocráticos —y de entre ellos se inclina contra los pitagóricos y en favor de los eleatas y de los jónicos. La filosofía helenística lo habría seguido en este último punto.

II

LA DISCUSION SOBRE LA RECONSTRUCCION DE H. J. KRÄMER DE LA DOCTRINA NO ESCRITA DE PLATON

La discusión en torno a la reconstrucción de H. J. Krämer de la doctrina no escrita de Platón ha sido muy intensa y continúa siéndolo, y ha sido planteada desde diversos puntos de vista. Nosotros quisiéramos presentar aquí algunas tomas de posición positivas y negativas desde las perspectivas filológica, histórica y filosófica.

1. La discusión filológica

Queremos ofrecer una imagen de la discusión filológica de los planteamientos de Krämer sobre la doctrina no escrita de Platón, exponiendo las ideas de Konrad Gaiser —otro de los miembros de la Escuela de Tubinga— y de G. Vlastos, quien ha rechazado dicha reconstrucción en un artículo muy brillante.

Konrad Gaiser publicó su libro *La doctrina no escrita de Platón. Estudios para la fundamentación sistemática e histórica de las ciencias en la Escuela Platónica* (Stuttgart: Klett, 1963, 1968) en 1963. El autor quiere “investigar las preguntas y conocimientos filosóficos expuestos oralmente por Platón en la Academia y evaluarlos para una comprensión total de la filosofía platónica... No se trata de lograr una presentación completa de los problemas particulares, peor sí de determinar el lugar y nexo de los diferentes rasgos del filosofar platónico en un todo sistemático y de dar así una nueva idea de la esencia y coherencia (*Geschlossenheit*) interna del pensamiento platónico” (p. 1). Platón habría expuesto sus ideas exotéricamente en sus diálogos, destinándolos a un público muy amplio, al mismo tiempo que las habría presentado oralmente y en forma esotérica en el marco de la Academia —la cual no tenía un carácter cerrado. Un tercer grado de conocimiento además del literario y del oral habría sido el intuitivo.

La primera parte del libro de Gaiser se denomina “Matemática y Ontología”. El autor trata de mostrar que en Platón “*La posición ontológica intermedia de lo matemático tiene... el sentido de que lo matemático participa de dos ámbitos distintos (las ideas y los fenómenos) y media entre ellos. Según la concepción platónica esto ocurre gracias a que toda la estructura de la realidad está marcada de una forma especial, precisamente de forma matemática, en el ámbito intermedio entre el mundo de las ideas y el de los fenómenos. O más exactamente: la graduación de la conexión ontológica que va de las ideas a los fenómenos visibles ha sido puesta en analogía por Platón con la serie aprehensible —sobre todo de modo matemático— de las ‘dimensiones’ (número, línea, superficie, cuerpo)*” (p. 22). También el alma tiene una posición semejante a la de lo matemático: se encontraría situada entre las ideas y los fenómenos mediando entre ellos. Que lo matemático y lo anímico tengan la misma estructura, significaría que “para Platón se abre la posibilidad... de ascender sistemáticamente... de la multiplicidad de los fenómenos corporales pasando por el dominio intermedio de lo matemático, en especial, o de lo anímico a las ideas (números) y principios, y de derivar asimismo en el pensamiento todos los fenómenos particulares de presupuestos originarios” (p. 26). La ontología y la doctrina de los principios de Platón mostraría por doquiera la misma estructura piramidal: a la cabeza estaría el principio de lo Uno al que se contrapone el principio de la Multiplicidad y relatividad (del más y del menos o de lo grande y

lo pequeño), luego vendría el dominio de las ideas, seguiría el dominio intermedio de lo matemático y el de lo anímico y, finalmente, vendría el cosmos visible. Esta estructura habría tenido también un carácter axiológico.

En la segunda parte de su libro investiga Gaiser la relación entre la ontología y la historia. Platón habría concebido ésta a la luz de la interacción de los principios de lo Uno y de la Multiplicidad: en los períodos de calma predominaría el primer principio y en los de desarrollo —de progreso o de regreso— el segundo. La historia sería según Platón un proceso tanto circular —gracias a la alternancia de los principios— como lineal —al aumentar la intensidad de la acción de uno de ellos. En la historia habría que diferenciar siempre entre tres dominios: el del cosmos (que concierne a la humanidad entera), el de la polis (que atañe a un pueblo) y el del ser humano.

En la tercera parte de la obra Gaiser trata de determinar la posición de Platón dentro de la historia del pensamiento científico. En su opinión, el fundador de la Academia habría concebido a lo matemático por analogía con lo ontológico. En el campo de lo matemático la ontología podría llegar a adquirir una certeza sobre sí misma, y de otra parte en la ontología se encontraría la fundamentación más profunda de lo matemático. Resultaría así que la matemática goza de una prioridad heurístico-metodológica frente a la ontología, mientras que desde el punto de vista de la realidad de sus objetos le estaría subordinada. Históricamente esto habría significado que Platón habría reconocido a la matemática la libertad de desarrollarse autónomamente, pero al mismo tiempo que la habría fundamentado ontológicamente. Según Gaiser el fundador de la Academia habría dado el impulso decisivo al proceso de matematización de la naturaleza que hoy está terminando de operarse.

