

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2017.i03.05

[pp. 103-122]

Recibido: 10/04/2017

Aceptado: 08/06/2017

El diálogo platónico como fenomenología dramática: un ejercicio de aplicación a través de una lectura comparada de las situaciones iniciales del *Eutidemo*, el *Menón* y el *Menexeno*.

Platonic dialogue as dramatic phenomenology: an exercise of application through a comparative reading of the initial situations of *Eutidemo*, *Menón* and *Menexeno*.

Joan González Guardiola

Universitat de les Illes Balears

Resumen:

En la presente investigación pretendemos avanzar y profundizar en una comprensión adecuada de la expresión “fenomenología dramática”, tal y como la utilizó Stanley Rosen en sus estudios interpretativos de la obra de Platón. A través de una lectura de los inicios de tres diálogos platónicos (*Eutidemo*, *Menón* y *Menéxeno*) se comprobará cómo la elección de la forma-diálogo nos obliga a cuestionar mucho la selección de los momentos que la recepción histórica ha tendido a considerar como filosóficamente significativos respecto a aquellos considerados como “meramente literarios” o escénicos. Una comprensión adecuada del concepto de “fenomenología dramática” imposibilita absolutamente una distinción fuerte entre estos dos momentos.

Palabras Clave: Fenomenología dramática, Stanley Rosen, Platón, Sócrates, *Critón*, *Eutidemo*, *Menón*, *Menéxeno*.

Abstract:

In the present work we try to advance and deepen an adequate understanding of the expression “dramatic phenomenology”, as used by Stanley Rosen in his interpretative studies of Plato’s work. Through a reading of the beginnings of three Platonic dialogues (*Euthydemus*, *Meno* and *Menexenus*) we will see how the choice of the form-dialogue forces us to question the selection of moments that the historical reception has tended to consider as philosophically Significant, by contrast to those considered as “merely literary” or scenic. A proper understanding of the concept of “dramatic phenomenology” absolutely precludes a strong distinction between these two moments.

Keywords: Dramatic phenomenology, Stanley Rosen, Plato, Sócrates, *Crito*, *Euthydemus*, *Meno*, *Menexenus*.

Desde que Stanley Rosen calificara la forma dialógica de exposición de la filosofía platónica como “fenomenología dramática”, se ha profundizado relativamente poco en lo que vendría a querer decir esta expresión, y en sus implicaciones para lo que querría decir que una interpretación de Platón se presenta como “fenomenológica”¹. Una teoría sobre en qué sentido preciso la filosofía platónica sería ya fenomenológica (y ciertamente mucho más que cualquier otra filosofía existente hasta el nacimiento de la fenomenología, precisamente en virtud de la propia “forma-diálogo”) está todavía aguardando a ser desarrollada con la amplitud necesaria. No nos estamos refiriendo simplemente a una interpretación que tenga en cuenta cierta “sensibilidad hermenéutica”

1 En el preciso sentido que otorga Rosen a la expresión (ROSEN, 1983, pág. 12 y ss.), una interpretación de Platón como la heideggeriana, por ejemplo (GA 9, pág. 203 y ss.), no sería una interpretación “fenomenológica”, en tanto que no atendería con la suficiente precisión a los aspectos dramáticos que contextualizan en todo momento las tesis defendidas por los interlocutores; incluidas las tesis que los interlocutores sostendrían sobre el “ser”. Siendo como sería posible, según el mismo Rosen concede sin llevarla a cabo, una “descripción fenomenológica” de un diálogo filosófico, consideramos que la vía adecuada (y productiva) de llevarla a cabo consistiría en la aplicación a la forma dialógica platónica de los conceptos fenomenológicos fundamentales, como el de “intencionalidad de horizonte”. Aquí no “explicaremos” cómo se llevaría esto a cabo, lo ejemplificaremos a través de la interpretación (ahora sí “fenomenológica”) de los arranques de cada diálogo platónico en concreto, para mostrar cómo la forma dialógica escogida por Platón revela ya a través del artificio dramático (sin explicarla) la intencionalidad de horizonte como modo de estar en el mundo.

respecto al material textual. Cuando nos referimos a “fenomenología dramática” nos referimos a mucho más que a cierta simple “conciencia hermenéutica” que fuera más o menos capaz de abrirnos el texto en su “de qué está efectivamente tratando”, en tanto que esto tuviera que ver más o menos con nosotros. Apuntamos con la expresión a una traducibilidad real y efectiva entre la conceptualización fenomenológica y la forma dialógica platónica. Apuntamos a una traducibilidad real entre conceptos clásicos vertebradores del pensamiento fenomenológico (horizonte, esencia, intencionalidad, “ser en el mundo”, etc.) y la forma misma de pensamiento ya implicada en la elección de la forma-diálogo. En el presente trabajo incidiremos en mostrar cómo la “intencionalidad de horizonte”, concepto fundamental de la fenomenología husserliana, está ya implícita y constantemente operativa en la propia elección de la forma dialógica platónica².

Para presentar las posibilidades de esta especie de diccionario entre los conceptos fenomenológicos clásicos y la “forma-diálogo” específicamente platónica, se intentará una aplicación a través de una lectura de los arranques de tres diálogos, lectura que nos debería permitir ver cómo la elección de la forma-diálogo nos obliga a cuestionar mucho la selección de los momentos que la recepción histórica ha tendido a considerar como filosóficamente significativos de los diálogos respecto a aquellos considerados como “meramente literarios” o escénicos. Las posibilidades de este cuestionamiento se mostrarán a partir de la interpretación fenomenológico-hermenéutica de las escenas iniciales del *Eutidemo*, el *Menón* y el *Menéxeno*.

El *Eutidemo* platónico nos muestra dos grandes posibilidades de interpretación. La primera línea sería la de Monique Canto-Sperber o Samuel Scolnicov³, para los que el diálogo nos traza el intento platónico de “distinción” de su dialéctica de la dialéctica erística. La segunda, la de Leo Strauss⁴, nos presenta a Sócrates alineado con Eutidemo y Dionisodoro contra Critón y Ctésipo. La pregunta que subyace a ambas interpretaciones sería la siguiente: ¿cuál es el “momento” filosófico en el que Platón nos retrata a Sócrates en la situación del *Eutidemo*? La cuestión de dar respuesta a esta pregunta depende de momento de que seamos capaces de hacer dos cosas: (a) mostrar el “encaje” filosófico de este “momento”, por el cual es necesario que (b) pongamos muy entre comillas la distinción entre cuándo una conversación es en un diálogo platónico “filosófica” (es decir, portadora de una problematicidad epistemológica-política importante) y cuándo no. Esto

2 Sobre la intencionalidad de horizonte en Husserl son muy recomendables los trabajos de Saulius Geniusias (2012) y Roberto Walton (2015).

3 M. CANTO-SPERBER *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Les Belles Lettres, 1987; Samuel Scolnicov, *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, 1988.

