

BRISSEON, LUC, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, 272 págs.

Este bello libro contiene 10 artículos, los cuales están agrupados en torno a tres unidades temáticas. A dichos artículos anteceden unas cuantas anotaciones de índole técnica: 1) un “sistema de transliteración”, 2) “abreviaciones”, 3) un prólogo y 4) referencias bibliográficas. Al final tenemos dos índices: uno de pasajes citados y otro temático.

En el “sistema de transliteración” (ajustado por Benveniste), Brisson explica cómo ha adaptado en sus artículos la grafía de los términos griegos a la escritura latina, incluyendo acentos y la iota suscrita. Quisiera dar un ejemplo: Τὰ ζῶα τρέχει se reproduce así: *Tà zoia trékhei* (cfr. p. 5).

El rubro “abreviaciones” (p. 6) comprende 8 títulos muy usados en esta obra; entre ellos se encuentran por ejemplo DK (Diels-Kranz), RE (Realenzyklopädie...) y TGF (Tragicorum...).

El prólogo señala que los artículos que conforman el presente volumen han sido escritos entre 1975 y el 2000 (el último es inédito) y que la mayoría de ellos ya fue publicada en otras partes; en esta ocasión han sido reescritos y completados. Brisson quiere presentar “un choix cohérent autour des trois questions du contexte historique et littéraire de la production de l’oeuvre de Platon” (p. 7).

El rubro intitulado “referencias bibliográficas” presenta una lista de títulos que indican de qué artículo proviene el artículo actual publicado por Vrin. Ahora bien, la bibliografía propiamente hablando aparece en

---

PALABRAS CLAVE: esoterismo, filosofía, griega, plagio, platon.

RECEPCIÓN: 14 de octubre de 2002.

ACEPTACIÓN: 18 de octubre de 2002.

notas a pie de página. Dicha bibliografía es de la acostumbrada calidad de nuestro autor: amplia, en muchas lenguas y de varias épocas.

A continuación quisiera referirme al “cuerpo del trabajo”, al conjunto de los artículos. Como ya se mencionó antes, giran en torno a tres aspectos del pensamiento platónico, el primero de los cuales es: “El contexto histórico y literario”. El título del primer artículo (pp. 15-24) de este rubro es el siguiente: “¿Es la *Séptima carta* de Platón una autobiografía?” Antes de dar una respuesta a esta pregunta (que será afirmativa), el autor define lo que debe ser una autobiografía: debe haber un “yo” que sea a la vez autor, narrador y personaje principal del escrito en cuestión. La *Séptima carta* cumple con estos tres requisitos. Es el mismo Platón quien es el “yo” que narra sus ideas políticas y cuenta su vida. En cuanto a la fecha, Brisson afirma que fue escrita casi al final de la vida del filósofo, entre junio de 354 y julio de 353.

Platón dirige su carta a los *oikeíois* y *hetaírois* de Dion y añade *eú práttein*. Este último giro es típicamente platónico y se refiere a una conducta moral que debe dar felicidad a quien la despliega. Dicha expresión habla a favor de la autenticidad del documento, el cual es de tal suerte un testimonio para enterarnos directamente de la vida y del pensamiento de Platón.

Brisson diseña un plano de la *Carta* (cfr. p. 20) y señala que el filósofo la escribió no por gusto, sino para explicar sus ideas y acciones *políticas* a la vez que para justificar a Dion.

Tout compte fait, Platon raconte sa vie pour expliquer comment son idée de base, le gouvernement par les philosophes, lui a été inspirée par le spectacle de la situation politique de son époque, comment il a pu faire partager cette idée à Dion (p. 22).

Todo ello explica también por qué en la carta sólo se manejan datos del ámbito público y político y nada personal de la vida de Platón.

El segundo artículo, “Las acusaciones de plagio contra Platón” (pp. 25-42), me pareció especialmente interesante; aparece en él una gran cantidad de nombres propios —muchos de los cuales desconozco—, lo cual muestra una vez más la erudición de Brisson.

