

JORDI SALES I CODERCH

Xavier Ibáñez Puig y Josep Monserrat-Molas¹

I. EL PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR DE JORDI SALES. UNA DOBLE DECEPCIÓN.² Quizás una filosofía no pueda ser puesta toda ella por escrito. Esto es lo que pasa, según Jordi Sales, con la filosofía de Platón. Así lo formula en uno de los apéndices de su libro sobre el *Banquete*: «Queremos describir el todo del diálogo platónico como la forma escrita de una filosofía que no se puede poner toda ella por escrito y que se plantea más los problemas de una filosofía de la transmisión que los de una filosofía del amor».³ Para Sales, no es que «una» filosofía —pongamos la de Platón— no se pueda poner toda ella por escrito; sino que es la filosofía misma —toda filosofía— la que no se puede verter *toda ella* así. Tampoco, pues, la del mismo Sales: valga ello como pequeño aviso en las primeras líneas de lo que pretende ser un escrito de presentación de su obra filosófica.

*Toute philosophie a pour origine quelque déception.*⁴ Esta sencilla observación del profesor Nicolas Grimaldi nos invita a iniciar la consideración del pensamiento del profesor Sales con una pregunta muy obvia: ¿cuál es la decepción, o cuáles son las decepciones, que hallamos en el origen de su obra teórica? O si se quiere: ¿contra quién —o contra qué— piensa Sales? Para tratar de responder a esta pregunta conviene considerar, ante todo, el primero de sus cuatro libros que hasta el momento ha publicado, *Coneixement i situació*, porque en él se recoge precisamente un programa de estudio que, como tal, da noticia del origen de sus investigaciones.

¿Qué encontramos en este libro? Cinco estudios dotados de una «unidad programática» (CS 11). El primero trata del neokantismo como momento histórico en el que aparece la expresión «teoría del conocimiento», y lo trata en un ejercicio de «meditación histórica» que «prepara desde su formulación el regreso al momento explorador propio de la tarea filosófica». Los otros cuatro estudios establecen las condiciones de este regreso (CS 13). El segundo cuestiona «desde dónde es necesario realizar tal regreso», que no es otro lugar que *la situación de la racionalidad humana*. La consideración de esta situación nos permite comprender que *ser racional* es más una aspiración o una tarea a realizar que un estado de cosas ya poseído de forma inmediata. La mediación racional persigue aclarar o comprender el mundo para orientarse en él, y tal empresa de comprensión y orientación se encuentra siempre enfrentada a la amenaza del caos que ejerce su dominio cuando la fuerza devastadora del tiempo no se ve contrarrestada por ninguna mediación racional y pone en peligro el

¹ Eidos. Platonisme i modernitat 2014 SGR 506, Universitat de Barcelona.

² Jordi Sales i Coderch es actualmente profesor emérito de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, de la que ha sido decano en dos ocasiones. También ha sido presidente de la Societat Catalana de Filosofia y sigue siendo, junto con Josep Monserrat-Molas, editor del *Anuari* de esta sociedad. Ha publicado *Coneixement i situació*, PPU, Barcelona, 1990 (2.ª edición revisada, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2014; en adelante CS y número de página); *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1990, con J. Monserrat-Molas; *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i desplaçaments*, Anthropos, Rubí, 1992; *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi. El convit platònic, filosofia de la transmissió*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, y *La captivitat inadvertida*, Galerada, Barcelona, 2014. Cabe contar entre sus obras numerosos artículos sobre la filosofía de Platón, la filosofía del siglo XVII y sobre Kant y la fenomenología. Recientemente, con Josep Monserrat-Molas, ha editado *Hermenèutica i Modernitat* Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2008. Sobre cada uno de estos campos de estudio el profesor Sales ha dirigido un buen número de tesis doctorales y otro número todavía mayor de tesis de licenciatura. En lo que sigue pretendemos únicamente capturar el sentido que tiene la lectura de Platón (y de los clásicos en general) en su obra filosófica. Al respecto, cf. J. GONZÁLEZ GUARDIOLA, X. IBÁÑEZ PUIG, M. MONTSERRAT CAPELLA, J. ROS, J. RAMÍREZ ASENCIO, 'El mestratge de Jordi Sales', *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXVI (2015), pp. 135-152.

³ En el original: «Volem descriure el tot del diàleg platònic com la forma escrita d'una filosofia que no es pot tota ella posar per escrit i que es planteja més els problemes d'una filosofia de la transmissió que d'una filosofia de l'amor» (*A la flama del vi*, p. 140 [La primera cursiva es nuestra]).

⁴ NICOLAS GRIMALDI, *Le désir et le temps*, Vrin, París, 1992, p. 7.

orden benéfico —el mundo— en el que cabe la vida propiamente humana. Desde esta comprensión del lugar de la racionalidad, el tercer estudio *entra* en la interioridad cognoscitiva, o sea en el sujeto de la doble tarea de comprensión y orientación, y muestra cómo el lenguaje platónico de la purificación y el lenguaje cartesiano del esfuerzo señalan hacia el «lugar» cuya existencia cabe suponer para poder situar la distancia entre lo que ya siempre somos *de hecho* y lo que podemos llegar a ser como *plenitud* por mediación de la racionalidad. El cuarto estudio muestra que esta acción, por cuyo concurso el conocimiento humano comprende y aclara el mundo (y se aclara él mismo) desde el esfuerzo y la purificación, pone en juego capacidades diversas que conviene pensar en su unidad, no como un bloque homogéneo que (pongamos por caso) redujese la razón a lo lógico-científico, sino como «armonía de facultades». La *narratividad* kantiana (para decirlo con Hegel) nos permite perfilar entonces el concepto de una «fenomenología de la comprensión» que se especifica en el estudio de las *operaciones de lucidez* propias de los hombres y de la realización plena de las capacidades cognoscitivas como *orientación* de una situación cósmica (CS 13, 44-45).