4 Leo STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago Univ. Press, 1983.

será intentado en este estudio respecto a la introducción del *Eutidemo*, y será contrastado con las introducciones del *Menón* y del *Menéxeno*, con vistas a presentar lo que la forma dialógica hace con la tematización platónica de la presencia de la filosofía en la ciudad.

1. Las tres preguntas de Critón y la instauración de la narración socrática

El *Eutidemo* se inaugura con una interrogación. Se ha señalado alguna vez el carácter “introdutorio” de algunos comienzos platónicos⁵. En este caso, la interrogación con la que arranca el *Eutidemo* dice “tís hén”, “¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el Liceo? (...) ¿Quién era?”. El personaje por el que Critón está preguntando se llama, además, Eutidemo. “Eutidemo” es un nombre griego que significa “pueblo recto”. Se nos está poniendo, ya desde el inicio del diálogo, toda una metafórica platónica destinada a una comprensión de la que el lector griego disponía seguramente con más facilidad que nosotros.

El *Eutidemo*, pues, nos propone de alguna manera el juego (serio) del “quién es quién”. El juego es propuesto por Critón y recogido por Sócrates, que son los dos únicos personajes de la escena directa del diálogo. Ellos nos proponen continuamente el juego del “quién era”, no sólo en la pregunta inicial, sino durante todo el diálogo. En 290e, la cesura del diálogo se produce porque Critón no ha creído que Clinias sea el que ha proferido aquellas palabras, y nos vuelve a salir la cuestión del “quién era”. Hacia el fin del diálogo, la cuestión vuelve a aparecer con la aparición del personaje misterioso. Con todo, el “juego” del diálogo no se capta en su totalidad si no se entiende adecuadamente que su último destinatario, por parte de Platón, son los propios Critón y Sócrates que lo juegan en escena directa, antes que cualquier otro personaje. Pensamos que este habría sido el gran malentendido de las interpretaciones habituales del *Eutidemo*, que pondrían excesivamente el acento en una distinción entre dialéctica socrática y dialéctica eutidemiana, con el que muchas cuestiones del diálogo devienen oscurecidas.

“¿Quién era, Sócrates?”, es pues la pregunta inicial. La repetición de la pregunta remarca el énfasis impetuoso de un Critón preocupado. El interés de Critón es grande, con todo, al día siguiente. No fue suficiente, en el momento de la situación, para pasar entre la multitud, abriéndose paso, sino que llegó a un tímido “ponerse de puntillas”

5 La primera palabra del *Gorgias* es pólemos, “batalla”, y el *Gorgias* es ciertamente el diálogo más combativo de todos los diálogos platónicos. La primera palabra de *La República* es “bajaba”, y se está preparando la exhortación al descenso del sabio en la ciudad. El *Fedón* empieza por autós, “mismo”, y es el diálogo de la inmortalidad del alma. Parece ser que algunos comienzos nos dibujarían alguna característica o “pista” del diálogo.

y observar (sin escuchar) por encima de las cabezas de los oyentes. Strauss interpreta adecuadamente esto como la presentación platónica de un Critón “bloqueado” en su acceso a la filosofía⁶. Critón tendría un “bloqueo” hacia la conversación. Efectivamente, Critón pregunta insistentemente sobre “quién era” porque él no pudo acceder de primera mano a esta información. La multitud fue quien se lo impidió.

A Critón le importa mucho la multitud. Platón nos ha mostrado esto anteriormente en *Critón*, 44b, 44c, 45e, 46a. Una lectura bien detallada del *Critón* debería poner alerta contra la tradicional interpretación de un Critón “sufridor” y un Sócrates “impasible”. Entre otras cosas porque una lectura detallada (que no puede tener lugar aquí) nos plantearía el tema de hasta qué punto el interés de Critón por la multitud condiciona ya su relación con Sócrates, y hasta qué punto Platón nos muestra esto de diversas maneras⁷. En la primera respuesta socrática del *Eutidemo* a la interrogación inicial de Critón quizás encontraríamos una primera pista platónica ante esta cuestión.

La respuesta dice: “¿Por quién preguntas, Critón? Porque no había uno, sino dos”. A Critón sólo le interesa aquel que está sentado al lado del hijo de Axíoco, Clinias, que tiene la misma edad que su hijo Critobulo, pero es más “*kalós kai agathós*”. No le interesa, en cambio, aquel que está sentado inmediatamente al lado de Sócrates. Strauss afirma

6 Leo STRAUSS, 1983, pág. 71.

7 Apuntamos algunas claves para la lectura del *Critón*: (a) el primer motivo que Critón esgrime para la salvación de Sócrates (44c) es la pérdida de prestigio que ello supondría para él mismo en tanto que la gente pensara que no lo había intentado suficientemente; (b) la disponibilidad de Critón fruto de la primera respuesta socrática es una disponibilidad siempre en términos pecuniarios. Critón pone en juego su dinero, nunca su imagen. Precisamente poniendo en juego su dinero recuperaría una imagen lesionada por la vergüenza pública de su comportamiento frente el juicio de Sócrates. El vocabulario pecuniario sale a cada intervención de Critón tras 44b, hasta 46b, a excepción de la intervención de 44b, que es sobre la necesidad de preocuparse de la opinión de la mayoría. El ejemplo más claro de ello es 45b, donde en una intervención de Critón encontramos dos apariciones de “plata” (*argirion*), dos de “dinero” (*khreáta*) y dos de “gastar” (*analískein*). La frase colofón es: “*Está a tu disposición todo mi dinero, que creo que es suficiente para el caso*”. Pero quizá Sócrates esperaba otra cosa de Critón; (c) la clave definitiva la encontramos en 46a: la mala conciencia de Critón respecto al juicio de Sócrates. Es una hipótesis plausible la de la soledad de Sócrates en su juicio en contraste con la mucha gente que lo visita posteriormente, por ejemplo, en el *Fedón*, del que no hay que olvidar que Platón está ausente por una enfermedad. Dentro de esta perspectiva, optamos por una interpretación dura del Critón, sobre todo de la respuesta socrática a 46b, que habría que leer en clave más ácida que la simplemente irónica: el fervor-de-ánimo (*prothemia*) de Critón es para Sócrates de mal llevar. Sócrates afirma que el fervor-de-ánimo de Critón le sería merecedor de todo si fuera bien dirigido; en el caso contrario sería sobrante. Pero es evidente que no está siendo bien dirigido. Por lo tanto, está siendo molesto para Sócrates. Habrían más ejemplos a favor de una interpretación “fuerte” de este diálogo.