El libro se completa con un anexo que contiene testimonios sobre la doctrina no escrita de Platón comentados por Gaiser.

Gregory Vlastos comenzaba así su recensión del libro de Krämer *Areté en Platón y Aristóteles* publicada en la revista *Gnomon* en 1963: "Si apenas la mitad de las pretensiones de este extraordinario libro pudieran ser consideradas válidas [could be made good], constituiría la más importante contribución a los estudios platónicos de su década". Empero el autor de la reseña pensaba que pese a todas sus virtudes la obra de Krämer era insostenible filológicamente —no entrando a analizarla filosóficamente. Vlastos examinaba sobre todo las fuentes empleadas por Krämer: 1. el pasaje de Sexto Empírico, 2. el testimonio de Aristóteles, 3. la historia de Aristoxeno, 4. el pasaje de *Fedro* de Platón 247 B - 278 E. No tenía en cuenta la *Carta VIIª* probablemente por considerarla apócrifa.

Vlastos sostiene que la interpretación de Krämer del pasaje de Sexto Empírico de *Ad. Math.* 10, 248-80 sigue en gran parte los puntos de vista planteados hacia los años cuarenta por Paul Wilpert sobre el hipotético περὶ τὰ γαθῶν , reprochándole no haber tenido en cuenta la

crítica dirigida por J. Ackrill contra Wilpert en un artículo de 1952. Krämer se apartaría de Wilpert en tanto éste sostenía que la posición de Sexto procedería del *De Bono* de Aristóteles —para Krämer propondría más bien de la tradición intracadémica, pero no ofrecería ninguna prueba al respecto. Krämer no sometería el pasaje en cuestión a una crítica filológica seria y no daría ninguna explicación con respeto al hecho de que la exposición se refiere a las doctrinas pitagóricas —y sólo de paso a Platón. Finalmente y aún si se aceptara que el informe de Sexto concierne a la doctrina no escrita platónica, sería difícil confiar en su exactitud debido a todas las contaminaciones de ideas académicas y no académicas que ha sufrido. Para contar con alguna seguridad sería necesario confrontar este testimonio con otras fuentes académicas o platónicas.

En cuanto al tratamiento por Krämer del testimonio aristotélico sobre la doctrina no escrita de Platón, Vlastos concede que es más crítico que el de otros esoteristas. Así no refiere el pasaje del *De anima* 404 b 18 ss. a *περὶ τὰ γαθῶν*. No obstante, Krämer no habría considerado algunas contradicciones en las que incurre Aristóteles al prestar su testimonio; así por ej. al referirse a la doctrina de los números ideales, donde su dicho está en contradicción con el de Teofrasto.

Según Aristoxeno de Tarento (*Elementos de Armonía*, II, 30-31) Aristóteles manifestaba haber escuchado la lección (*ἀκρόασις*) de Platón sobre el bien y relataba las reacciones subsiguientes producidas en el auditorio. Algunos oyentes habrían esperado que Platón hablara sobre los bienes humanos como el bienestar, la salud o la fortaleza, y se habrían mostrado disgustados al comprobar que se refería a las matemáticas y a los números, a la geometría y astronomía y que concluía afirmando que el bien es la unidad. Vlastos señala que la lección a la cual Aristoxeno alude sólo puede haber tenido lugar una vez, ya que de otra manera el disgusto del que el texto habla no se hubiera producido: entretanto se habría difundido el tema de la conferencia de modo que su contenido no habría provocado equívocos ni disgusto alguno. Del mismo hecho se podría inferir que la lección estaba abierta al público y no reservada a un auditorio selecto e instruido con anterioridad, que sin duda habría tenido una noción previa de la presunta doctrina no escrita platónica.

En el *Fedro* 274 B - 278 E desvaloriza Platón la escritura frente a la palabra. Vlastos interpreta una parte de este texto y cree que no afirma que todo lo escrito sea falso y que tampoco da pie para sostener que el contenido de la enseñanza oral de Platón haya sido distinto o más serio que el de los diálogos.

En consecuencia, Vlastos piensa haber mostrado que el planteamiento general de Krämer es insostenible. ¿Tuvo Platón una doctrina oral? En opinión de Vlastos se puede aventurar que el fundador de la Academia discutía oralmente los puntos de vista que había expuesto en los diálogos y además algunos otros planteamientos a los cuales nunca llegó a elaborar lo suficiente como para considerarlos dignos de ser publicados. Pero no se podría añadir más.

Krämer ha dado una respuesta detallada a las críticas de Vlastos y a otras críticas —especialmente a las de H. D. Voigtländer en su artículo “Retracciones sobre el problema del Platón esotérico” de 1964. En su opinión los trabajos filológicos más recientes coincidirían en señalar que casi toda la tradición post-aristotélica procedería de la primera Academia, lo que explicaría el ropaje pitagórico en el cual el informa de Sexto Empírico transmite algunas ideas de la doctrina no escrita de Platón y ciertos rasgos escépticos que contiene. Por otra parte, sería indesconocible que partes esenciales de dicho informe se remontan a los principios académicos y a Platón mismo —como cuando se refiere a la Díada Indefinida, los números ideales, las conexiones dimensionales, la teoría de las categorías. Por último dentro de la crítica filológica contemporánea, la posición de Ackrill frente a la cuestión debatida le parece a Krämer ser aislada e insostenible.