Nótese que, en el recorrido realizado hasta aquí, Sales piensa desde la letra de distintos clásicos del pensamiento: Platón, Descartes y Kant; pero que lo hace, no para reducir la obra de estos clásicos a esquemas o sistemas de pensamiento propios, sino para vivificar su letra con el fin de encontrar en su lectura la ocasión propicia para pensar *con ellos* la cuestión filosófica estudiada. Sales *filósofo* aparece en sus escritos como *Sales lector*.⁵ La lectura de los clásicos es el estilo de nuestro autor para presentar su propio pensamiento. En su conclusión, *Coneixement i situació* establece un campo de exploración en el que se moverá la reflexión posterior de Jordi Sales a lo largo de toda su obra, el campo de la *racionalidad situada*; y, además, proporciona un método de exploración, el de la *meditación histórica*. El programa en cuestión resulta entonces una *crítica del conocimiento* que trata de comprender «la situación cognoscitiva a interpretar como una unidad» sabiendo que, por su misma naturaleza, tal unidad no es la del Concepto y, por tanto, no se deja reducir al despliegue completo de un discurso. Hemos hallado, en suma, que el «imperativo metódico» que Sales se da a sí mismo al comienzo de su investigación reza así: «pensar unido lo que se presenta unido», sabiendo que «lo que se presenta» incluye, dada la finitud que caracteriza la racionalidad situada, una dimensión no discursiva. La formulación misma de este punto de partida nos permite ver, primero, que el profesor Sales parte de la constatación que *hay algo que merece el nombre de conocimiento* frente a lo que es mera apariencia u opinión (por no hablar de la falsedad o la mentira); pero, segundo, que *esta realidad solo con muchas dificultades se deja pensar «como una unidad»*. Y esta doble constatación nos informa, a su vez, de una *doble decepción* que se adivina en el punto de partida del camino del pensar de Jordi Sales.

Por un lado, el reconocimiento de la dificultad de «pensar unido lo que se da unido» pone de manifiesto una insatisfacción respecto a la teoría del conocimiento que, a la manera de los neokantianos (y de los analíticos), se centra en un solo tipo de operación de lucidez en la comprensión del mundo, el tipo lógico-científico. Pero, por otro lado, el reconocimiento de una cierta eficacia de la racionalidad, ya siempre ejercida en la comprensión del mundo y en la orientación del hombre, nos deja constancia de una segunda decepción, ésta con respecto a la posición de aquellos teóricos que, a la manera de los nietzscheanos (y de los heideggerianos), denuncian la teoría misma —la dimensión lógico-científica de la lucidez humana— como engaño e ilusión a favor de una decidida resolución en el mundo.

Si, pues, hay racionalidad eficaz en la comprensión del mundo y en la orientación del hombre, y si, por otra parte, esta racionalidad se encuentra siempre bajo la amenaza del tiempo destructor y es, además, difícil de pensar en su unidad porque no es toda ella lógico-científica, entonces la tarea ante la que se encuentra el pensamiento es la de pensar tal unidad tomando en cuenta, primero, que la unidad se encuentra ya siempre presente en la situación habitual del hombre pero, segundo, que no es la unidad de un concepto y, por lo tanto, que no se trata de una unidad que quepa encerrar en el despliegue de un discurso.

La vida humana —la orientación racional— no es un discurso: ¿cómo cabría entonces pensarla unitariamente en un discurso? Dado que no hay teoría alguna (en el sentido de conjunto completo y ordenado de proposiciones que dé cuenta de la naturaleza del conocimiento) de la teoría (en el sentido de esfuerzo

⁵ Cf. *Lectures de Filosofia. Escrits en homenatge a Jordi Sales i Coderch*, ed. de J. Monserrat-Molas y J. A. Vicens, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 2004.

racional de comprensión del mundo y de la orientación), ¿qué tipo de acceso teórico conviene a la comprensión de la racionalidad humana?

2. DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA COMPRENSIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DRAMÁTICA: JORDI SALES LECTOR DE PLATÓN. El Sales lector es también, lector de los lectores de los clásicos, en una comunidad de pensamiento en el diálogo y la confrontación leal.⁶ La meditación histórica es diálogo con los clásicos pero también diálogo sobre los clásicos, en cualquier caso sobre las cuestiones perennes de la situación humana.

En esta meditación, uno de los diálogos que ahora es pertinente considerar es el que Sales mantiene con Edmund Husserl acerca de la fundamentación de la ciencia⁷ en un artículo del año 1991, titulado 'El fracàs de l'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta'.⁸ La pretensión husserliana de construir un sistema, del que él mismo estaría poniendo los fundamentos para que sus discípulos (especialmente Scheller y Heidegger) más tarde lo llevaran a cabo hasta su despliegue total, adolecía, según Sales, de un exceso babélico: «El intento de un sistema filosófico como una construcción sólida intergeneracional —nos dice el autor— es una tentación babélica, que fracasa como el primitivo ejemplo bíblico por la confusión de lenguajes» (F 49). Pero el problema no radica solo en el hecho que los discípulos no hablen el mismo lenguaje, como si la cosa tuviera solución en el caso que los discípulos hubieran sido más fieles al maestro, sino que «la *hybris* husserliana sería el haber desatendido unas ciertas leyes de la medida en su pretensión de indicar una tarea de esclarecimiento intersubjetivo *demasiado discursiva*, y por fuerza *fragmentaria* y expuesta a mil malentendidos» (F 58). Una vez más la denuncia del tratamiento fragmentario nos evoca el principio metódico de Sales. Y una vez más el carácter fragmentario estudiado tiene que ver con un exceso de discursividad. Al enfocar solo el discurso se pierde el todo, porque «la manera como existe una filosofía no tolera lo que hemos llamado concepción babélica del sistema. La filosofía existiría en una dialéctica entre la palabra y el silencio» (F 58).