En el siglo III a. C., varios autores acusaron a Platón (y a otros filósofos) de plagio; un cierto número de eruditos quiso mostrar que Platón no era un pensador original (a la vez que los cristianos creían

que los griegos debían su pensamiento a los hebreos; cfr. p. 29). Brisson se refiere especialmente a tres autores que acusan a Platón de plagio: Ateneo de Naucratis, Diógenes Laercio y Porfirio.

El primero, un erudito que vivió desde fines del siglo II hasta principios del III, no pierde la ocasión para denigrar a Platón. Diógenes Laercio a su vez dedica una buena parte del libro III de su obra *Vida y obras de filósofos ilustres* a “plagios” de Platón, sin que él (Diógenes) se muestre hostil al filósofo ateniense. Diógenes no delimita claramente entre influencia y plagio: por supuesto que Platón tuvo influencias, por ejemplo las del pensamiento pitagórico, pero Diógenes opina que Platón tomó su *República* de los *Argumentos Contrarios* de Protágoras (cfr. p. 35). Asimismo, Porfirio, discípulo de Plotino, opinó que Platón plagió a Protágoras, noticia que sabemos por Eusebio de Cesárea, pues el escrito en cuestión de Porfirio está perdido.

Los tres citan sus fuentes que supuestamente muestran los plagios de Platón. Dichas fuentes son: 1) Teopompo de Quíos, un historiador, quien afirmó que Platón copió a Aristipo, Antístenes y Brisón, 2) Sátiro, 3) Alcimo de Sicilia, 4) Douris de Samos y 5) Aristóxeno de Tarento, según el cual Platón copió a Demócrito y Protágoras.

Los cinco —todos ellos feroces antiplatonistas (cfr. p. 31)— vivieron a fines del s. IV y principios del III a. C., casi contemporáneos de Platón, lo cual muestra que poco después de la muerte de Platón se produjo “un anti-platonisme virulent” (p. 31).

Dentro de este artículo hay un apartado intitulado “Las víctimas”, en el cual Brisson expone que los plagiados fueron filósofos y poetas. Los primeros son Pitágoras, Protágoras, Demócrito, Aristipo, Antístenes y Brisón: los segundos, Epicarmo, Sofrón y Homero.

Hubo una creencia de que el platonismo proviene del pitagorismo. “Cette conviction constitue le socle sur lequel repose le phénomène exégétique de Platon” (p. 34).

En cuanto al origen de las acusaciones de plagio, Brisson dice: “La plupart des accusations de plagiat dont on charge Platon résultent d’une interprétation malveillante de passages connus de l’oeuvre d’Aristote, qui, pour sa part, n’accuse jamais Platon de plagiat” (p. 37). En *Met.*, 978a, 29-b4, Aristóteles menciona que Platón está influido por los pitagóricos, Heráclito y por Sócrates. Pero esto no quiere decir que haya plagiado, si bien, según el propio Brisson, el límite entre influencia y plagio puede a veces ser estrecho.

El tercer artículo, “Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón” (pp. 43-110; con 6 textos anexos), pretende demostrar que Platón no fue un “esotérico”. El artículo está muy trabajado y es altamente recomendable para quienes se interesan en este tema.

Hay una nota al pie de la página 43 en la cual Brisson aclara que la expresión “interpretación esoterista” *no* es lo mismo que la así llamada “interpretación esotérica”. Dice que llama “interpretación esoterista” no a una interpretación esotérica (= reservado a pocas personas de un grupo), sino a una interpretación que estima que Platón tenía una interpretación esotérica reservada a quienes asistían a su Academia.