En relación a su propia apreciación del testimonio aristotélico en general y al pasaje del *De anima* 404 b 18 ss. en particular, señala Krämer que Vlastos ha malentendido su posición. Que él evalúa positivamente dicho pasaje para la reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón, y que las innegables dificultades de interpretación del testimonio del Estagirita sobre el plantamiento platónico en torno a los números ideales han sido resueltas por Konrad Gaiser en su libro de 1963.

Tocante a la historia de Aristoxeno Krämer rechaza la argumentación de Vlastos sobre el texto de *Elementos de Armonía* (II, 30-31) afirmando que en dicho libro se manifiesta posteriormente (44, 5) que el mismo Aristóteles efectuaba siempre una introducción a sus lecciones con el fin de no hacer surgir falsas expectativas entre sus oyentes. Lo que mostraría que pese a la repetición de estas conferencias su tema no era conocido, lo mismo que debe haber sucedido con las de Platón. Y que el auditorio platónico no tenía una noción previa del contenido de las lecciones *Sobre el bien*, obedece no a que se admitía en ellas a un público no instruido en la filosofía académica, sino a que —según el testimonio de la *Carta VII* la enseñanza era individual y por grupos. Lo que habría significado que un grupo no tenía por qué estar enterado de los principios últimos de la doctrina no escrita.

En lo referente al pasaje del *Fedro* 247 8 - 278 E, cree Krämer que una comparación entre los pasajes en cuestión —y más precisamente de 278 C 4 ss. y el *Timeo* 53 C 8 ss., mostraría que el objeto de la doctrina no escrita —la doctrina de los principios— tiene sin duda más importancia que el de la escrita. Y precisa que según su interpretación no se trata de que todo lo escrito sea falso para Platón, sino que es precisamente inferior en rango a lo no escrito.

Por último Krämer piensa que la consideración final de Vlastos revela que éste acepta como innegable la autenticidad de la tradición con respecto a algunos aspectos esenciales de la doctrina no escrita

de Platón —entre otros: la doctrina de las ἀρχαί, la teoría de las categorías, el sistema dimensional. En cambio Vlastos piensa que los planteamientos que integran la doctrina no escrita no habrían sido considerados por Platón como lo suficientemente maduros para ser publicados. Esto último le parece constituir a Krämer una inversión de los puntos de vista del *Fedro* —pues este diálogo sostiene la primacía de la oralidad sobre la escritura. En consecuencia, no sería la doctrina no escrita la que tendría que legitimarse, mostrando que se hallaba lo bastante desarrollada como para ser publicada.

Quisiéramos agregar que Gregory Vlastos reimprimió su reseña de *Gnomon* en su libro *Platonic Studies* (Princeton, 1973; pp. 379-398), añadiéndole un Apéndice (pp. 399-403). Aquí sostiene que la grandiosa construcción en el primer libro de Krämer es una obra de la imaginación con una pretensión de verdad mínima, y no por falta de erudición, sino por carecer de precisión al formular sus pretensiones y de una atención estrecha a la que puede y no puede ser fundamentado textualmente. Como ejemplo critica la interpretación ofrecida por Krämer en sus “Retracciones del pasaje del *Timeo* 53 C 8 - D 1, 4-7.

2. La discusión de la tradición hermenéutica platónica.

En sus libros *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato* (1974) e *Interpreting Plato* (1977), E. N. Tigerstedt ha trazado una sucinta historia de la interpretación de Platón desde el platonismo medioeval hasta nuestros días. El bosquejo pretende mostrar que: “Para la asunción de que Platón tuvo un sistema filosófico cerrado, que solo ocasional y fragmentariamente aparece en los diálogos, pero que habría sido explicado en sus lecciones en la Academia no hay ningún testimonio en ningún autor antiguo, ... En efecto, aquella era más bien una invención de Tenemann, como él mismo parece haber advertido con disgusto” (p. 69). Krämer y Gaiser serían los verdaderos sucesores de W. G. Tenemann (1761-1819; su obra más importante es el *System der platonischen Philosophie*, 4 Vol. Leipzig, 1792-1795) en el empeño de reconstruir la doctrina no escrita de Platón, pero utilizando fuentes que aquél había rechazado.