La empresa de una fenomenología de la comprensión, planteada al inicio del programa del profesor Sales como una husserliana meditación histórica, se reformula así desde una *disidencia con respecto al programa husserliano* (de donde se sigue su interés por otro «husserliano disidente», el filósofo checo Jan Patocka). Sales reconoce el esfuerzo realizado para enraizar la empresa racional en el «mundo de la vida» y que la fuerza del pensamiento de Husserl reside en «el mostrar la intencionalidad mediada de la consciencia como lugar de trabajo de todos los actos de lucidez posibles; dicho de otro modo, su fuerza es el mostrar que “el fundamento de la universal comprensibilidad y comunicabilidad del mundo se halla en la estructura de la experiencia personal vivida”» (F 58). Que una fenomenología de la comprensión haya de dar cuenta de la *universal* comprensibilidad y comunicabilidad del mundo a partir de la experiencia *personal* vivida indica el lugar donde radica la dificultad de la empresa: los constructos husserlianos que tratan de reducir el mundo de la vida a sistema racional —que lo reducen a «estructura»—, precisamente porque son constructos, pierden la vida de la experiencia personal y caen en una visión parcial —universalizante— de esta experiencia.

La asunción por parte de Sales de la empresa husserliana de dar cuenta del mundo de la vida, de dar cuenta de lo que él llama «situación», reconociendo sin embargo el fracaso husserliano de hacer de ello un sistema, explica el itinerario en la vida de estudio de nuestro profesor. En el mismo artículo al que nos acabamos de referir, donde se nos dice que la filosofía existe en lo medio (*metaxý*), entre la palabra y el silencio —de

⁶ Dejando a un lado sus libros y artículos, una de las tareas que como lector filosófico ha realizado Jordi Sales es la edición. Stanley Rosen, Rémi Brague, Maurice Clavel, Yves-Charles Zarka, Leo Strauss, Philippe Bénéton, Nicolas Grimaldi o Jacob Taubes son algunos de los autores que, bajo la dirección de Jordi Sales, ha publicado en traducciones al catalán Barcelonesa d'Edicions, sobre todo en la colección *Realitats i Tensions*. Las obras editadas en Barcelonesa d'Edicions son de ROSEN, *Hermenèutica com a política* (1992), *Filosofia fundadora* (2007); BRAGUE, *Europa, la via romana* (1992 [2002, versión revisada]) y *El passat per endavant* (2001); CLAVEL, *Déu és Déu, redéu* (1994); ZARKA, *Hobbes i el pensament polític modern* (1997), *L'altra via de la subjectivitat* (2005); OSTROGORSKI, *La democràcia i els partits polítics* (1997); STRAUSS, *La ciutat i l'home* (2000), *El problema de Sócrates* (2006); BÉNÉTON, *Els règims polítics* (1998), *La igualtat per defecte* (2001); GRIMALDI, *L'home dislocat* (2003) y *El llibre de Judes* (2007); TAUBES, *La filosofia política de Pau* (2006). En esta aventura editorial ha desempeñado un papel determinante el profesor Jordi Galí, traductor al catalán de casi todos los títulos citados.

⁷ Es digno de mención igualmente el diálogo que mantiene acerca de la empresa hobbesiana de fundamentación de la política, sobre la letra de Hobbes y en diálogo con Zarka. Véase, en efecto, el estudio introductorio de Sales a *Hobbes i el pensament polític modern*.

⁸ J. SALES I CODERCH, 'El fracàs de l'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 4 (1990-1991), pp. 47-58 (en adelante F y número de página).

ahí la imposibilidad de reducirla a sistema—, Sales añade que existe «en una dialéctica entre la embriaguez y la sobriedad, pero esta ya no es una lección husserliana, sino del *Banquete* platónico» (F 58). De este modo, la consideración de la sistemática husserliana nos permite reformular la cuestión de la *aporía* con la que se enfrenta el pensamiento de Sales y presentar la necesidad de una *aporética* como primera aclaración de la posición conseguida por este pensamiento en acción.

Es remarcable, entonces, que, en el trabajo de investigación de Jordi Sales, los estudios en fenomenología husserliana tiendan a desaparecer para dejar paso, de un modo cada vez más relevante, a la lectura de Platón, al mismo tiempo que se formula en términos «platónicos» la empresa exploradora en la filosofía del siglo XVII y de la modernidad en general. En la Introducción a su tercer libro publicado, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments* escribe lo siguiente: «La acción filosófica radica en una situación entre otras acciones posibles y convive entre ellas», de modo que «para saber de su posible “eficacia” como enseñanza necesita conocerse como una acción entre acciones y presentarse como tal». El lugar desde donde se efectúa cualquier operación de lucidez es ya siempre, también para la filosofía, la vida de cada día del hombre común, la situación habitual como aquello a partir de lo cual el ejercicio de la razón puede alcanzar un cierto incremento en lucidez. ¿Qué tiene entonces de especial la obra platónica?

Platón, como el último Husserl, piensa toda producción humana y toda construcción racional —filosófica o no— desde su origen, para decirlo en términos platónicos, en la *doxa*. Pero, a diferencia de Husserl, no reduce la comprensión de la *doxa* (o vida de cada día) a constructos, no hace de ello un sistema teórico (en el sentido de conjunto ordenado de proposiciones) sino representaciones miméticas, con lo cual nos muestra el esfuerzo racional y sus límites siempre *en situación*. El drama representado en cada caso en los diálogos platónicos nos muestra de forma incontestable la posibilidad de la comprensión, pero lo hace mostrando a su vez todas las limitaciones con que la comprensión misma se halla radicada en su situación. El diálogo platónico aparece pues a los ojos del Sales lector como una respuesta excelente a sus exigencias metódicas: 1) al radicar siempre el esfuerzo teórico en su situación concreta, Platón piensa unido lo que se presenta unido; 2) al exigir por parte del lector que entienda lo que se escucha a la luz de lo que se ve en escena, respeta en su discurso la dimensión no discursiva de la vida del esfuerzo racional, de modo que no cae en la tentación babélica de construcción de un sistema; y 3) al hacer visible la posibilidad de la comprensión racional, encuentra un modo no sistemático de defender la racionalidad. El punto 2 supera una de las decepciones que encontrábamos en el punto de partida del pensamiento salesiano, a saber, la de la teoría del conocimiento neokantiana (o analítica) que se centra en un solo tipo de lucidez para comprender el mundo al modo lógico-científico; el punto 3 supera la segunda, la denuncia de la *teoría* como engaño e ilusión por parte del nietzscheanismo y el heideggerianismo; y ello es posible precisamente por 1.