Brisson empieza con unos datos históricos acerca de cómo entender a Platón; comienza por Kant, pasa por Wolff, Leibniz, Stenzel y otros, hasta llegar a la Escuela de Tübingen, formada por H. Krämer, K. Gaiser, A. Szlezák y G. Reale. Los últimos se adhieren a la tesis esoterista. Reale propone un “nuevo paradigma” para leer a Platón (hubo paradigmas anteriores: por ejemplo, el neo-platónico, representado por Ficino, el moderno, fundado por Schleiermacher) que pueda dar razón de algunos puntos que los modelos anteriores eran incapaces de explicar. Este nuevo paradigma es el de la Escuela de Tübingen, la cual mantiene que Platón sí manejó doctrinas no escritas que fueron transmitidas de manera oral a los miembros de la Academia. Brisson subraya que, desde luego, es imposible exponer en su artículo estas doctrinas no escritas —que pudieron haber sido, de acuerdo con la opinión de nuestro autor, una “protología”—, pero tienen que ver con lo Uno y la Díada, términos con los que cada platonista está familiarizado.

Las enseñanzas no eran secretas propiamente hablando, pero sí por su dificultad reservadas a quienes tenían capacidad para comprenderlas. Pueden ser reconstruidas por algunos testimonios de Aristóteles, Aristóxeno y Teofrasto.

Brisson (igual que Cherniss) rechaza, por cierto con mucha cautela, la interpretación esoterista. Enumera diez premisas, no exhaustivas según él, en las que se basa la interpretación esoterista. Algunas de estas premisas pueden ser aceptadas por todo el mundo, por ejemplo las primeras dos: 1) *En la Academia, Platón enseñó a la vez que escribió* y 2) *Es posible que la enseñanza de Platón no coincida con lo expuesto en los diálogos.*

A continuación, mencionaré algunas de las premisas restantes para que el lector tenga una mayor idea acerca del proceder de Brisson.

i) La diferencia entre el contenido de los escritos y la doctrina “verdadera”, se explica porque esta doctrina sólo era reservada a un pequeño número de alumnos iniciados de la Academia. ii) No puede haber un sistema filosófico sin sistema de principios. Como en Platón no se encuentra dicho sistema ni implícita ni explícitamente, se piensa que lo hubo para un pequeño número de iniciados. Aristóteles atribuye a Platón un sistema de principios del cual no se encuentran trazos en los diálogos. iii) La actitud ambivalente de Platón con respecto a la escritura, actitud que ya se percibe desde sus escritos medios, transmite un mensaje filosófico, en el sentido de que Platón tenía ciertas reservas a lo expuesto por escrito, dando preferencia a lo oral.

En relación a este aspecto, Brisson cita a Szlezák, quien observa que desde un principio Platón dice con frecuencia que determinado punto de su pensamiento se tratará más tarde.

Th. A. Szlezák tient Platon pour un cas unique dans l'histoire de la philosophie, lui seul ayant compris la nécessité de suppléer par une discussion orale à l'insuffisance de l'écrit. Mais ce pourrait bien être le contraire. Platon pourrait donner l'exemple, dans un civilisation orale, du besoin d'un secours écrit éprouvé par un philosophe qui prend ses distances par rapport aux poètes et aux orateurs, mais qui sait aussi combien ce secours est vain, s'il ne reproduit pas la forme de l'enseignement proprement philosophique (p. 65).

iv) Otra premisa hace hincapié en las poquísimas fuentes a partir de las cuales puede ser reconstruida la doctrina (cfr. los anexos a este artículo).

Ahora bien, a partir de estas y otras premisas siguen, según Brisson, ciertas consecuencias: 1) Una interpretación esoterista convertiría —dado que tenemos la obra completa de Platón— al filósofo en un “equivalente de un presocrático” (p. 68); 2) Platón se transforma en un neo-platónico en la medida que su doctrina es asimilada a la de Pitágoras. 3) Desaparecen las prácticas socráticas, y con ello, el valor de los primeros diálogos; 4) Platón dejaría de ser un transformador del mundo. Desaparecerían sus inquietudes políticas y morales que exponen en la mitad de sus obras (*República, Leyes, Político*), todo lo cual quedaría reducido a mera ontología.

Afirma Brisson que no se trata de adherirse o no a la existencia de una doctrina determinada o secreta relacionada con el nombre de Platón; se trata de determinar a qué corresponde esta doctrina: o bien a una enseñanza oral de Platón o bien a una interpretación escolástica de la doctrina platónica cuya esencia se encuentra en los diálogos, interpretación elaborada en una Academia fuertemente impregnada de pitagorismo de la cual sabemos poco. Quienes defienden la versión esoterista, elegirán la primera opción, los adversarios la segunda (cfr. p. 71).

