



GREGORIO LURI,
*Introducción al
vocabulario de Platón*,
Fundación ECOEM,
Sevilla, 2011, 227 pp.
ISBN 978-84-92411-
92-4.

DE los libros —como también de algunas personas— se ha dicho que algunos son dignos de acompañarnos hasta el fin; y así es en muchas ocasiones. Sabemos que los llevamos con nosotros aunque no nos demos cuenta. Esta pequeña magia, que no es tal, es la prueba de que la expresión escrita es mucho más que literatura. Por eso ya nadie duda de que Sócrates sea un hombre; Platón es un hombre y una biblioteca; Aristóteles es un hombre, una biblioteca y una ciudad... Así las cosas, leemos y leemos en busca de lo mismo que buscaban los propios autores al escribir; además, lo hacemos en unidad de acto, convirtiendo tanto el momento en que el texto fue escrito como el de su lectura en el mismo instante. Instante que borra, por ello, la existencia del tiempo. *La introducción al vocabulario de Platón*, que Gregorio Luri nos presenta, se puede tomar entonces entre las manos como esos librillos —casi de juguete (cfr. la voz *cosas humanas*, p. 71, incluida en este libro) — con los que de niños nos sentíamos más seguros al iniciar los estudios, por ejemplo, de inglés.

Otros podrán hacer reseñas más especializadas y eruditas de este vocabulario de Platón, que, a buen seguro, estará encima de muchas mesas de trabajo en auxilio de la fatiga producida por las horas de lectura. Pero también se debe hacer una simple reseña de reconocimiento. Porque tener recogido en un solo libro —en forma de diccionario— las voces tantas veces buscadas va a ayudar a los lectores de Platón tanto como les va a exigir. No todas las dudas van a quedar aclaradas una vez que se acuda a cada uno de los términos. Más aún, buscar las definiciones será la puerta de entrada a un camino de dificultades mayores, como es natural. Pongamos, por ejemplo, la lectura de la palabra *thymos* (p. 108). La redacción que Luri hace de su significado incluye éste y la manera en que debe ser ejercido el *thymos* por medio de la templanza; es decir incluye dos veces el *thymos*. Claro está, una vez *atemperado*, el *thymos* ya es otra cosa. La escritura desnaturaliza lo que describe poniendo en la definición misma de la palabra —pero neutralizándolo— aquello que describe. Algo así como la queja de aquel rey que mató al poeta al que, previamente, le había encargado una glosa de su palacio. El rey se sentía traicionado. El poeta —en sus versos— le había robado el palacio.

Con otras voces de este vocabulario, Luri hace lo mismo. Con la palabra *mujeres* (p. 159) expone de nuevo su significado siguiendo a Platón fielmente: dice lo que se debe decir, en la primera acepción; encierra al monstruo en su laberinto, en la segunda. Los extraños azares que el orden del idioma nos concede permiten que la siguiente entrada en el diccionario, tras la palabra *mujeres*, sea *naturaleza* (p. 159). El lector, además, por medio del índice que Luri ha



redactado para este vocabulario, podrá consultar aquellos otros términos relacionados.

La naturaleza abierta de la obra de Platón facilita la decisión de animarse a intentar una forma de pensar de carácter dialógico; el vértigo que esto siempre produce puede quedar mitigado por la constatación de que otros que han pasado por las mismas páginas también lo han experimentado. Como las grandes cuestiones de la humanidad siempre son las mismas, queda el consuelo de que gracias a ello podamos evitar desesperarnos por culpa de nuestra incapacidad. Por eso, el libro ni siquiera incluye exceso de bibliografía erudita que no haría más que abundar en este hecho (cfr. p. 9), y que con frecuencia suele desviar la percepción del carácter aporético de muchos de los razonamientos. Cuando se releen algunos diálogos, no es extraña la sensación de que Platón no es tan *platónico* como creíamos. Luri dice que Platón no escribía sintiéndose obligado a heredarse a sí mismo (cfr. p. 10). La imperfección de la realidad sólo puede tener un fiel reflejo literario si es por medio de una expresión también imperfecta. Esto es lo que Luri traduce por *ser de cierta manera o ser-como*, refiriéndose a *Sofista* 240c (cfr. p. 11). Ambas expresiones son el neologismo que Platón se vio obligado a utilizar para ser capaz de transcribir aquello que en sí mismo siempre se nos escapa.

La aproximación *platónica* a Sócrates cumplía su función política de una doble manera que está fielmente recogida en la prudencia con que se define cada término en el libro. Por un lado, acen tuando ese carácter abierto de la mejor manera posible, esto es, permitiendo que la actividad creadora del lector sea obligatoria, lo que permite ensanchar los límites de la imaginación moderándola a la vez. Éste es el correctivo más eficaz posible para una era con tanta saturación en la información. Por otro lado, pone en práctica la grandeza que Libanio (*Apología Socratis* 73, 15, 2) atribuía a Sócrates cuando le interpelaba: “Tú, en democracia, actúas más avergonzado que en cualquier tiranía”. Luri menciona *Banquete* 178c-d cuando explica “Aquel que quiera vivir honestamente ha de dejarse dirigir por el sentimiento de la vergüenza, sin el cual ni las ciudades ni los ciudadanos pueden alcanzar metas grandes y bellas” (cfr. p. 210).