La fenomenología de la comprensión toma la forma, a partir de aquí, de una *fenomenología dramática*: es la atención al drama y a las situaciones concretas en las que tiene lugar la orientación racional y la comprensión del mundo lo que permite comprender toda operación de lucidez. Por cierto, como puede decirse que dar cuenta de lo concreto a la luz de lo universal, o alcanzar una comprensión de lo universal sin perder el suelo concreto en el que toma pie todo acto de comprensión, constituye un ejercicio de prudencia, resulta que el conjunto de la *démarche* salesiana nos aparece, de este modo, como *un ejercicio continuado de la prudencia en la lectura de los textos y en el esclarecimiento de las cuestiones perennes que marcan la situación humana*. La filosofía de Sales es así *una defensa prudente de la razón*, entendiendo por *prudencia* no la blandura ante las posiciones fuertes sino más bien *fortaleza o coraje* en la defensa de una posición frágil —porque puede caer fácilmente en el escepticismo de los enemigos de la razón o en el «logicismo» de sus defensores—, defensa que *toma su fuerza de una constante reinstauración en el examen y el reconocimiento del propio poder y de sus límites*.

Conviene advertir, entonces, para deshacer de antemano posibles malentendidos, que la fragilidad de la posición que estamos esbozando no proviene de ninguna negligencia por parte de quien la sostiene, sino que procede de la naturaleza misma del asunto. La situación humana, como ya hemos visto, reclama una *aporética* para poder ser comprendida, y el tratamiento de la *aporética* no puede descansar en un discurso blindado y protegido por todos lados: de ahí su fragilidad. Pero como, sin embargo —suponiendo que Sales no se equivoque al postular la necesidad de la *aporética*—, solo asumiendo la insuficiencia de todo discurso se puede dar cuenta del todo del asunto a pensar, conviene advertir igualmente, en suma, que, aun siendo *frágil*, las exigen-

cias metódicas que esta posición satisface la convierten, tal vez —suponiendo, como decimos, el acierto de Sales—, en la posición más *robusta* de la que es capaz la sabiduría humana.

Que el cuarto libro de Sales, *Estudis sobre l'ensenyament platònic II. A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió* esté dedicado precisamente a pensar el problema de la transmisión del saber desde una lectura de un diálogo platónico confirma, al menos en parte, el cuadro que acabamos de dibujar.

3. PLATÓN Y LA MODERNIDAD. En la obra de Stanley Rosen, el comprender que la filosofía no puede ser *toda ella* escrita —por ejemplo, la temática platónica de eros y la belleza—, ha llevado al filósofo a preguntarse por la naturaleza de lo no discursivo, la intuición, con una intención fundamentadora. El pensamiento de Jordi Sales va por otros derroteros, por un camino que podemos calificar, pensando en Platón, de «purificación». Acabemos, pues, la consideración de la obra escrita de Sales aclarando este punto.

Lo que ya hemos oído decir de las cosas antes de haberlas pensado seriamente, el conjunto heterogéneo de las creencias y opiniones que ya circulan en nuestra situación habitual de la vida de cada día, nos dan una comprensión del mundo y de las cosas que, siendo el fruto de una gran cantidad de mediaciones, se dan al sentido común de una época como si fueran percepciones inmediatas de la realidad una vez olvidadas todas las mediaciones de donde pudieron surgir. La empresa filosófica debe conquistar, por ello, un lugar que ya siempre está ocupado por otros discursos con pretensiones de sabiduría. Cada diálogo platónico, como mimesis de la vida, nos lo muestra ampliamente.

Cabe advertir, además, como lo pone de manifiesto la brillante interpretación que el profesor Sales hace del *lón*,⁹ que esta sabiduría ambiental que circula por la ciudad no consiste en el saber vulgar del sentido común, no consiste en una opinión homogénea que correspondiera al hombre corriente estándar, no es en realidad *una* sabiduría ambiental, sino que se presenta —al menos en nuestra sociedad como en la griega— como un plural, como una multiplicidad de discursos sabios y no sabios que conviven y rivalizan habitualmente en la arena pública.

Es muy importante entender que la *doxa* no es, como se dice a veces, el saber del hombre común. Solo cabe hablar de un saber común y, por tanto, de un «hombre común», cuando el conjunto de la sociedad entiende el mundo y la vida dentro del marco de una tradición que funciona. Cuando las costumbres y las tradiciones que informaban un estilo de vida entran en crisis, el vacío que dejan no permanece vacío, sino que se llena de inmediato por las distintas posiciones presuntamente sabias que pretenden orientar la vida comunitaria. La *doxa*, pues, en los momentos de crisis, es una mezcla de antiguas tradiciones que no funcionan y novedades sabias cuya bondad está todavía por ver. La *doxa* de las sociedades de transmisión compleja es fruto de gran cantidad de mediaciones que llevan al hombre común a usar imágenes y conceptos procedentes de discursos sabios variopintos. Para poner ejemplos actuales: no es necesario haber cursado ninguna carrera en psicoanálisis para hacer uso con toda naturalidad de conceptos como «inconsciente» o «complejo» ni hace falta ser ningún teórico de la historia para dar por sentado que entre la Antigüedad y la Modernidad hay una Edad Media. Son cosas que «sabe» todo el mundo y, sin embargo, tales cosas no son en absoluto evidencias inmediatas sino más bien productos de un cúmulo de esfuerzos teóricos realizados en los ambientes ilustrados.

Decimos todo esto para formular adecuadamente cuál es el primer problema con que se enfrenta el teórico que emprende la tarea de comprender su propia actualidad. Reformulémoslo en estos términos: la filosofía no se encuentra frente a un solo rival, sino que, en el vacío dejado por (el fracaso o el fin de) la tradición, son voces diversas las que pugnan por ocupar su mismo lugar. Como, antes de haber pensado por cuenta propia, uno está ya influido sin sospecharlo siquiera por un montón de precomprensiones que enturbian sus ojos y ensordecen sus oídos, el primer momento del esfuerzo racional ha de ser el de la purificación. ¿Con respecto a qué nos conviene una purificación?