Según el esquema que bosqueja Tigerstedt en *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato* la interpretación medioeval de Platón habría estado determinada por el platonismo, gracias a la influencia ejercida por Dionisio Aeropagita sobre la teología cristiana. También en el Renacimiento habría sido determinante la tradición neoplatónica con respecto a la imagen del fundador de la Academia, debido al rol jugado por Marsilio Ficino. La quiebra de la tradición neoplatónica habría sido una consecuencia del cuestionamiento de la autoridad del Aeropagita en el siglo XVI y de la hermenéutica protestante que habría reivindicado el valor de la escritura. El profesor calvinista Juan de Serres, habría rechazado tanto la

interpretación escéptica de Platón (debida entre otros a Cicerón y a Montaigne) como la neoplatónica, demandando una exégesis únicamente sobre la base de los diálogos. Posteriormente el filólogo holandés J. G. Vosius, habría calificado a Plotino y a sus sucesores de “eclécticos”, poniendo en entredicho su interpretación de Platón. No obstante, el platonismo habría renacido una vez más con la Escuela de Cambridge. Las sugerencias de Serres y de Vosius no habrían sido sin embargo vanas: las habrían recogido los teólogos protestantes Olearius y Mosheim, y a continuación el historiador de la filosofía Jacob Brucker. La visión de éste, habría sido propagada poco después por Diderot en la Enciclopedia, con lo que habría sido destruida definitivamente la tradición esoterista platónica cincuenta años antes de Schleiermacher.

En *Interpreting Plato* Tigerstedt ha proseguido la historia del platonismo hasta nuestros días y ha tratado además de probar que la reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón propuesta por la Escuela de Tubinga es insostenible: despreciaría los diálogos, se apoyaría sobre testimonios filológicos muy frágiles, emplearía una noción inconsistente de sistema —un sistema que es al mismo tiempo “abierto” o “flexible”— e incurriría en contradicciones notorias.

Krämer ha contestado las críticas de Tigerstedt en su artículo “Nuevas sobre la disputa en torno a la teoría platónica de los principios” (1980). En cuanto a los reparos contenidos en *The Decline and Fall . . .*, manifiesta que la Escuela de Tubinga no se orienta por la interpretación neoplatónica de los escritos de Platón y que no ha hecho responsable a Schleiermacher de la cancelación de este tipo de exégesis. Que en cambio le imputa haber eliminado la tradición indirecta sobre Platón ya existente, y que había cobrado un vigor nuevo con Tenemann después del colapso de la idea neoplatónica de sistema. Que desde fines del siglo XVIII la tarea de mediar entre la tradición escrita y no escrita del platonismo es la única legítima frente a esta corriente filosófica desde el punto de vista científico y del de la historia de la filosofía; pero que habría sido bloqueada por el mito inventado por Schleiermacher de la autosuficiencia de los diálogos y por la simultánea represión de la doctrina oral. De esta manera habría operado reduccionistamente recortando la amplitud real de la tradición platónica.

En relación a las críticas de Tigerstedt contra la Escuela de Tubinga en su segundo libro, Krämer sostiene que el profesor sueco nunca discute directamente las cuestiones filológicas, sino que trata sobre todo de encontrar incoherencias internas en el planteamiento sobre la doctrina no escrita de Platón. Que su concepción de sistema es demasiado compacta e indiferenciada y artificiales las contradicciones que Tigerstedt quiere hallar en la reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón.

3. La discusión filosófica

El libro de Krämer *Arete en Platón y Aristóteles* aún no ha encontrado la resonancia filosófica que sus tesis merecen. No obstante, queremos referirnos a trabajos de J. N. Findlay y de H. G. Gadamer que se ocupan más desde una perspectiva filosófica que filológica con los problemas que Krämer trata.

Según J. N. Findlay su libro *Platón. Las doctrinas escritas y no escritas* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974) es la expresión final de un conjunto de convicciones que nacieron en el autor hacia 1925-1926. Entonces no se animó a publicarlas, debido a que el clima académico reinante era hostil hacia ellas. Que en 1974 lo puede hacer gracias a que dicho clima ha cambiado en Europa por obra de los trabajos de Krämer, Gaiser y otros investigadores (p. IX). J. N. Findlay sostiene que para comprender a Platón es preciso integrar la doctrina escrita de sus diálogos y su doctrina no escrita de la que da testimonio Aristóteles. Esta estaría presente en los diálogos del período medio, aproximadamente desde la época de *La República*. Afirmaría que las ciencias matemáticas llevarían a la visión última del bien, en el cual todas las formas regulares e irregulares de la vida cívica serían vistas como reposando sobre relaciones numéricas. Platón habría emprendido numerosas tentativas a fin de realizar etse proyecto, pero sin lograrlo, por lo que nunca lo habría llegado a escribir, aumentando en cambio paulatinamente su posición crítica frente a él. Este proyecto sería la fuente de inspiración de la lógica moderna, de la física y de la filosofía sistemática.

Al comienzo de su libro Findlay ofrece un esquema de la teoría de las ideas y de su versión matematizada y luego lleva a cabo una investigación detallada de los diálogos — a los que divide en: socráticos, ideológicos (el *Menón*, el *Fedón*, el *Symposio*, el *Fedro* y la *República*), estojeiológicos (el *Cratilo*, el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* y las *Cartas*) y en filosofía platónica de lo concreto (el *Timeo*, el *Critias*, *Las Leyes* y la *Epinomis*). A continuación hace una estimación del platonismo y de su influencia y el libro concluye con dos apéndices: uno que contiene textos sobre la doctrina no escrita de Platón y el otro una crítica de los puntos de vista de H. Cherniss.