que Critón “*had not seen Euthydemos’ brother Dionisodoros who had been sitting donde Socrates’ left*”⁸. Pero en el diálogo no se nos dice en ningún momento que Critón no haya visto a Dionisodoro, algo improbable si estaban sentados todos juntos linealmente. Lo único que podemos comprobar en el diálogo es que Critón no pregunta por él, pero no que no lo haya visto. Según Canto, la primera respuesta socrática iría orientada a que Critón restableciera la exacta disposición de la escena, frente a la excesiva concreción inicial de sus preguntas, a la espera de que pregunte, como es habitual en otros diálogos, por la narración de la conversación, lo que Critón no hace⁹. Además de la gran plausibilidad de esto, es muy probable que la respuesta socrática nos esté dibujando la consideración platónica sobre la relación entre Sócrates y Critón. A Critón no le interesaría tanto el “status” de Sócrates flanqueado por Dionisodoro como el de Clinias, que tiene la misma edad de su hijo Critobulo, flanqueado por Eutidemo. Es “*aquel de quien se está al lado*” lo que determina el interés de Critón. De otra manera no se entendería porqué Critón pregunta por Eutidemo y no por Dionisodoro. Según la interpretación de Canto, Critón podría haber preguntado indistintamente tanto por Eutidemo como por Dionisodoro. Pero incluso cuando Sócrates responde que había dos, Critón sigue preguntando por el mismo, que es el único que le interesa, sin prestar ninguna consideración al otro: “*El que yo quiero decir...*” es la respuesta de Critón, profundizando en la pregunta inicial sin variarla sobre la matización socrática. Critón no pregunta sólo por Eutidemo porque tenga una mala contextualización de las situaciones, sino que (precisamente por aquel motivo) hay un interés unívoco de Critón hacia el Eutidemo que flanquea a Clinias, y no lo hay hacia el Dionisodoro que flanquea a Sócrates. Sócrates (la filosofía) sigue estando tan solo en el *Eutidemo* como en el *Critón* o el *Fedón*.

Critón da él mismo entonces la respuesta que se esperaba (“*ya deben ser otra vez sofistas*”), y añade dos preguntas más: “*¿De dónde son?*”¹⁰, “*¿Y cuál es su sabiduría?*”.

8 M. CANTO, 1987, pág. 68.

9 M. CANTO, 1987, pág. 103.

10 La respuesta sería probablemente bastante escandalosa para los oídos del buen ateniense Critón. Eutidemo y Dionisodoro provenían de Quíos, de la que se desplazaron a Turios. De Turios los exiliaron, y ya hace “*muchos años que rondan por estos lugares*”. Sócrates dibuja con esta respuesta el recorrido geopolítico de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. Quíos, isla del mar Egeo, cerca de Asia menor y frente la Clazomenas de Anaxágoras, era políticamente aliada tradicional de Atenas, a la que ayudó en varios conflictos navales. De ahí, los sofistas “*se trasladaron a Turios*”. Sabemos que una profunda crisis produjo efectivamente una considerable afluencia de emigrantes hacia la colonia de nueva creación de Turios hacia el 443 o el 444 (sobre esto, vid. V. EHRENBERG, “The Foundation of Thuri”, *American Journal of Philology* 69 (1948), págs. 149-170). Turios encarnaba ya en la época anterior al diálogo que nos ocupa el fracaso de la política colonial de Pericles. Aristófanes ya hablaba en *Las Nubes* de “*los adivinos de Turios*”, burlándose del espíritu culturalista y cosmopolita que

El hecho de que Critón encabalgue las dos preguntas sin solución de continuidad las homogeneiza en el tipo de respuesta que se espera de ellas: un nombre. Sin embargo, la segunda no puede ser respondida con un nombre, sino con una definición que abriría la posibilidad de un ejercicio dialéctico sobre el tipo de saber. Critón iguala una pregunta nominal a una pregunta definicional porque Critón iguala una respuesta nominal a una respuesta definicional. No hay ninguna distinción, desde la inmovilidad critoniana, entre una respuesta que es una definición y una respuesta que es un nombre. La cuestión para Critón es que él mismo pueda reducir la respuesta a categorías políticas de la “multitud” reconocibles. Del mismo modo que los nombres “Quíos” y “Turios” serán interpretados de cierta manera para Critón según una clasificación, la definición de la sabiduría de los dos extranjeros sería identificada por Critón demasiado rápidamente (para el gusto de Sócrates) con una categoría como la que él, sin ningún elemento de juicio aún, ha utilizado ya antes: “*sophistés*”. Pero Critón está siempre des-contextualizado en sus juicios, porque nunca acude a las conversaciones, ni pregunta por ellas. La concreción que le falta a Menón en beneficio del exceso de contextualidades vacías de la retórica gorgiana es la concreción que le sobra a Critón en su ausencia de contextualidades dialógicas, pero igualmente negativa en tanto que no discursiva, inmovilista y populista. Nuestra tesis es que el movimiento socrático del inicio del *Eutidemo* se entiende en contraposición al movimiento socrático del inicio del *Menón* en tanto que Menón y Critón inician las conversaciones desde interrogaciones inadecuadas en su diametral contraposición. La interrogación retórica de Menón despliega todo un ámbito de contextualidades (las cinco opciones de su pregunta inicial) que se legitiman desde la ausencia de unidad de que Menón puede hacer gala no habiendo hecho previamente la pregunta por el *eidos* de su objeto. La pregunta por el *eidos* difumina estas contextualidades borrosas y centra la interrogación en la concreción que le falta. La interrogación cotilla de Critón, por otra parte, está ya centrada en una concreción ya asegurada previamente y de la que no se duda. El ejercicio socrático de rectificación de la pregunta inicial busca otorgar una contextualidad a esta interrogación fijada en la rigidez de lo que no se busca, sino que ya se espera, buscando que la contextualización mostrar la pregunta como desubicada. El movimiento de despliegue de Menón al inicio del *Menón* es contrarrestado por Sócrates

imprimió Pericles a la colonia, permitiendo grupos socioculturales muy heterogéneos. La colonia, con todo, tenía aires de “gran proyecto”: en su planta trabajó Hipodamo de Mileto, y la confección de su constitución fue encomendada a Protágoras. Sin embargo, la colonización corrió a cargo de Herodoto, y más tarde (412) de Lisias. Platón juega con el hecho del fracaso de un proyecto en el que tomaron parte tantos nombres tan ilustres, mostrándonos un recorrido que ha sido, además del recorrido de los dos charlatanes, el recorrido metafórico de toda Atenas en los últimos cien años: la crisis de los valores tradicionales (Quíos) embarca Atenas hacia el ágora en la que habita la retórica (Turios), de la que se exilia en su fracaso para llevar una vida errante (posible futuro ateniense).

con la pregunta por el eidos, que lo centra, mientras el movimiento de concreción de Critón en el inicio del *Eutidemo* es contrarrestado por Sócrates mediante respuestas que preparan un desarrollo hacia una narración. Ambas interrogaciones nos muestran cómo plantean la conversación Menón y Critón, y cómo el movimiento de la filosofía debe realizarse contra ellas operando un desplazamiento¹¹.