Sabemos que vivimos en un mundo que es a la vez hijo de la Ilustración e hijo del fracaso de la Ilustración. Parece ser que en el proyecto de modernidad encarnado por este movimiento se ha cometido un exceso: un exceso de la Razón. La modernidad como dominio, como técnica, como afirmación unilateral de un

⁹ J. SALES I CODERCH, 'L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l'*lón*', en *Hermenèutica i platonisme*, ed. de J. Monserrat-Molas, Barcelonessa d'Edicions, Barcelona, 2002, pp. 27-61.

solo aspecto de la humanidad, como retorno del gnosticismo: todas estas figuras —¡y aún otras!— han sido propuestas para pensar nuestra actualidad, a menudo desde una posición abiertamente crítica respecto al liberalismo que informa esta actualidad. La historia del último siglo muestra, además, que esta autocomprensión epocal puede tener —ha tenido— efectos perversos. ¿Cómo hay que entender todo esto?

En un artículo que nos parece importante, 'Per a una filosofia de la divisió de la història en edats', Sales defiende que «la empresa de un *Tractatus Historico-Modernus* que analizara la función oculta de la división de la historia en edades sería un instrumento de purificación que nos haría más aptos para la teoría».¹⁰ De nuevo, la meditación histórica se pone aquí al servicio de la teoría. Pero ahora entendemos mejor por qué la teoría necesita en estos momentos desarrollarse como meditación histórica: la *doxa* actual entiende la propia actualidad en términos históricos —a menudo historicistas— y, por lo tanto, la purificación necesaria para distinguir el grano de la paja de las opiniones que circulan en nuestra actualidad pide, irrenunciablemente, tomar la forma de una *meditación histórica*. La verdad es que existe una gran confusión en relación con este punto, y teóricos distintos dibujan distintas «configuraciones de la modernidad», entendiendo por «configuración de la modernidad la ordenación de precursores y momentos de ruptura y prosecución de una tradición de modernidad que se configura por “historiadores” siguiendo una determinada propuesta teórica».¹¹ La existencia de diferentes tradiciones de modernidad despierta otra vez nuestra sospecha: poner el acento en un solo aspecto de la modernidad nos impide comprender el mundo en el que vivimos, porque, de nuevo, fracasamos en nuestro empeño de «pensar unido lo que se presenta unido».

Es en este punto donde entra en juego el segundo gran campo de los estudios de Sales: la filosofía del siglo XVII. Una precomprensión historicista de nuestro presente, que viera las luces que supuestamente nos aporta la Ilustración del siglo XVIII como una herencia a disposición de todos los hombres de épocas posteriores por igual, nos induciría a «pensar que poseemos como herencia lo que en verdad es siempre solo algo conquistable por el propio esfuerzo».¹² Las mediaciones racionales pasadas tienen que actualizarse en virtud del esfuerzo presente de quien las reinstaura, y decaen en superstición cuando las recibimos como objetos de consumo. La filosofía no tiene historia: solo tiene presente. Desde este punto de vista, afirmaciones como que Descartes es el primer moderno porque afirma el sujeto como fundamento —un tópico o lugar común de los discursos sabios— es una afirmación que conviene repensar a la vista del conjunto del esfuerzo teórico cartesiano, que es menos el éxito en la construcción de un sistema fundamentado en el *cogito* que «la progresiva racionalización prudencial en los ámbitos de la mecánica, la medicina y la moral»¹³ en el reconocimiento (tácito) del fracaso de la pretensión de sistema en las *Regulae*. Este ejemplo nos ilustra el sentido de una tarea a realizar: la de rehacer la escena entera del momento del nacimiento de la modernidad, con el fin de pensarla en su unidad. Lo que se puede ganar, como hemos dicho, es una purificación con respecto al historicismo que nos permita seguir el diálogo de los pensadores modernos entorno a las cuestiones de siempre en su vida original.

Los estudios de Jordi Sales sobre la filosofía cartesiana y el siglo XVII tienen, de este modo, una intención platónica: repensar la consistencia de las filosofías modernas en la escena concreta y en el diálogo concreto en que nacieron, para entenderlas en sí mismas y no como concreciones de algo más extenso y ya conocido que denominamos «modernidad». En otras palabras: si podemos mostrar la vida de las cuestiones, y las recuperamos como tales cuestiones en su vida propia, nos habremos quitado la arena historicista de los ojos (y de los oídos) y habremos ganado una vez más el espacio de la teoría o, lo que es lo mismo, el espacio de la filosofía. Para comprobar los resultados de esta empresa «platónica» de esclarecimiento de la modernidad nos mantenemos, sin embargo, a la espera de la publicación de *Dialògica cartesiana*.¹⁴ De modo que, llegando al fin de la consideración de la obra escrita de Sales, encontramos, en suma, que su filosofía es aún una tarea a realizar, una empresa viva, una obra inacabada.

¹⁰ J. SALES I CODERCH, 'Per a una filosofia de la divisió de la història en edats', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (1988), pp. 112-118.

¹¹ 'Per a una filosofia de la divisió de la història en edats', p. 116.

¹² 'Per a una filosofia de la divisió de la història en edats', p. 114.

¹³ J. SALES I CODERCH, 'La situació filosòfica de René Descartes', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 2 (1988), pp. 45-62, p. 62.

¹⁴ El anuncio se hace en *Hermenèutica i platonisme*, p. 186.

Podemos añadir, sin embargo, para completar nuestra mirada a la obra escrita de nuestro autor, una pregunta: ¿es este otro discurso sabio entre discursos sabios? ¿Se trata, pues, de oponer una teoría a las teorías al uso?