Forman parte de este artículo 6 anexos: tres pasajes del propio Platón, a saber, del *Fedro*, de la *Séptima carta* y de la *República*. Estos pasajes —que dan lugar a defender una versión esotérica— están traducidos y comentados, en el sentido de que no hace falta una interpretación esoterista.

El anexo 4 es un texto brevemente comentado de Aristóxeno de Tarento; el 5 es la traducción de los pasajes 404b, 16-30 del *De Anima* de Aristóteles, largamente comentado (pp. 91-98). El último anexo, también de Aristóteles, se refiere a *Física*, 209a, 31-210a 13: da el contexto, la traducción y un comentario (que comprende las pp. 103-110).

Hay que decir que las disquisiciones de Brisson, en las que falta el nombre de Rafael Ferber, son inteligentes y cautelosas; el asunto “Platón esotérico o esoterista” es debatido, y me sucedió algo muy curioso durante la lectura: Brisson me convenció, pero al leer a sus adversarios, como por ejemplo a Szlezák y Reale, ellos *también* me convencen.

La segunda parte de la obra se titula “La mitología platónica”; consta de 4 artículos, de los cuales me voy a referir sólo a tres. El primero, “Sobre el *Protágoras*. El mito de Protágoras y la cuestión de las virtudes” (pp. 113-133), es un texto lleno de finas observaciones, por ejemplo el señalamiento de las oposiciones: mortales-inmortales, hombres-animales, arte demiúrgica-arte política.

El mito que relata Protágoras presenta el origen de la *polis* y exhibe una doctrina ética y políticamente elaborada, opuesta a la de Platón. Mientras que Protágoras señala que todos los hombres tienen por don divino *aidos* y *dike*, razón por la cual todos pueden participar en las decisiones políticas, lo cual a su vez fundamenta la democracia, Platón cree que se requiere una calificación especial para hacer política. Se

señalan además las líneas que, con respecto a las virtudes, conducen del *Protágoras* a la *República* y posteriormente también al *Timeo* y al *Critias*.

Al final del artículo Brisson dice acertadamente que para Platón son importantes las virtudes no tanto en un individuo en tanto que individuo, sino en tanto que el individuo forma parte de una sociedad en la que cumple una función. Ello debido a que nociones como “voluntad”, “libertad” y “persona” no eran aún un tema de reflexión en aquel entonces.

El tercer capítulo es “El Egipto de Platón” (pp. 151-167). El filósofo ateniense es un gran conocedor de Egipto, como se observa a partir de los muchos detalles que relata sobre este país (cfr. *Timeo*, *Critias*, *Leyes*). Pero pese a ello no sabemos a ciencia cierta si visitó Egipto, pues mucho material está tomado de Heródoto, aparte de que en estos tiempos había un interés generalizado por Egipto, testimoniado (por ejemplo) también por Aristófanes y Eurípides.

Isócrates, en su obra *Busiris*, idealiza a Egipto. Cuatro puntos merecen en especial su elogio: 1) El país con el Nilo como salvador, 2) La división de la sociedad en grupos, 3) La organización artística e intelectual y 4) La piedad religiosa.

La meta del artículo de Brisson es mostrar que la actitud platónica con respecto a estos cuatro puntos es ambivalente y crítica.

En el *Critias*, Platón habla del Nilo como si fuera la garantía de vida de los egipcios. Egipto aparece como madre de la civilización, y la juventud de espíritu de los griegos se atribuye al hecho de que Grecia, contrariamente a Egipto, es periódicamente destruida por catástrofes naturales, lo que impide una civilización continua; impide también el que se generalice el uso continuo de una escritura, aunque el mismo sacerdote egipcio del *Timeo* tiene una actitud ambivalente frente a la escritura (lo cual hace pensar en el *Fedro*, donde se critica la escritura, y en la *Séptima carta*, donde se critica la insuficiencia de la lengua, sea oral o escrita).