Por todo esto, ya desde la primera pregunta, Sócrates intenta conducir a Critón a lo más alejado posible de la concreción de un nombre, o de una definición que Critón demasiado rápidamente evaluaría cognoscitivamente como si fuera un nombre: el movimiento socrático espera la habitual pregunta por la conversación, que Critón desde su desinterés no hace. Critón ni acude a las conversaciones, por el “qué dirán”, ni pregunta por ellas. Critón opera como un consumidor de nombres cuyos significados la sociedad bienestante de Atenas ya precomprende.

Sócrates moviliza una respuesta, para nosotros clave a la hora de captar el “todo” del diálogo, en la devolución de otra pregunta: “*Y tú mismo, Critón, ¿porque no vendrías?*”. Hay que remarcar mucho que esta es la única pregunta socrática en toda la introducción. Sócrates quiere, además, llevar a los hijos de Critón como cebo, seguro de que entonces les enseñarán a ellos mismos también. Todo el fragmento desde 271c debe ser leído como una tensión ascendente entre la constante inmovilidad critoniana que bombardea con preguntas insulsas y el intento socrático (bastante violentador) de operar una variación, culminando en el momento de utilizar el calificativo de “cebo” sobre lo más importante para Critón. Este debería ser el momento final en el que Critón preguntara al menos por la conversación, en el interés que las adjetivaciones y comparaciones irónicas de Sócrates deberían haber causado. Pero Critón no solo no hace esto, sino que le pide a Sócrates una previa “*diégesis*” sobre la sabiduría de los dos extranjeros. “*Diégesis*” puede traducirse tanto para relato como por exposición o explicación. Antes de entender demasiado rápidamente esto como un desplazamiento de Critón hacia la contextualización, implicada en la narratividad, cabe comprobar que: (a) esta “*diégesis*” no es solicitada respecto a la conversación, sino respecto a la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. Se ha de entender más como una reexposición de la tercera pregunta en una variante que como un desplazamiento hacia la conversación, que sigue no siendo el objeto de la pregunta de Critón. Es la respuesta insatisfactoria de Sócrates en su tercera pregunta la que opera una ligera variación entre la demanda de definición “nominal” anterior y la presente reexposición, que debe ser entendida como una demanda de aclaración o de más precisión respecto a esta tercera pregunta; (b) el efecto de las desconcertantes

11 Para una ampliación del *Menón* respecto a la cuestión que nos atañe, vid. J. SALES, “Eidos y Skhema”, en *Estudis sobre l'ensenyament platònic I*, Anthropos, Barcelona, 1992.

respuestas socráticas, y no otro, ha sido la causa de esta mínima variación entre demanda de definición y demanda de “*diégesis*” sobre la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. La ironía socrática ha promovido el desplazamiento hacia una explicación desde la confusión de la comprensión de Critón. Esta explicación (“*diégesis*”) está siendo pedida por Critón como una ampliación más exacta de la respuesta de Sócrates en su tercera pregunta. Con todo, Sócrates comenzará su narración como lo que para él es la *diégesis* verdadera de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro: la narración de la conversación por la que Critón no ha preguntado. No hay diferencia para Sócrates entre la *diégesis* de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro y la narración de la conversación que mantuvieron. Al menos Sócrates lo entiende así, desde el momento en que responde a la *diégesis* con la narración de la conversación. La conversación misma (a la que Critón no ha asistido) es la *diégesis* sobre el objeto por el que Critón pregunta (la sabiduría). Por eso, cuando Critón pregunta por la *diégesis* sobre la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro Sócrates comienza la narración de la conversación, como cuando en cualquier otro de los diálogos se pregunta por la conversación. Sócrates remarca de esta manera la ambivalencia de la dirección de la pregunta, poniendo así en evidencia (irónica) a un Critón que nunca pregunta por las conversaciones, ni acude a ellas. En el Eutidemo se pone de manifiesto la dirección “*diégesis* de la sabiduría-conversación”, cuando en los otros diálogos se pone de manifiesto normalmente la dirección “conversación-*diégesis* de la sabiduría”, que es la “normal”. La dirección 2 es la dirección “genética” habitual de las conversaciones, que Critón en su inadecuación y cotilleo ha invertido en la dirección 1. Esto ha sido así porque Critón ha comenzado preguntando por “nombres” y confundiendo nombres y definiciones, etc. La dirección correcta, sin embargo, no va de los nombres a los hechos, sino de los hechos a los nombres. De ahí que la cesura del diálogo en 290e nos reexpona por parte de Sócrates el orden adecuado de la pregunta por el “quién”: se debe preguntar por “quién” dijo aquellas palabras; no por el “nombre” de alguien antes de saber qué dijo. De hecho, por eso la cuestión del “nombre” queda en 290e en suspenso, y la respuesta final queda simplemente en el “*daímon*”¹².

Encontramos así, en lo que entiende Sócrates como “*diégesis*” de una sabiduría, una legitimación platónica de la forma del diálogo: la verdadera “explicación” de una sabiduría es la consideración de cómo esta “aparece” fenomenológicamente desde el

12 Esto nos llevaría contra interpretaciones como las de Szlezák, que ven en el “enigma del *Eutidemo*” una señal de las doctrinas no escritas (SZLEZÁK, 1997, pág. 112 y ss.). Nosotros más bien interpretaríamos el enigma como la resolución del planteamiento inicial de Critón, y por tanto desde una perspectiva completamente immanente al mismo diálogo: el enigma se plantea y se resuelve en la propia interioridad del diálogo, formando parte de su estructura propia y de su significado específico, sin necesidad de una “ampliación” o “referencia” a otros diálogos.

diálogo, considerando cualquier otra forma de “*diégesis*” distorsionadora desde la falta de contextualización. Se da en el *Eutidemo* una curiosa pirueta: la conversación inicial entre Critón y Sócrates trata en el fondo sobre lo que el mismo diálogo platónico ya está operando sobre el lector. Sócrates mismo está legitimando en ella el diálogo platónico como forma de la filosofía. Lejos de cualquier estandarización de un modelo de diálogo ya demasiado sabido por un lector poco atento, el *Eutidemo* presenta una retorcida y particular escena inicial respecto a cualquier otro de los diálogos platónicos. Si nos centramos en la instauración de las narratividades en los diálogos que tienen una variación entre escena directa y escena indirecta, nos fijaremos en que siempre esta instauración viene precedida de una pregunta sobre ella. Así, la larga lista de *Protágoras* (301a), *Teeteto* (142d), *Parménides* (126c), *Simposium* (173e), *Fedón* (59c), etc.