Absolutamente característico de la doctrina escrita de Platón sería, según Findlay, considerar que las ideas son las únicas entidades genuinamente reales. lo que mostraría la falsedad de la interpretación aristotética, según la cual el fundador de la Academia habría postulado una dualidad de mundos: el de las ideas y el de las cosas. En verdad éstas posee una existencia meramente derivativa y por así decirlo parasitaria: no son en sí mismas nada, sino sólo realizaciones, instanciaciones o ejemplificaciones de las ideas. Entre éstas habría diferencias de rango: ideas positivas y negativas, de las que estas últimas serían como el reverso de las primeras. Sería falso aislar a las

ideas entre sí o separarlas de sus ejemplificaciones. La descripción de las relaciones entre las ideas conduciría a ideas de rango mayor: a meta ideas o categorías de ideas. Las conexiones entre las ideas se determinarían según proporciones de diferente complejidad. La doctrina platónica de las ideas habría anticipado a la de los neoplatónicos Amonio y Plotino al planear tres hipóstasis originales: el bien en sí mismo, el reino intemporal de las ideas correlacionado eternamente con el pensamiento y el conocimiento y, finalmente, el alma del mundo que busca a su demiurgo y a su modelo solicitando su guía.

La doctrina no escrita representaría una extensión natural de la teoría de las ideas y sería coherente con sus tendencias principales. Consideraría a las ideas como números, por lo que depreciaría las cualidades sensibles, habría constituido una teoría de los números que habría cubierto la multidimensionalidad de la geometría y la cronometría, del espacio idealizado, el tiempo y el movimiento, y habría anticipado la moderna teoría de los números complejos y del continuo. Los números-ideas se generarían "lógicamente" de dos principios: de lo Uno y de lo grande y lo pequeño o Díada Indefinida. Este último principio no tendría sin embargo una subsistencia propia, sino que representaría sólo el "reverso" o la "sombra" de lo Uno: Platón habría profesado un monismo consecuente. El principio de lo grande y lo pequeño tendría no obstante una gran importancia a diferentes niveles: así por ejemplo en el de los cuerpos geométricos para la generación de "lo largo y lo corto", "lo ancho y lo estrecho", "la profundidad y la superficie", y en el de las cosas sensibles para la constitución del 'lugar'.

También las ejemplificaciones se encontrarían ordenadas según su rango y correlacionadas entre sí. Así las almas son en cuanto individuos ejemplificaciones que resultan de relaciones eidéticas y se encuentran muy por encima de las cosas del mundo sensible. Los números ideales se "cosifican" antes de entrar al mundo sensible en el dominio de los seres matemáticos. El 'lugar' no es el ámbito situado 'entre' las cosas sensibles, sino solo un aspecto de la posibilidad de la realización de las ideas. Aunque las ejemplificaciones no constituyan en sí mismas nada, como ya hemos dicho, representan una posibilidad esencial de las ideas. Lo Uno se despliega así tanto en las ideas a las cuales proporciona existencia, como en lo múltiple sensible que realiza una posibilidad de éstas.

H. G. Gadamer no ha sometido la concepción de la Escuela de Tubinga a una crítica directa, sino que ha desarrollado un planteamiento cercano al de Krämer y Gaiser en sus trabajos "La dialéctica no escrita de Platón" (1968) y *La idea del bien entre Platón y Aristóteles* (1978). En el artículo sostiene que, como hermenéuticamente sólo se puede comprender lo desconocido a partir de lo conocido, únicamente cabe aproximarse a la tradición indirecta platónica a partir de los diálogos. La reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón realizada por la Escuela de Tubinga habría hecho plausible una hipó-

tesis a la que los diálogos platónicos sugieren desde temprano: que el lógos posee la estructura del arithmós —poner en relación lo Uno y lo múltiple, donde lo múltiple representa desde un comienzo el problema de la dualidad. Todo número es unidad y multiplicidad, pero no una multiplicidad indefinida, sino determinada por la unidad. En forma parecida el lógos pondría en conexión la unidad de la opinión y la multiplicidad de las palabras o de sus conceptos componentes. Que el número y el lógos poseen una estructura análoga indica que en el fondo no hay una distancia insalvable entre la tradición platónica indirecta y directa. En ambos casos se mostraría que la dialéctica no tiene límite posible, que es en verdad infinita. En la doctrina no escrita los dos principios —el de lo Uno y el de la Multiplicidad— generarían indefinidamente los números, y la doctrina no escrita se presentaría como una teoría relacional, en la cual cada idea sólo sería algo en conexión con las otras ideas. El conocimiento humano aparecería así como siempre perfectible, tan solo como φιλοσοφία y nunca como σοφία cumplida.