Por otro lado, los egipcios son maliciosos en virtud de una mala legislación (cfr. *Leyes*, 747, b-c) y también como consecuencia de su situación geográfica (cfr. *Leyes*, 747, d-e). Platón cree que la situación geográfica influye en el carácter de un pueblo y que, en este caso, las riberas del Nilo no son tan benéficas como se puede creer, ya que producen, junto con otros aspectos, malicia.

La división de la sociedad en grupos no garantiza necesariamente una buena marcha del sistema político. Aparte de ello, a Platón no le pareció bien que en Egipto los sacerdotes tuvieran tanto poder: no sólo gobernaban, sino incluso dominaban la organización artística e intelectual, tareas todas que deben ser propias de los filósofos.

La actitud de Platón ante Egipto es ambivalente porque por un lado admira la permanencia de este Estado, pero por otro hay muchos factores que censura. Al tratar de Egipto, habla de sus propias convicciones políticas.

El capítulo 4, “La interpretación del mito del *Político* (268d-274d)”, que comprende las pp. 169-190, con un anexo: una traducción inédita del mito (pp. 191-205), sugiere una interpretación alternativa a la tradicional. Esta última reconoce 2 ciclos cósmicos en el mito del Político, ciclos que se repiten: la edad de Cronos y la de Zeus, cada ciclo con sus respectivas características. Dicha interpretación “clásica” proviene ya desde la Antigüedad.

La interpretación alternativa de Brisson defiende 3 ciclos: 1) la época de Cronos, 2) la del mundo abandonado a sí mismo, llamado también “el universo autónomo”, y 3) la época de Zeus.

Sous le règne de Kronos, le dieu s'occupait de la totalité de l'univers; dans un monde autonome, la totalité de l'univers n'est pas plus sous le contrôle du dieu; et sous le règne de Zeus, le dieu s'occupe de la totalité de l'univers (p. 190).

Para intercalar esta fase intermedia, aduce una serie de razones sugerentes, pero no tan convincentes como para rechazar definitivamente la interpretación clásica.

El primer artículo de la tercera parte lleva por título “El discurso como universo y el universo como discurso” (pp. 209-218). Se trata de un capítulo excelente, enriquecedor e interesante, hecho desde un punto de vista filológico (“lexical”, dice Brisson).

El artículo arranca con la pregunta si hay un nexo necesario entre el discurso, su fabricante y lo fabricado por un lado, y por otro, el universo, su productor y lo producido. Brisson establece la hipótesis de que Platón (y también sus intérpretes neoplatónicos) sí han establecido este nexo.

Brisson aduce lo siguiente: hay una homología de los vocablos que se refieren a la producción del cosmos (*kósmos*, en el sentido de uni-



verso) y de los vocablos que se refieren a la producción del *mûthos*. Son los mismos verbos que describen la fabricación o producción y los mismos sustantivos que describen a su hacedor (fabricante) y también los frutos o productos del hacedor. Así, en el *Timeo*, el demiurgo produce el cosmos; él es llamado *poietés* y *patér* (28, c3). En el *Fedón* (61 b3, 4) y en *República* (377 d5) el que fabrica los mitos también es llamado *poietés*; en *Teetetes*, el inventor de un mito también es llamado “padre” (164 e2; no importa que aquí no se trate precisamente de un mito).

Referido al mito y al cosmos, el vocablo *poietés* señala una producción artificial, descrita mediante los verbos *plátto*, *sunthítemi* y *poiéo*. *Plátto* está aplicado en el *Timeo* al cuerpo humano, al cerebro y a las vértebras; en la *República* y en el mismo *Timeo*, al mito. El verbo *sunthítemi* se encuentra en el *Timeo* en relación al cosmos, al alma inmortal y al ser humano. En el plano literario, el verbo se presenta, como “componer fábulas”, en *República*, 377 d6 (cfr. también *Fedón*, 60 c2).