En el *Eutidemo* nos falta esta pregunta. Critón no la hace en ningún momento; sus tres preguntas son: (a) “¿Quién era?”, (b) “¿De dónde son?”, y (c) “¿Cuál es su sabiduría?”. Hemos comentado ya estas preguntas y las subsecuentes respuestas socráticas y hemos visto cómo ninguna de estas preguntas se puede identificar como la pregunta que en otros diálogos platónicos pide por la conversación; ni siquiera, realmente, la segunda reexposición de la tercera pregunta. Si nos fijamos, la introducción al diálogo rompe todas las posiciones de la conversación socrática convencional: la figura de Sócrates interrogado respondiendo a la búsqueda de la pregunta adecuada por parte de Critón (la pregunta por la conversación) es una inversión de la figura del Sócrates interrogador habitual de los diálogos que pregunta por el *eidós* (inicio del *Menón*), mientras que la posterior instauración, que nos parecería en cierto sentido “*gratuita*” respecto la demanda critoniana de definición, de la narración socrática, nos sitúa en un horizonte (no ajeno a cierta carga irónica general, como señala Canto¹³ que nos determinará el contenido del texto a partir de 272d y que no puede ser olvidado a la hora de captar el “*todo*” del diálogo).

2- La narración socrática en el *Menéxeno*

Fijémonos con algo de detalle en el arranque del *Menéxeno*. Nos encontramos con un diálogo difícilmente totalizable como enseñanza delimitada desde unas interpretaciones que ponen mucho énfasis en algunas partes del texto y leen demasiado rápido otras. Los paralelismos con la historia de la interpretación del *Eutidemo* son múltiples¹⁴. Podríamos

13 M. CANTO, 1987, pág. 103.

14 La historia se repite: Schleiermacher realizaba la misma operación de considerar la conversación introductoria sobreañadida o incluso apócrifa (PLATONS *Werke*, Berlín, 1809, II, 3). Respecto a este diálogo, por lo tanto, podríamos repetir casi todo lo dicho respecto al *Eutidemo*: necesidad de

así observar una regularidad en la detección de elementos disfuncionales en la recepción de estas introducciones en los diálogos platónicos. Observemos primero, sin embargo, las especificidades de la conversación que ha dado pie a la instauración del discurso fúnebre de Aspasia:

El *Menéxeno* no comienza, como el *Eutidemo* o el *Menón*, con una interrogación que nos represente ya la “desviación del conocimiento” de Critón o Menón como resumen del “contra el que” se moverá todo el diálogo platónico. La interrogación es de Sócrates a Menéxeno; Menéxeno es el abordado por Sócrates en un encuentro por la calle. Menéxeno no plantea cuestiones; como se nos mostrará, es un voraz consumidor de palabras. La pregunta con la que Sócrates interpela a Menéxeno es “¿Del ágora o de donde viene Menéxeno?”¹⁵. El *Menéxeno* es el único diálogo platónico que se inicia con la palabra “ágora”. Esta primera palabra es empleada aquí en una oración disyuntiva entre ella y “cualquier otro lugar”; disyuntiva que se dirige a un prometedor jovencito embelesado por los discursos heroicos que allí se proclaman. La ironía socrática está situada ya en esta primera interrogación y se desplegará muy violentamente durante toda la conversación posterior. La simplificada disyuntiva inicial de Sócrates entre “ágora” y “cualquier otro lugar” como lugar de procedencia posible de Menéxeno nos dibuja el retrato irónico del personaje: frente las fórmulas iniciales más naturales de interrogación por la procedencia, como las simples “¿de dónde vienes?” del *Íon* o del *Protágoras*, Sócrates perfila el espacio del que Menéxeno podría provenir reduciéndolo entre dos polos: el “ágora” por una parte, o “cualquier otro lugar” por la otra. Sócrates juega con el hecho de que el espacio de Menéxeno que no es el ágora sería precisamente considerado por Menéxeno, desde su fanatismo, “cualquier otro sitio”, mostrando irónicamente una degradación del objetivo

relectura y reinterpretación de la escena, de invertir el peso del discurso hacia el diálogo que nos otorga la situación en la que el discurso se da, clave para su interpretación, etc.

15 “*Ex ágora hé póthen Menéxenos*”. *Póthen* es el adverbio griego que se emplea para interrogar por el “sitio” o la procedencia. Con *Póthen* comienza el *Protágoras*, y sin embargo con el tema de la procedencia en general como cuestión se abren el *Ion*, el *Hippias Mayor*, el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Gorgias*, el *Teeteto*, el *Fedro* y el *Menéxeno*. En el *Protágoras*, la cuestión del *Póthen* como procedencia de Sócrates que abre el diálogo es una clave para tematizar el contenido del “todo” del diálogo en la pregunta: ¿de dónde viene realmente Sócrates? Esto es lo mismo que preguntar por lo que ha supuesto la conversación entre Sócrates y Protágoras. Esta se instaura inicialmente bajo la cuestión que Hipócrates ha planteado a Sócrates. Pero al final del diálogo la cuestión de Hipócrates queda “colgada” y Sócrates comenta que si había continuado la conversación era para “*complacer al excelente Calias*” (362a). ¿De dónde viene Sócrates, pues? ¿De enderezar a Hipócrates o de mantener una simple disputa con Protágoras? ¿O lo primero implica necesariamente lo segundo? La interrogación inicial del *Protágoras* permanece abierta como cuestión que impele al lector a dar su propia respuesta sobre el diálogo según lo que haya representado su lectura.

que conduce a Menéxeno a este espacio: Menéxeno, como veremos, acude a la oralidad del ágora desde el placer de su consumo, y despreciará la palabra de “cualquier otro lugar” (la conversación filosófica de Sócrates, que se da en cualquier lugar de la calle). Menéxeno frecuenta el ágora por la palabra como finalidad en sí misma desde su fanatismo por los discursos, y no la palabra en los “otros lugares” de la ciudad en la que se da, determinando de igual manera el destino global de la ciudad¹⁶. El diálogo nos representará en todo momento, ya desde la primera interrogación socrática, esta tensión para conducir la conversación entre los dos lugares: entre la calle en el que los dos interlocutores están como espacio efectivo de la filosofía, y el ágora en la que el “tema” de moda es el discurso fúnebre del día de mañana. Esta cuestión será la “cuestión del diálogo”: la del espacio de Menéxeno y Sócrates en el momento en el que se está dando la conversación, y la tensión que respecto a este espacio se da entre la cuestión inicial que propondrá Sócrates (243a5) y la cuestión (que no es tal) que propondrá Menéxeno.

Menéxeno no sólo proviene del ágora, sino que proviene también de la Sala del Consejo. Sócrates, reparando en una cierta autocomplacencia de Menéxeno, escarba irónicamente sobre la intencionalidad de Menéxeno en la Sala del Consejo. Aquí sale ya la palabra “filosofía”, por única vez en todo el diálogo, en boca de Sócrates, para interrogar a Menéxeno sobre la superación de su educación y de su formación filosófica, y sobre su predisposición al gobierno de la ciudad. Menéxeno representa la precoz superación por el joven del estadio de la filosofía, que se hace en cualquier lugar de la calle, en la oratoria que se hace en la Sala del Consejo y que él acude a escuchar. Y Sócrates hace de esta situación el planteamiento de una cuestión que debería permitir, como en otros diálogos, el desarrollo natural de una conversación.