En el opúsculo *La idea del bien entre Platón y Aristóteles* ha propuesto Gadamer la tarea de volver a cuestionar lo que significó la crítica de Aristóteles a Platón dentro de la Academia y entre los académicos. La realización de esta tarea exige efectuar una elaboración amplia de los rasgos comunes existentes entre la doctrina platónica y aristotélica del λόγος τοῦ εἶδους. Únicamente así se podría ganar el terreno a partir del cual es posible establecer en qué consiste la concepción divergente de Aristóteles. En relación a Platón, Gadamer investiga la idea del bien en los diálogos tempranos y en el *Fedón*, *La República* y el *Filebo*; y con respecto a Aristóteles sus tres éticas —la *Magna Moral*, la *Moral Eudemia* y la *Nicomaquea*— que tratan del problema del bien. Platón no comprende la idea del bien sobre la base del saber técnico, sino por el contrario la diferencia de éste —lo cual probablemente constituye herencia de Sócrates. Los primeros diálogos mostrarían que hay que dar cuanta del bien y de la areté, pero que en rigor ambos se encontrarían μετὰ λόγον. Los diálogos posteriores expondrían que la idea del bien no es una idea entre otras, sino que posee la función de un principio epistemológico —hacer cognoscible todo lo demás— y ontológico —conferirle ser. No significa esto que Platón haya poseído un sistema deductivo ni que el movimiento dialéctico se aquiete al llegar a la idea del bien. En verdad el ascenso a esta idea tiene el sentido del paso del ámbito dianoético al noético, en el cual lo importante es el examen de las relaciones entre las ideas. Empero el movimiento dialéctico no cesaría jamás. Finalmente, en el *Filebo* cree Gadamer hallar la tesis de que la idea del bien no tiene una existencia separada y trascendente, sino sólo la de la estructura de la buena mezcla concreta —o la de una bella mezcla. Considerada más en detalle esta estructura sería la de lo bello, simétrico y verdadero. Se la podría encontrar en el alma, el Estado y el mundo, en todos los cuáles se mostraría una unidad compuesta de unidad y multiplici-

dad, que pondría de manifiesto una belleza externa y la dynamis del bien.

También cree Gadamer poder comprobar que, pese a su crítica general a Platón, Aristóteles continuó siendo siempre un platónico. Sus reparos habrían sido especialmente injustos con respecto a la idea del bien: el Estagirita la equipara a las demás ideas con lo cual le otorga un ser separado y trascendente que no tiene en Platón, creando el problema inexistente en éste del chorismós. Y no obstante, esta misma crítica permitiría avizorar —pese a lo infundada que es— la verdadera intención platónica cuando Aristóteles indica que la idea del bien era para el fundador de la Academia lo lógicamente primero como principio del número y la causa de todo lo otro gracias a su presencia. En ambos casos se observaría que el bien no es una idea igual a otras.

La herencia platónica de Aristóteles se advertiría en su doctrina del eidos y del telos que cada cosa lleva en sí y realiza. Cuando lo logra adquiere la condición de ser una cosa buena. Aquí al igual que en el caso del fundador de la Academia el bien no es algo separado y trascendente, sino que se da en lo concreto. La diferencia entre Platón y Aristóteles frente a la idea del bien reposaría, según Gadamer, en que el primero la pensó universalmente en su doctrina de los números, pero de modo sólo metafórico. En cambio Aristóteles habría hallado el lenguaje apropiado para poder pensar conceptualmente este problema.

CONSIDERACION FINAL

Los resultados filológicos del libro de Hons-Joachim Krämer *Areté en Platón y Aristóteles* son de una importancia decisiva para comprender la filosofía del fundador de la Academia, la del Estagirita y la historia de la filosofía antigua en general. A este respecto el hecho de que posteriormente Krämer haya atenuado algunas de sus tesis iniciales —por ejemplo sobre el valor autónomo de los diálogos frente a la doctrina no escrita— no cambia mucho. En efecto, una gran parte de sus propuestas sigue conservando su originaria fuerza explosiva, y en algunos casos la ha acrecentado aún más gracias a las tesis de sus trabajos siguientes— como en el caso del problema de la relación entre Platón y Aristóteles.

Krämer ha hecho claro que no se puede comprender la filosofía platónica, sino se toma en cuenta la doctrina no escrita y escrita. Si inicialmente se podía observar en su primer libro una cierta desvalorización de las ideas en favor de la doctrina no escrita, posteriormente Krämer ha aceptado que la tradición indirecta no puede sustituir a los diálogos, sino sólo complementarlos y ampliar la imagen de Platón que proporcionan. No obstante, la doctrina no escrita estaría situada sobre la escrita por concernir a los principios. En opinión de Krämer la doctrina no escrita habría comprendido una ontología y una deducción ontológica. Según la primera la entidad, la areté y la verdad se

basarían sobre el ser uno y, por último, sobre un fundamento. Este estaría constituido por el principio de la Uno que al ponerse en contacto con el principio de la Díada Indefinida daría lugar a todo lo que es, vale y es verdadero. El fundamento es determinado negativamente como el no-mundo, la no-multiplicidad y la no-entidad. La deducción ontológica abarcaría el movimiento de derivación de los principios a los entes individuales, y el de la reducción que seguiría el camino inverso.

Por otra parte, Krämer ha tratado de mostrar que no se puede entender la filosofía aristotélica sino sobre el trasfondo de la historia de la antigua Academia platónica. Dentro de ésta distingue entre una "izquierda" académica representada por el radicalismo de Espeusipo y una "derecha" defendida por el conservador Jenócrates. Aristóteles habría estado inicialmente cerca de Espeusipo y posteriormente habría intentado una solución amplia a los problemas planteados, en la cual habría integrado las propuestas de sus predecesores. La evolución de su obra iría de la lógica y la metafísica a la biología. Lo que distinguiría radicalmente el pensamiento de Aristóteles del de Platón sería su decuantificación del platonismo —su apartamiento de la filosofía matematizante y, en correspondencia, su acentuación del momento cualitativo y teleológico en todos los ámbitos del ser—, y su diferente concepción de la filosofía —que de ser unitaria y sistemática en Platón habría pasado a escindirse en teoría y praxis en Aristóteles, escisión que sería responsable de la decadencia de la dialéctica.