El verbo que Platón más usa para referirse a la acción del demiurgo para producir el cosmos a la vez que a la acción del poeta que produce un mito es *poiéo* (en dos notas a pie de página están indicados los lugares en *Timeo*, *Fedón* y *República*). Al mismo tiempo, el “hacedor” del cosmos y del mito, también puede ser considerado como “padre” (*patér*).

Un *lógos* es para Platón un ser vivo que debe tener una cabeza, un tronco y pies, como se señala en *Fedro*, 264, c25. Aparte de ello, todo *lógos* y mito tiene un “padre”. Pero en ambos casos, el hacedor (del cosmos o de la palabra) no es omnipotente, sino que está limitado en su acción por la materia (materia en un caso, y material fonético en el otro). No “inventa” nada.

En un “Post-Scriptum”, Brisson comunica que, al esperar que su manuscrito fuera publicado, aparecieron dos artículos en relación al mismo tema. Vale mencionar el de Pierre Hadot, muy alabado por Brisson, intitulado “Physique et Poésie dans le *Timée* de Platon” (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983; también en *Études de Philosophie, Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998), el cual está hecho desde un punto de vista filosófico y explica, a partir del *Timeo*, que en todo Occidente existe el tema literario del “poema cósmico”.

Dentro de este contexto es asombroso que Brisson no haya mencionado lo que al lector le salta a la vista al leer este bellissimo artículo, a saber: “En un principio era el verbo”.

El segundo artículo de este rubro es: “La noción de *phthónos* en Platón” (pp. 219-234). Lo que me extrañó en un primer momento fue la traducción “*jalousie*” por *phthónos*. Previendo el asombro de sus lectores por esta traducción, Brisson explica que no se trata de celos amorosos; la “*jalousie*” se da en múltiples contextos: religiosos, políticos y sociales, y el objeto del conflicto es un bien, no una persona.

Desde un punto de vista etimológico, la palabra francesa “*jalousie*” proviene del latín tardío *zelus*, que a su vez proviene del griego *zêlos*, que es “envidia”, “rivalidad”, “ambición”. La palabra *phthónos* no tiene “descendencia” en francés, y “*jalousie*” es, según Brisson, la palabra que mejor reproduce el sentido de *phthónos*.

Según *Menéxeno*, 242 a, en el terreno político, el *zêlos* es el primer estadio del *phthónos*, y en *Filebo*, 47d-50e se habla del *phthónos* como de un placer al que sólo se interesa el alma, pero un placer mezclado de pena y dolor.

La envidia es un sentimiento común a todos los seres humanos; se manifiesta en el alma y se “envidian” riquezas, honor y conocimiento. Es motor de guerras, asesinatos, robos y otros crímenes; en la tradición ni siquiera los dioses están exentos de ella: pueden envidiar a los mortales su belleza o su felicidad.

De acuerdo con Platón, la envidia que se dirige a la virtud es la peor de todas las formas de *phthónos*. Esto se puede observar muy bien en la *Apología*, donde Sócrates explica su condenación a muerte como resultado de un *phthónos* de los atenienses en relación a su virtud (cfr. 28a). También el conocimiento es frecuentemente motivo de la envidia, lo cual es la razón por la cual, en los diálogos, muy seguido se encuentran alusiones en el sentido de que no se debe retener un saber por envidia.

Platón combate la tradición: los dioses, por su misma bondad, no son envidiosos; al negarles la envidia, mata la mitología y la sustituye por una teología, entendida como discurso racional sobre lo divino (cfr. p. 234). Brisson dice (ib.) que rechazar la envidia significa para Platón establecer relaciones nuevas entre los dioses, el universo y los hombres por un lado, y entre los humanos por otro; de tal suerte

aminora el elemento agonístico de la cultura griega, salvo en el campo del deporte.

En resumen: el libro de Luc Brisson es de notable calidad, escrito con “claridad y distinción”; él es a la vez un conocedor y un erudito (cfr. por ejemplo la nota a pie de página, pp. 26 s.). Este texto es exclusivamente para especialistas.

Ute SCHMIDT OSMANCIK