Hallamos una respuesta parcial a la pregunta en la lectura del *Ión* que ya hemos comentado. La sabiduría especial de *Ión*, haciendo uso de Homero, es clausurada por la interrogación socrática, y Sales lo explica en los siguientes términos: «Platón extrae de la memoria de la ruptura socrática un dictamen de caducidad del uso de Homero como forma educativa válida donde no solamente los sofistas sino también los socráticos como Antístenes hacían simplemente una adaptación», y añade: «*El punto de vista filosófico de la verdad del hombre corriente es dotado así de una escritura protréptica y de la posibilidad de mantenerse públicamente como tal sobretodo si uno piensa que la institución de la Akademia —como una ciudad en la ciudad— es un testimonio de la oralidad dialéctica como un posible modo de vida*». ¹⁵ De los diálogos a la Academia, de la escritura a la vida del pensamiento, la observación de Sales establece dos hechos remarcables: primero, que la filosofía es, contra la sofisticación de los sabios, la sabiduría del hombre corriente, y segundo, que el lugar de realización de las operaciones de lucidez no son los libros sino la vida, que es ya siempre palabra y silencio a un mismo tiempo.

Encontramos, así, un nuevo rasgo de la posición teórica de Sales. Si por «modernidad» entendemos la defensa del hombre común (políticamente, la defensa de la ciudadanía universal), Sales resulta ser, sin duda, un firme defensor de la modernidad.

4. LA PREGUNTA POR LA UNIDAD DE LA ENSEÑANZA PLATÓNICA. Hemos visto cómo la dialógica platónica podría venir a satisfacer todas las exigencias metodológicas del profesor Jordi Sales en su empeño de pensar unido lo que se da unido. Cabe añadir que esto es así únicamente a condición de que la lectura de Platón respete a su vez la unidad de forma y contenido que constituye cada diálogo platónico, o lo que es lo mismo, a condición de que también para el caso de Platón rija el principio de pensar unido lo que se da unido. La propuesta de Jordi Sales de considerar «el todo de la enseñanza platónica» permite entonces situarse en una fecunda relación con respecto a lo que sea tal «enseñanza» y con respecto al panorama actual de los estudios platónicos, un panorama muy vivo en los últimos decenios y lleno de controversias.

En este panorama hay una tensión constante entre los partidarios de la lectura dramática de los diálogos y los partidarios de su lectura doctrinal. ¹⁶ Los primeros estudian la totalidad de un diálogo como una totalidad dialógica, como una obra de la que hay que dar razón del todo que la constituye. Los segundos parten de las doctrinas platónicas, cuyo renombre ha resultado en un canon temático, y vuelven a examinar una y otra vez los mismos fragmentos tomados como los más significativos en este aspecto. Existe un modo de presentar la alternativa según la cual los partidarios de la lectura dramática poseerían un gusto teórico dañado por la crítica literaria, mientras que los defensores de una lectura doctrinal serían, en realidad, filósofos más temáticos y, en definitiva, más auténticos. Según tal lectura, los filósofos más temáticos sí que podrían avanzar con respecto al tratamiento doctrinal primitivo que encontramos en las teorías platónicas sobre lo que en verdad interesa a la filosofía: la definición, la división, el método, el alma, la memoria, la razón, el placer, la amistad, el amor, la política, la ley, la justicia, etc. Para hacer justicia a los dos términos de la alternativa, hay que reconocer en primer lugar que la filosofía no habla de libros, ni siquiera de libros de filosofía, sino que habla de las *cuestiones* que preocupan más o menos constantemente a los hombres cuando piensan, de modo que el comentario o la exégesis no puede reducirse a crítica literaria; pero que en los libros de filosofía sí que encontramos, sin embargo, ejemplos de cómo unos hombres comunicaban a otros hombres el cómo del interés y del tratamiento de las cuestiones filosóficas, de modo que una buena comprensión de las doctrinas contenidas en ellos tampoco puede obviar la intención comunicativa de los autores en su decisión de escribir tal como lo hicieron.

¹⁵ 'L'ofici i la follia', p. 40.

¹⁶ Seguimos la dicotomía propuesta por FRANCISCO J. GONZALEZ, 'A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals', en *Comprendre. Revista catalana de filosofia* I (1999/2), pp. 127-140, y sobre todo en la obra de la que es editor, *The Third Way. New Directions in Plato's Studies*, Rowman & Littlefield, Boston, 1995.

En el caso de Platón, por poco que uno sepa de él, uno sabe sobre todo que Platón sitúa la inteligibilidad en un lugar etéreo (las ideas) y que habla de un modelo de convivencia o de ciudad no situado en ningún lugar (el estado utópico). La expresión «un amor platónico» circula con el sentido de amor «meramente ideal», lo que se entiende normalmente sin más florituras como el amor que no ha sido declarado a la persona amada a causa del apocamiento o de la timidez del amante. Se dice, desde el eco de unas páginas de *República*, que Platón, si hubiera podido, habría expulsado a los poetas de su ciudad. Fácilmente se convendrá en que la imagen resultante de lo que podríamos llamar «el Platón ambiental» sea muy poco atractiva. De modo que lo realmente extraño es cómo puede ser que aún haya personas que se dediquen a estudiar a Platón en la actualidad, con la cantidad de cosas atractivas que se nos ofrecen para hacer.¹⁷

Recientemente se ha procedido a liberar la figura de Platón de los tics que se proyectaban sobre ella con mucha seriedad sobre algunos aspectos muy parciales de su obra: el interés epistemológico sobre la teoría de las ideas, la utopía política de la *República*, la física científica del *Timeo* o la antropología del alma. El interés por el «todo de la obra platónica» (diálogos, teoría de los principios, función de la *Akademia*), actuó como revulsivo en muy distintos lugares del mundo filosófico, y ha permitido a los investigadores platonistas pasar de ser «jueces» de Platón desde alguna sabiduría establecida a disponerse a recibir algo de la enseñanza platónica. El seminario *Platón y Europa* y el escrito sobre el platonismo negativo del filósofo checo Jan Patocka, el interés actual por la obra de Leo Strauss, la discusión de los trabajos de la llamada Escuela de Tubinga, que removían la visión canónica, todo ello muestra bien la dirección de la inflexión. Hay quien tomó consciencia que con demasiada frecuencia se hacía de Platón un eco de nuestros gritos —como lamentaba, hace ya tiempo, V. Goldschmidt— y se dispuso a recibir la vida de la experiencia filosófica en una de sus grandes realizaciones.¹⁸