Por último los trabajos de Krämer proporcionan una nueva imagen de la historia de la filosofía antigua. En su opinión, hay una unidad entre el pensamiento presocrático, el de Sócrates, el de Platón y el de Plotino. Los presocráticos habrían desarrollado una filosofía de elementos, Sócrates habría cambiado transitoriamente la dirección del preguntar filosófico griego y habría puesto el germen de la dialéctica, y Platón habría de retornar a la interrogación ontológica con su doctrina no escrita e iría a desarrollar la dialéctica. La filosofía aristotélica habría tratado de anular la metafísica del fundamento y la deducción ontológica, pero sólo lo habría logrado parcialmente. En verdad, habría una continuidad en el platonismo entre Platón y Plotino y se podría acreditar la influencia ininterrumpida de la Antigua Academia hasta en la filosofía helenística. Tan sólo el nominalismo habría logrado asertar un golpe de gracia al platonismo.

Las consecuencias de los planteamientos filológicos de Krämer son de inocultable importancia también para la historia de la filosofía. Restringiéndonos a su propuesta de reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón, ella corregiría la imagen del fundador de la Academia planteada por Nietzsche la cual ha tenido una enorme difusión a través de la interpretación de Heidegger. Según esta imagen Platón habría dividido la "realidad" (= lo que hay) en un mundo sensible inmanente y en otro inteligible trascendente, y habría colocado a éste sobre aquél. El mundo inteligible sería el de las ideas. Ahora bien,

si Platón no es primariamente el pensador de las ideas, sino el del fundamento, todos los ataques de una época que —con Nietzsche— reaccionaba contra la presunta preferencia platónica y colocaba al mundo sensible sobre el de las ideas no serían certeros, y habrían fallado su blanco en cuanto al Platón histórico se refiere.

Las críticas filológicas a los planteamientos de Krämer y a su presentación de la tradición hermenéutica platónica son en cierta medida atendibles. Gregory Vlastos y otros filólogos han mostrado cuán frágil es su reconstrucción de la doctrina no escrita de Platón: cuán discutibles son las fuentes sobre las que se apoya, cuántos problemas lógicos entraña y cuántos supuestos impilca. Y por otra parte E. N. Tigerstedt ha logrado probar que no fue Schleiermacher quien terminó con al tradición a la que él llama neoplatónica de la exégesis de Platón.

Y sin embargo a Krämer le asiste la razón cuando afirma que, a falta de pruebas directas, la filología no puede evitar hacer deducciones y vive de ellas ("Retraktationen", p. 161). Por otro lado sus trabajos sobre Platón, Aristóteles, la Academia, el Neoplatonismo y la filosofía helenística se han mostrado como fecundos, fructuosos y sugerentes; y Krämer cuenta con fuertes argumentos en favor de su reconstrucción de la filosofía oral platónica. Por lo demás, y como ha tratado de mostrar Gadamer, no es necesario suponer la existencia de la lección sobre el bien o que fuera dictada muchas veces, para poder inferir el contenido de la doctrina no escrita: se puede deducirla de los diálogos mismos —como en parte trató de hacer Krämer en su primer libro.

Finalmente, quizás se pueda sostener que, luego del impacto inicial causado por los planteamientos de Krämer y Gaiser, la investigación sobre la tradición platónica indirecta ha llegado a un cierto punto muerto y los argumentos a favor y en contra han comenzado a repetirse. Para superarlo será necesario que en los próximos años se aporten nuevas pruebas en pro de la reconstrucción propuesta de la doctrina no escrita de Platón; o que se presente una interpretación nueva y más plausible que la de Cherniss sobre el sentido del testimonio de Aristóteles sobre esta doctrina.

A más de veinte años de escrita la tesis de Hans-Joachim Krämer sobre la doctrina no escrita de Platón, se muestra como una piedra miliar de la filología contemporánea. En todo caso, consideramos que ha hecho impensable que se vuelva a una posición como la de Cherniss para quien la versión de Aristóteles sobre la tradición platónica indirecta no constituye sino un conjunto de malentendidos, en los que habría incurrido una de las mentes más lúcidas de la historia de la humanidad.

Tubinga, noviembre de 1980 — Lima, agosto de 1981.