La ironía de Sócrates está instalada ya desde la primera interrogación, y se despliega en la búsqueda concreta de virar el encuentro en una conversación sobre la intencionalidad política de Menéxeno. Pero aquí Menéxeno rechaza la propuesta socrática; Menéxeno, a diferencia de Critón en el *Eutidemo*, capta la ironía socrática y la vuelve: Menéxeno se hace la figura de esclavo de Sócrates; “*Si tú, Sócrates, me permites y aconsejas gobernar, este será mi mayor deseo; de lo contrario, no*” (234b). Menéxeno no es aquí el chafardero

16 En el *Lisis*, los “daimonios” de Lisis y Menéxeno son identificados por Sócrates con sus pedagogos (223A), en una referencia antitética al daímon de Sócrates: el daímon que frena a Sócrates cuando se dispone a ir a una cena “cultural” (*Symposium*) o cuando se dispone a volver a casa (*Eutidemo*) otorgándole a cambio el marco de una conversación, es contrapuesto al daímon que conduce a Lisis y Menéxeno a casa cuando estos están conversando en la calle en el momento de su enseñanza filosófica, y justo cuando Sócrates espera la entrada en la conversación de alguno de los adultos. Sin embargo, Menéxeno es alguien que abandona las conversaciones filosóficas para hacer sus “ejercicios públicos” (*Lisis*, 207d).

y, en el fondo, apacible Critón. Aquí nos encontraríamos en el mismo momento paralelo del *Eutidemo* en el cual Critón pedía una “*diégesis*”. Menéxeno contesta ahora burlándose de Sócrates. Este movimiento inicial entre ironía socrática que busca el planteamiento de una cuestión, y la reacción contrairónica menexénica que busca evitarla, nos dibuja el “mapa” del diálogo hasta la instauración de la *diégesis* socrática en 236d como señal de la victoria de Menéxeno en el dictado del “dónde” se moverá la conversación: en la Sala del Consejo, por encima de la calle donde ellos se encuentran en ese momento, cuya cuestión consistiría en la intencionalidad política de Menéxeno. Menéxeno dictará finalmente el espacio en el que Sócrates debe moverse en su intento de enderezarlo: Sócrates inicia su *diégesis* del discurso fúnebre en 236d haciendo la figura del esclavo de Menéxeno. Ganará así la resistencia menexénica a aceptar conducir la conversación socrática al nivel de la conversación filosófica de la calle, y su voluntad de conducir hacia los temas de la Sala del Consejo. A Sócrates le interesa inicialmente la intencionalidad política de Menéxeno, y a éste la cuestión del discurso fúnebre del día de mañana: ambos quieren conducir claramente al otro a su terreno en la tensión ágora-calle. Pero el terreno de Sócrates es propiamente el terreno en el que ambos están en ese momento. Es Menéxeno y sus discursos fúnebres los que invaden un espacio en el que se debería plantear desde la filosofía la cuestión sobre la intencionalidad política de Menéxeno. Al ser “robado” el espacio en el que la intencionalidad política de Menéxeno puede ser interrogada, esta intencionalidad permanece cerrada por una “actualidad” constante que coloniza todos los espacios.

La conversación inicial del *Menéxeno* está pues bastante lejos de ser una conversación “pacífica”, desde la consideración y rechazo por parte de Menéxeno de la ironía socrática como origen posible del planteamiento de una cuestión. La “carga socrática” a partir de 234c contra lo que causa el deleite de Menéxeno (los discursos fúnebres) no promueve la apertura de ningún cuestionamiento sobre la retórica por parte de este, tal como Sócrates buscaba (y sí consigue mínimamente en el *Eutidemo*, en la forma de desplazamiento de la definición nominal a una exigencia de *diégesis*, como hemos analizado), sino que provoca un nuevo desafío irónico de Menéxeno sobre Sócrates respecto a la cuestión de si él, que critica la oratoria, podría hablar ante los atenienses (235e)¹⁷. La posibilidad del replanteo de una cuestión sobre la retórica que Menéxeno consume queda clausurada por él mismo en sus sucesivas respuestas contrairónicas a los juicios socráticos sobre la retórica. La ironía socrática busca la apertura de algo que la ironía menexénica clausura como reacción desde su admiración segura y fanática por la retórica popular. La esclavitud

17 La posición de Sócrates como filósofo ante los asuntos públicos de los atenienses aparecerá también como cuestión en el *Gorgias* y en la *Apología*.

de Sócrates respecto Menéxeno se da así como discípulo de Aspasia dispuesto a transmitir secretamente su enseñanza¹⁸, y se encamina a un enderezamiento desde la diégesis como la única posibilidad que Menéxeno parece ofrecer. Sócrates aceptará la “esclavitud” de Menéxeno en la transmisión del discurso de Aspasia, jugando así aún en el estadio, muy atrasado en el proceso de un posible enderezamiento, de la interrogación inicial. El supuesto “enderezamiento” no pasa efectivamente del estadio de la primera ironía metódica, que permite (como en el inicio del *Eutidemo*) volver a abrir (aquí ahora al final del diálogo, en 249d) la invitación socrática a Menéxeno de que venga con él a hablar con Aspasia. Hay que observar que la aceptación por parte de Menéxeno respecto a la oferta “filosófica” de Sócrates de ir con él a ver a Aspasia supondría la inversión del diálogo: pasar de hablar de discursos de la Sala del Consejo en la calle a hablar de la calle (y de las intencionalidades políticas de los jóvenes) con quien hace discursos en la Sala del Consejo. En este sentido, el discurso de Aspasia está jugando epistemológicamente en su “todo” (respecto a Menéxeno, que es a quien va dirigido) la misma función todavía de la primera ironía contextualizadora socrática en el *Eutidemo*: la explicitación de una asimetría, mostrada irónicamente, entre el “espacio” de los discursos fúnebres de la Sala del Consejo y el espacio en el que Sócrates y Menéxeno están en ese momento. El *Menéxeno* traza la figura de un diálogo cuya posibilidad enderezadora apenas pasa de un estadio inicial y primario¹⁹. Esto es ejercitado como diálogo platónico enfrentando a Sócrates con un joven conquistado por los productos “políticos” que la ciudad dirige a una juventud a la que manipula en la anulación de su capacidad cognoscitiva.

En este contexto, Sócrates accede a la exigencia de Menéxeno. Bajo este horizonte se sitúa el discurso fúnebre de Aspasia transmitido por Sócrates²⁰.

18 Aquí T. A. Szlezák (1997) mantendría también su tesis sobre el esoterismo de manera similar a como la mantendrá sobre el *Eutidemo*.