Sin duda, nuestra contemporaneidad recién pasada se ha definido por una mala relación con el platonismo. El platonismo como signo de una sociedad cerrada frente a la sociedad abierta popperiana, o la doctrina metafísica de la verdad como rectitud frente al desocultamiento heideggeriano, o la farmacia platónica del más reciente deconstructivismo derridiano, todas estas figuras del pensamiento actual son propuestas que se formulan en combate contra una «sombra» platónica que examinada más de cerca nos plantea muchos problemas sobre la densidad y el rigor de lo que se nos propone como alternativa. El problema no es la reconstrucción de la letra platónica maltratada, sino darse cuenta que la manera platónica de presentar «doctrinas» es muy sutil y ágil y que enriquece mucho la manera en la que la filosofía por su misma naturaleza debe vivir en la ciudad. En el campo de los estudios platónicos la cuestión que nos ocupa se conoce como *el problema del anonimato de Platón*. Si respetamos como un dato el hecho que Platón no habla nunca en sus escritos proponiendo doctrinas, y eliminamos, en consecuencia, el sistema oficioso de portavoces platónicos (Sócrates de los primeros y segundos diálogos, Extranjero de Elea, Timeo, Extranjero de Atenas), nos veremos forzados a *asistir al diálogo*. El sentido intransitivo de la asistencia es estar presente. El arte con el que Platón lleva al lector a presenciar una conversación filosófica no es nada sencillo. Ganaremos perspicacia, apunta Sales, si pensamos

¹⁷ En la introducción a JOSEP MONSERRAT-MOLAS, *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1999, p. xv, Sales cuenta la siguiente anécdota: «Ya Voltaire, que se afeitaba, decía que actualmente leen a Platón en Europa únicamente unos pocos viejos barbudos, refiriéndose a los alquimistas que veneraban la física del *Timeo* frente a la novedad newtoniana. Desde el tiempo de Voltaire hasta el día de hoy, la relación entre jóvenes y viejos en relación con el afeitado o con las barbas debe haber pasado por cuatro o cinco alternativas: viejos barbudos y jóvenes afeitados, viejos afeitados y jóvenes barbudos se han sucedido debatiendo a ratos, además del aspecto del rostro masculino, la lectura de qué libros era cosa de viejos o de jóvenes. Hechas las cuentas, sin embargo, hoy se lee más a Platón que a Voltaire; basta con pasearse un rato por la sección de filosofía de cualquier librería para darse cuenta de ello. Lo cual no significa todavía que estudiar a Platón no sea una santa manera de perder el tiempo por el solo hecho que más gente dedique más tiempo a ello que a estudiar a Voltaire. Lo que la anécdota nos indica es que hacer profecías sobre la caducidad de algo es una tarea muy arriesgada».

¹⁸ FRANCESC FERNÁNDEZ RAMOS, *Filosofia en temps de lluita*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, contiene una traducción al catalán de 'Platonismo negativo'. Una traducción castellana se puede encontrar en Jan Patocka, *Libertad y sacrificio*, Salamanca: Sígueme, 2007. A Jan Patocka dedicó Francesc Fernández su tesis doctoral dirigida por Sales (*El problema del món natural a la fenomenologia*, Universitat de Barcelona, 2003); también la tesis doctoral de Josep M. Esquirol, dirigida por Jordi Sales, trataba de J. Patocka en su último capítulo (*Responsabilitat i món de vida*, Anthropos, Rubí, 1992). Sales dedicó un estudio al pensamiento de Leo Strauss y promovió su estudio y traducción. Los estudios straussianos y los de la Escuela de Tubinga-Milán fueron sistemáticamente analizados en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* entre 1991 y 2000. Posteriormente esta tarea se ha continuado en el *Butlletí d'Estudis Platònics* que se publica desde 2001 en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (<http://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/index>).

que nuestro posible arte de aislar conversaciones filosóficas tampoco puede ser demasiado sencillo, porque la filosofía habita como un esfuerzo teórico en una situación que implica siempre un conflicto entre algunas sabidurías rivales y empuja a una rutina adquirida por obra de muchas perezas que nos invita a la negación de la necesidad de nuevos trabajos de exploración.¹⁹

Rechazar la alternativa entre lectura doctrinal y lectura dramática de los diálogos platónicos, ¿a qué equivale? A un interés *arqueológico* por el contexto de donde surgen por vez primera las cuestiones como cuestiones iniciales de una tradición filosófica. No es necesario dar a la palabra *arqueología* un sentido despectivo: Husserl lamentaba que el vocablo hubiera sido ya ocupado por la disciplina histórica especial que goza de su uso, porque encontraba que se trata de un término muy adecuado para caracterizar su fenomenología como una búsqueda de los principios seguros de un saber riguroso que se opone al simple ejercicio de la afirmación como opinión: la filosofía existe como ciencia, o sea, como un saber basado en fundamentos sólidos. Tanto la fenomenología husserliana como el pensar heideggeriano como la hermenéutica gadameriana, han insistido en una revitalización constante del cuestionar como actividad que es fuente de la vida filosófica. Pero convendría no olvidar jamás la muy necesaria relación mutua entre métodos y cuestiones: los métodos son, sin duda, hijos de las cuestiones; el cuestionar perdería en definitiva su seriedad si el *qué* de lo que nos preocupa, más o menos intensa y auténticamente, no sabe abrirse al *cómo* de su tratamiento en una comunidad de esfuerzo con vistas a su resolución.