BIBLIOGRAFIA

1. De Hans-Joachim Krämer (publicaciones filológicas).

a) Libros

- Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.** Heidelberg: Winter, 1959 (2ª ed.: Amsterdam, 1967).
- Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.** Amsterdam, 1964, 2 1967.
- Platonismus und hellenistische Philosophie.** Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1971.
- Platone e i fundamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulla dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingua e bibliografia.** Introducción y trad. de G. Reale. Milás: Vita e Pensiero, 1982.

b) Artículos

- "Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons", en: **Kantstudien.** Colonia, Vol. 55, 1964; pp. 1-33.
(Reproducido en: Gaiser, K. (Ed.), **Das Platonbild.** Hildesheim: Olms, 1962; pp. 198-230).
- "Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon", en: **Museum Helveticum.** Vol. 21, Fasc. 3, 1964; pp. 137-167.
- "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B - C", en: **Philologus,** 110, 1966; pp. 35-70.
(Reproducido en: Wipperfurth, J. (Ed.), **Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons.** Darmstadt, 1972; pp. 394-448).
- "Aristoxenos über Platons *ἡμετέριον ἔργον*", en: **Hermes,** 1966; pp. 111-112.
- "Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon", en: **Philosophisches Jahrbuch.** 74, 1967; pp. 254-270.
- "Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik", en: **Kantstudien.** Colonia, Año 58, 1967; pp. 313-354.
- "Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast", en: **Rheinisches Museum.** No. 111, 1968; pp. 293-333.
- "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", en: **Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie.** Editado por H. G. Gadamer y W. Schadewaldt. Heidelberg: Winter, 1968; pp. 106-150.
- "ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΕ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B", en: **Archiv für Geschichte der Philosophie.** Berlín, Vol. 51, 1969; pp. 1-30.
- "Grundfragen der aristotelischen Theologie", en: **Theologie und Philosophie.** Año 44, 1969; Cuaderno 3: pp. 363-382 y cuaderno 4: pp. 481-504.
- "Die Denkbewegung der aristotelischen Ersten Philosophie und ihr geschichtlicher Hintergrund", en: **Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie.** Viena, 1971; pp. 355-360.

- "Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht", en: **Zeitschrift für philosophische Forschung**. Meisenheim am Glan, Vol. 26, 1972; pp. 329-352.
- "Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus", en: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. Vol. 55, 1973; pp. 119-190.
- "Zum neuen Platon-Bild", en: **Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft** [Strijcker]. Antwerpen/Utrecht, 1973; pp. 206-214.
- "Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie", en: **Philosophische Rundschau**. Tübingen, Año 27, 1980; pp. 1-38.
- "Zum neuen Platon-Bild", en: **Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**. Cuaderno 1, Año 55, 1981; pp. 1-18.

2. Literatura secundaria sobre la doctrina no escrita de Platón

a) Historia y antologías de las publicaciones antiguas

- Gaiser, Konrad (Ed.), **Das Platonbild, Zehn Beiträge zum Platonverständnis**. Hildesheim: Olms, 1969.
- Tigerstedt, E. N., **The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and some Observations**. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- Tigerstedt, E. N., **Interpreting Plato**. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1977.
- Wippern, Jürgen (Ed.), **Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 [con una abundante bibliografía].

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

b) Selección de publicaciones recientes

- Annas, Julia, **Aristotle's Metaphysics, Books M and No.** Trad., comentario y notas. Oxford: At the Clarendon Press, 1976.
- Dönt, Eugen, **Platons Spätphilosophie und die Akademie: Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons "Ungeschriebener Lehre" und zur Espinomis des Philipp von Opus**. SB Österreichische Akademie der Wissenschaften, 251/3, 1967.
- Düring, I., **Aristoteles**. Heidelberg: Winter, 1966.
- Findlay, J. N., **Plato: The Written and the Unwritten Doctrines**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Findlay, J. N., **Plato and Platonism: An Introduction**. 1978.
- Gadamer, H. G., **Die Idee des Guten zwischen Plato and Aristoteles**. Heidelberg: Winter, 1978.
- Gadamer, H. G. y W. Schadewaldt (Eds.), **Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie**. Heidelberg: Winter, 1968.

- Gaiser, Konrad, **Platons Ungeschriebene Lehre**. Stuttgart: Klett, 1963, ² 1968.
- Gaiser, Konrad, "La theoria dei principii in Platone", en: **Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico**. No. 1, 1980; pp. 45-75.
- Guthrie, W. K. C., **A History of Greek Philosophie**. Vol. 5: The later Plato and the Academy. Cambridge University Press, 1978.
- Happ, Heinz, **Hyle. Studien zum Aristotelischen Materiebegriff**... Berlín: De Gruyter, 1971.
- Lesky, Aibin, **Geschichte der griechischen Literatur**. Berna, ³ 1971; pp. 606 ss.
- Meissner, Helmut, **Der tiefere Logos Platons**. 1978.
- Niewöhner, F. W., **Dialog und Esoterik in Platons "Parmenides"**. Untersuchungen zur Platonischen "Esoterik". Monographien zur philosophischen Forschung, Tomo 78, 1971.
- Szlezák, Th. A., "Neuere Literatur zur Platos Forschung", en: **Göttingische Gelehrter Anzeiger**, 1978.
- Vlastos, G., "On Plato's Oral Doctrine", en: **Platonic Studies**. Princeton, 1973; pp. 379-403.
(La parte principal de este artículo fue publicado como reseña en **Gnomon** en 1963).
- Voigtländer, H. D., Reseña de **Arete bei Platon und Aristoteles**, en: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. No. 45, 1963; pp. 194-211.
- Watson, G., **Plato's Unwritten Teaching**. Dublin: Talbot, 1973.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»