19 Esto no es así en el *Eutidemo*, diálogo en el que, efectivamente, el enderezamiento permanece abierto en la interrupción de Critón en 290e, fragmento en el que se daría la reexposición socrática de la cuestión correcta del ¿quién?, en tanto que interrogación por el *daímon*: ahora la pregunta por el “quién” surge de la diégesis del diálogo, y no la *diégesis* del diálogo de la pregunta por el quién: 290e supone la inversión de la escena inicial a partir del orden correcto de presentación de los problemas: el “quién” debe brotar de las dudas suscitadas en nuestra asistencia al diálogo filosófico, y no presuponerlo como un parapeto que decide si asistimos o no a este diálogo.

20 A toda esta construcción platónica de la escena cabe añadirle el célebre “acertijo cronológico”: el cuerpo del diálogo consiste en una oración fúnebre recitada por un Sócrates muerto. Platón construye la escena trufándola de anacronismos que suponen que el Sócrates que está dialogando con Menéxeno debería ser un fantasma: en el diálogo se cita la Paz de Antálcidas o Paz del Rey (386 aC), cuando el fallecimiento de Sócrates tiene lugar en el 399 aC. La fecha de la defunción de Aspasia no es conocida con exactitud, pero es posible que algunos de los hechos que se relatan en la oración

3. Cuadro de los primeros desplazamientos entre Sócrates y sus interlocutores

Hemos considerado el arranque del *Menón* como ejemplo de enderezamiento dialéctico de una interrogación inicial inadecuada. El *Eutidemo* y el *Menéxeno* presentarían, por el contrario, propuestas de enderezamiento “*diegéticas*”. Representamos el esbozo de un cuadro que nos sitúa las relaciones entre planteamiento inicial y desarrollo de una supuesta “*metódica*” socrática en los tres diálogos reseñados: *Menón*, *Eutidemo* y *Menéxeno*.

	Menon	Eutidemo	Menéxeno
Interrogación inicial:	Interrogación retórica de Menón a Sócrates. Figura epistemológica del flujo.	Interrogación cotilla de Critón a Sócrates. Figura epistemológica del límite fijo.	Interrogación irónica socrática. Figura metódica de la ironía.
Que plantea la cuestión:	Cómo adviene la areté a los hombres, incluyendo la dispersión de las cinco posibles opciones.	Quién era aquel con quien Sócrates hablaba ayer en el Liceo (Eutidemo, al lado de Clinias).	Por el espacio de Menéxeno, en el triple juego de: <ul style="list-style-type: none"> • espacio del que viene • espacio en el que están • espacio hacia el que derivará la cuestión, determinado por el primero.

fúnebre tampoco hubieran podido ser conocidos por ella. Aunque se argumentó en base a estos anacronismos contra la autenticidad del diálogo, e incluso se atribuyó fragmentos a una elaboración posterior por parte de algún miembro de la Academia, insistimos en que estos “juegos escénicos” pueden ser interpretados como la presencia de una “ironía platónica” (diferente en todo momento de la socrática, y operando siempre como horizonte de ésta) en la construcción de la escena; sobre el acertijo cronológico del *Menéxeno*, vid. KAHN (1963); más recientemente, PAPPAS & ZELCER (2015).

	Menon	Eutidemo	Menéxeno
Respuesta:	Movimiento irónico preparatorio (elogio de los tesalios) que fija la dispersión en la cuestión del “qué es” que se abre al eidos.	Respuestas irónicas que buscan una apertura a la contextualidad que desplace la fijación del “nominalismo” critoniano hacia el flujo positivo que preguntaría por la transmisión de la conversación.	Respuestas contrairónicas en el rechazo a plantear cuestiones filosóficas “superadas”, manteniéndose en las cuestiones de la Sala del Consejo.
Que se despliega hacia:	Dialéctica sobre la eidética de la areté.	Diégesis sobre la conversación entre Sócrates y Eutidemo.	Diégesis sobre la oración fúnebre de Aspasia.

Si observamos detenidamente este cuadro, debemos recoger las siguientes conclusiones: en los tres diálogos se nos muestra una problemática cognoscitiva. El Menón aprendiz de retórico, el Critón chafardero y el Menéxeno fanático trazan figuras según las cuales la ciudad se mueve respecto a lo que podríamos llamar el “conocimiento”. La dispersión terminológica supuestamente prestigiosa (Menón), la confianza en las categorías y distinciones populares sobre el conocimiento (Critón), o la admiración y culto por los ídolos políticos de la ciudad (Menéxeno), representan “desviaciones del conocimiento” que no necesitamos describir demasiado técnicamente desde la proximidad con la que cualquiera de nosotros podría vivirlas cotidianamente también en nuestro presente. En principio, no tenemos ningún elemento sobre el que hacer distinciones sobre un “estatuto” más o menos filosófico de estas tres conversaciones iniciales desde la perspectiva de una posible enseñanza platónica. Platón nos coloca tres inicios en los que la filosofía se encuentra con tres posiciones inadecuadas respecto al conocimiento: esto parece lo único que podríamos afirmar con cierta firmeza de la lectura de los inicios de los tres diálogos. Igualmente, no tenemos ningún indicio que nos permita establecer una jerarquía según la cual una de estas figuras es, como “desviación del conocimiento”, más determinante para la “filosofía” que las otras. Esto es así si tomamos en consideración que el hecho de que la cuestión de la *areté* se encuentre ya en la cuestión inicial de Menón no nos indica que Menón sea más “cognoscente” que Critón o Menéxeno, sino que Menón es alguien la inadecuación cognoscitiva del cual supone planteamientos en los que el

conocimiento y su transmisión es algo explícitamente planteado. Por tanto, no es que, desde esta perspectiva, el *Menón* sea un diálogo cuya problemática sea más “filosófica” que la del *Eutidemo* o la del *Menéxeno*, o que represente un estadio más “avanzado” de un supuesto programa platónico. Lo mínimo que podríamos afirmar correctamente es que Menón es alguien cuya inadecuación da más “juego” cognoscitivo a Sócrates (a la filosofía) precisamente porque Menón ofrece una inadecuación cognoscitiva en la que la cuestión de un posible enderezamiento ya está incluida “temáticamente”. Precisamente por la constatación de este hecho hay que abrir a veces una “*diégesis*”: en las ocasiones en las que el “problema del conocimiento” que se está dando se ve imposibilitado de una explicitación en las coordenadas de la situación en las que se encuentra. Pero la figura de Menón contra la que Sócrates reacciona la traza la “forma” de la pregunta inicial como figura del flujo, no su contenido concreto. El problema no es que la pregunta sea sobre la *areté*; el problema recae en que la pregunta, como la de Critón, es inadecuada a la situación. Normalmente tendemos a invertir erróneamente esta relación desde nuestra recepción, ya demasiado institucionalmente (académicamente) asentada, de un “problema del conocimiento”. Desde esta perspectiva, es necesario constatar que no podemos medir el indicador filosófico (y diríamos también metódico) de los diálogos desde las “doctrinas” presentes o ausentes en ellos, porque éstas se encuentran “dentro” de un diálogo que se ha abierto ya desde una delimitación filosófica del problema de su situación. Es esta la que debería, en todo caso, establecer una clasificación, y no las doctrinas que en ella se encuentren temáticamente tratadas²¹.