El libro se presenta, por ello, como una paradoja. Encapsular en conceptos que son expresados por medio de palabras lo que en la realidad es un entramado de contradicciones que algunas veces se entrecruzan es contradecir esa realidad misma que siempre se expresa por medio de una naturaleza que está mezclada o, por decirlo de otra manera, que se nos presenta en bloque. En el libro, como en todo vocabulario, están separadas esas líneas imaginarias de conexión para poder formar palabras. Luri expresa esta misma idea cuando habla de la derrota de Parménides como el reto autoimpuesto por Platón (cfr. p. 12).

Baste añadir dos cosas más. La primera, la relación entre *ironía* (p. 135) y *sensación* (p. 195). Luri (cfr. p. 14) une ambas palabras por medio de la mención de unas líneas de Josep Pla en el *Cuaderno gris*, en las que éste confiesa no sólo su ensimismamiento en la lectura de los diálogos de Platón, sino también la creencia en la posibilidad de encontrarse algún día por la calle a Sócrates, lo que atribuía a la forma tan real con que lo percibía. La doctrina del círculo hermenéutico, en el siglo XX, nos ha enseñado la imposibilidad de dar cuenta fiel de la idea de totalidad. La ironía socrática que expone Platón no necesitaba intelectualizar tanto esta idea. En *Filebo* 28c, se decía lo mismo pero de manera casi burlesca. Traduce así Luri el pasaje: “*proclaman al unísono* [los sabios], *exaltándose a sí mismos, que la inteligencia gobierna tanto el cielo como la tierra. Y probablemente dicen bien*” (cfr. p. 13). Es suficiente decir que Luri considera el adjetivo *probablemente* como la *distancia higiénica* de Platón no sólo respecto de los sabios mismos, sino también del propio orden cósmico-lógico.

Al fin y al cabo, para Platón, la sensación no se da en los sentidos, sino en el alma, que es la que relaciona lo que Platón percibía —en el ejemplo, la posibilidad de encontrarse con Sócrates por la calle— con aquello respecto de lo cual siempre se está en una posición de deficiencia.

La segunda cuestión pendiente tiene que ver con una forma olvidada de entender la filosofía. Y, una vez más, por mor del azar que ordena las palabras, resulta curioso el lugar que ocupa esa forma olvidada en este diccionario: la voz *zetesis* (p. 225) cierra el libro. Pierre Hadot ha estudiado con minuciosidad la relación inseparable de la filosofía con la espiritualidad o, si se quiere utilizar otra expresión, con el compromiso hacia una determinada forma de vida en comunidad. No se hace filosofía, sino que se vive filosóficamente. La *zetesis*, la búsqueda, la investigación, tenía que ver con la *otredad* propia de todo lo humano, es decir, con la percepción de la ausencia. Añorar obliga a filosofar y a mantenerse en la única tarea —la búsqueda— que conduce a la virtud. En *Menón*, 81e, Platón evoca cómo Sócrates introducía dentro de un laberinto también esa búsqueda, investigación o *zetesis*: no se investiga —decía— lo que ya se sabe, pero tampoco lo que no se sabe porque entonces ¿cómo saber lo que hay que investigar? Por eso la filosofía era una forma de vida, un compromiso y una tarea sin límite ni resultados: en definitiva, una forma de vida espiritual más que el procedimiento para resolver problemas concretos. No debe extrañar, por tanto, que una disciplina que no puede resolver el caso dado haya quedado relegada en el presente. Aunque tal vez su deriva, la que la ha llevado casi en exclusiva en pos de la consecución de estratos de certeza —actividad ésta limitada y finita en sí misma— la haya hecho merecedora de su estatuto actual. En cambio, Sócrates ponía en suspenso los méritos del rey de Persia, hasta conocer cuánta virtud poseía, para así identificar filosofía y *zetesis*. El término virtud, la *areté* griega (p. 213), pasó al cristianismo —se menciona por Pablo una vez (Flp 4, 8) y en las cartas de Pedro tres veces (1Pe 2, 9; 2Pe 1, 3 y 5) —. Para los romanos tenía que ver con el hombre, *vir*, y con algunas de sus cualidades, en particular la fuerza y la valentía, la *andreía* griega. Pero el antiguo pueblo judío no era ajeno a la misma idea, aunque la recogiera como atributo exclusivo de Dios, Salmo 45. Que la mayor admiración de los griegos hacia las dotes del alma condujera el sentido de la *areté* al conocimiento y la moral más que hacia las cualidades físicas, no eliminaba su relación con la batalla y la victoria. Y Sócrates dejó bien claro que la batalla siempre se pierde, bien porque el cuerpo es impotente para conducir con éxito la *zetesis*, bien porque estamos supeditados a la espera de que el alma abandone sus cargas. Pero eso, claro está, conduce de nuevo a la espiritualidad.

Antonio Ferrer