De este carácter explícito es del que la inadecuación de Critón o Menéxeno carecen. Y desde esta carencia, la filosofía ensancha su “método” hacia la búsqueda de una exposición de los contextos que podrían reconducirla en una tematización de las “situaciones” de estas inadecuaciones. Las escenas del *Eutidemo* o el *Menéxeno* nos muestran el procedimiento (por parte de Sócrates) de explicitación de una situación sin cuyo desplazamiento previo un enderezamiento cognoscitivo no es posible.

21 Según esto, el hecho de que el *Menón* introduzca la teoría de las formas o la teoría de la reminiscencia no puede ser un indicador unívoco a la hora de medir una posible “evolución temática” de los diálogos. La clasificación de los diálogos debería ser “sincrónica” y respecto al estatuto del interlocutor y su situación, no “evolutiva” según el despliegue progresivo de unas tesis.

4. Conclusión: hacia una exposición fenomenológica de la forma dialógica platónica como explicitación de la noción husserliana de “horizonte”

Como ha sido indicado ya por Rosen, la forma dialógica escogida por Platón para exponer la presencia de la filosofía en la ciudad (más que la filosofía misma, en cierto sentido) no se deja jamás reducir a un conjunto de descripciones fenomenológicas. En este sentido, en todos los diálogos platónicos, en tanto que transmisión de conversaciones, prima el elemento diegético por encima del elemento dialéctico: los diálogos no son “muestras de dialéctica”, sino muestras de dónde tiene lugar siempre ya la dialéctica; muestras “diegéticas”. Pero esto no descarta que se pueda llevar a cabo una descripción fenomenológica de un diálogo filosófico²². Estando esta descripción lejos de absorber aquello que no puede ser ni explicado ni tan siquiera descrito, en tanto que no aparece nunca como tal, pero sí puede ser mostrado (la noción del “todo”, en la cual estamos insertos, y de la cual la forma dialógica no es otra cosa que un modelo formal), sí que es posible que la conceptualización fenomenológica muestre aquello que en cierto sentido queda más allá de toda descripción eidética, como sería la noción misma del mundo de la vida como horizonte. Si a la exposición del mundo de la vida como horizonte le corresponde, precisamente, un modo de intencionalidad absolutamente diferente y específico respecto al de la intencionalidad de cosas u objetos²³, podemos llevar a cabo esta misma diferencia, aplicada al análisis de textos y de formas textuales, por lo que respecta a las “doctrinas”: la comprensión de lo que tiene lugar en un diálogo platónico (el “todo” que en él se muestra) no se deja jamás exponer en el modo de ser de las “doctrinas” o de las “tesis” en él sostenidas durante alguno de sus momentos, ni tampoco en una recolección reconstructiva de una agrupación mayor o menor, hecha con más o menos fortuna o destreza, de estos momentos: a la comprensión del todo de un diálogo le corresponde un modo absolutamente diferente que al modo de la recolección de sus tesis expuestas una tras otra. Si la exposición del mundo no se agota jamás a través del modo de exposición que lo trata como si fuera una cosa, la exposición de un diálogo platónico no puede jamás llevarse a cabo a partir de la exposición de tesis entre otras tesis en él defendidas o criticadas, sino a partir de aquello que en el diálogo acontece, y que es diegéticamente mostrado a través de la forma dialógica de exposición²⁴. La cosa

22 ROSEN, 1983, pág. 12.

23 Hua VI, § 37, pág. 146: “La diferencia entre los modos de ser de un objeto en el mundo y el mundo mismo prescribe claramente modos correlativos de conciencia fundamentalmente diferentes”.

24 Hay, en la obra de Husserl, un intento de presentar el mundo como correlato intencional de la vivencia de una conciencia absoluta, a través de la aprehensión de su sentido objetivo posible. Esto conduce a las aporías de la vía egológico-cartesiana de representación del mundo. Esta vía, explorable según Husserl, va siendo paulatinamente abandonada a favor de la vía transcendental-

de todas las cosas no es una cosa (es el mundo como horizonte de exposición de éstas); del mismo modo, el todo de un diálogo es más que la suma de sus partes consideradas como tales. Así, la forma dialógica platónica muestra la intencionalidad de horizonte ya operativamente en la presentación del papel que la filosofía (Sócrates) juega en la ciudad.

Bibliografía

- CANTO-SPERBER, Monique: *L' intrigue philosophique. Essai sur l' Euthydème de Platon*, S.E. Les Belles Lettres, 1987, París.
- COLLINS, Susan; STAUFFER, Devin: "The Challenge of Plato's *Menexenus*", *The Review of Politics*, Vol. 61, nº 1, University of Notre Dame, 1999, pp. 85 – 115, Indiana.
- FINDLAY J.N.: *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Routledge & Kegan Paul, 1974, New York.
- FRIEDLÄNDER, Paul: *Platon Band I/II*, Walter de Gruyter & Co., 1964, Berlín.
- GENIUSAS, Saulius: "The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology," *Contributions to Phenomenology*, nº 67, Springer, 2012, Dordrecht.
- GONZÁLEZ, Francisco J. (ed.): *The Third Way. New directions in Platonic Studies*. Rowman & Littlefield Ed., 1995, New York.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan: "Qüestió del "què" i qüestió del "qui" en l' "Eutidem" platònic", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. IX, pp. 27 – 37, 1997, Barcelona.
- Lebenswelt*, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. XXIII, pp. 155 – 169, 2012, Barcelona.
- GUTHRIE, W.K. C: *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Ed. Gredos, 1990, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin: *Wegmarken, Gesamtausgabe Band IX*, Vittorio Klostermann, 1976, Frankfurt am Main.
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, (ed. Walter Biemel), Martinus Nijhoff, 1976, La Haya.

horizontal del mundo de la vida, para la cual el mundo no puede pensarse como "objeto", ni tan siquiera en el sentido de la constitución de su sentido objetivo; sobre la diferencia de tratamiento entre estas vías de acceso transcendentales al mundo de la vida, vid. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2012, pág. 165 y ss.

KAHN, Charles H.: "Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus", *Classical Philology*, Vol. 58, nº 4, The University of Chicago Press, Oct. 1963, pp, 220 – 234, Chicago.

PAPPAS, Nickolas; ZELCER, Mark: *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus*, Routledge, 2015, New York.

ROSEN, Stanley: *Plato's Sophist. The Drama of Original & Image*, Yale Univ. Press, 1983, Yale.

SALES, Jordi: *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Ed. Anthropos, 1992, Barcelona.

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

SCOLNICOV, Samuel: *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, 1988, New York.

SZLEZÁK, Thomas A.: *Leer a Platón*, Alianza Universidad, 1997, Madrid.

STRAUSS, Leo: *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, Chicago.

WALTON, Roberto: *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura Cali, 2015, Bogotá.