El diálogo platónico cumple su objetivo más propio cuando conduce al lector hasta la cuestión íntima que el diálogo plantea; no a la cuestión con la que el lector llega al diálogo, sino a la cuestión que el lector encuentra planteada en el diálogo. Tal posibilidad, esto es, el que haya una cuestión propia del diálogo, es aquello con lo que se enfrenta la actualidad de los estudios platónicos. Ahora bien, esta «actualidad» es en realidad una «constante» de los estudios platónicos de todos los tiempos. Harold Tarrant informa con claridad de cómo era ya confusa la interpretación de Platón en la antigüedad.²⁰ A través de un recorrido por los problemas sobre los que se debate aún nuestra actualidad platónica («¿qué tipo de texto es éste?», «¿hay en él doctrinas?», «¿dónde hay que ir a buscar las doctrinas de Platón?»), enseñándonos las luchas por apoderarse de Platón o bien deshacerse de él, y proporcionándonos una sistematización de los datos de la investigación sobre los testigos, Tarrant nos propone un recorrido por los intérpretes antiguos de Platón que nos enseña cómo ya se debatían sobre exactamente lo mismo que nosotros. Hay, sin embargo, algo que distingue nuestra posición de la de los antiguos: hoy en día disponemos del texto platónico con una facilidad que no era nada común en la antigüedad, como nos cuenta Tarrant en las páginas iniciales de su libro. El respeto por el texto resulta hoy inexcusable.

Filosofía o literatura dramática, historia o ficción, escepticismo, dogmatismo, esoterismo, transparencia, portavoces de Platón, testigos, ironía... Todos estos asuntos ya fueron debatidos de antiguo. El mérito del libro de Tarrant, o también del libro de Ramón Román *El enigma de la Academia*²¹ —recopilar los restos de las discusiones antiguas según nuestras cuestiones comunes—, no nos debe hacer olvidar que la lectura de Platón nos interesa *filosóficamente*. La conclusión que se desprende es que aún nos encontramos lejos de la enseñanza de Platón. Frente a las lamentaciones por la distancia insalvable respecto a la enseñanza platónica, el modo como Jordi Sales ha enseñado a leer a Platón considera que hay distancias que nos permiten ver adecuadamente, con respeto, lo que hay. De algún modo, frente a las pasiones platónica y antiplatónica, se trata de mantener una actitud platonista: aprender a colocar las cosas más serias entre unos paréntesis que excluyan la adhesión o el rechazo incondicionales. Bien entendidos, los diálogos solo pueden comprenderse como paréntesis donde se trata de las cosas importantes excluyendo fáciles partidismos de cualquier tipo. La búsqueda de la unidad de la enseñanza platónica debe respetar la escritura platónica como paréntesis de este tipo. Hallar o no tal unidad se jugará en la correcta distancia con la que uno *asista* al diálogo, en el doble sentido de estar presente (y atento) en él y de atenderlo o ayudarlo.

¹⁹ J. SALES I CODERCH, 'Assistir al diàleg, assistir el diàleg', introducción a JOSEP MONSERRAT-MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, pp. xv-xxiv.

²⁰ H. TARRANT, *Plato's First Interpreters*, Duckworth, Londres, 2000.

²¹ RAMÓN ROMÁN ALCALÁ, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Berenice, Córdoba, 2007.

Asistir, en sentido transitivo, es encontrarse cerca de alguien para prestarle apoyo, ayuda. Asistir al diálogo, que es de lo que se trata en toda lectura atenta de Platón, equivale a originar la cuestión que en el diálogo pugna por abrirse camino. La hermética platónica reside en el hecho que la cuestión aparece en el diálogo junto con los obstáculos que impiden que se formule de un modo suficientemente explícito. La situación del platonismo es la de la discontinuidad de la tradición de sus cuestiones; la obra sigue hablando porque también discrimina siempre entre sus lectores actuales, tal como lo hacía con sus primeros lectores, la cuestión que cada cual puede abrir y la que no.²²

Un diálogo platónico es una fenomenología dramática que, con una descripción de unos personajes, un argumento discursivo y unos hechos retratados en una escena, dibuja una ficción que nos sitúa como espectadores oyentes-lectores y que espera de nuestra parte una respuesta para que el acto comunicativo del diálogo pueda completarse. Tales son los retos con los que trabaja y construye el meticuloso arte de escribir platónico. Platón emplea un arte de escribir del que todavía no conocemos todas las claves y que todavía nos invita al ejercicio atento de la inteligencia que es la lectura, porque consigue con su escritura la construcción de un texto que reclama incesantemente la meditación sobre sí mismo para reconducir la mirada respecto a lo que se halle fuera de él. Nuestra asistencia al diálogo *como público*, para presenciar y ser testigos de lo que en él quiso Platón comunicar; nuestra asistencia al diálogo *como mediadores*, para ayudar a esclarecer los puntos oscuros en el intercambio entre las partes; nuestra asistencia al diálogo *como jueces*, para tratar de determinar lo que en él queda probado y lo que exige aún nuevas indagaciones: nuestra asistencia al diálogo en todas sus facetas es, en suma, lo que debemos aportar para que a su vez el diálogo platónico pueda asistirnos en nuestra empresa siempre renovada de comprender nuestra propia situación, nuestra propia actualidad.

¿Por qué, pues, leer a Platón? Los estudios de Jordi Sales muestran que la interpretación del platonismo constituye uno de los problemas fundamentales de la presente actualidad. En primer lugar, porque la «tercera ola de modernidad», la que se define por la confluencia Nietzsche-Heidegger, se ha definido en hostilidad con el platonismo. Unas cuantas promociones de estudiantes de filosofía ya han crecido bajo el imperativo de destruir la metafísica como una consigna y, como suele suceder en estos casos en los que una ruptura se vuelve tradición, cada vez es menos claro qué es lo que hay que destruir. La fijación nietzscheana de un platonismo a invertir, la heideggeriana de una destrucción de la historia de la ontología o la derridiana de un sentido a deconstruir, suponen una construcción escolar caricaturizada como telón de fondo de un nuevo impulso que rompe con la promesa de liberaciones. Cuando se pierde de un modo progresivo el referente antitético precisamente como consecuencia del éxito de la retórica de liberación llega un momento en el que literalmente uno ya no sabe dónde se encuentra. En tal situación, nos hallamos ante la perplejidad de no saber las certezas sobre las que tomaba apoyo nuestra visión del mundo.

Por otra parte, la corriente de filosofía hermenéutica, al situar el problema de la interpretación en el centro de la reflexión contemporánea, nos ayuda a confrontar la letra del platonismo y las restantes antítesis con la función que les es asignada en el sistema contra el que se define la última ola de modernidad que inspira, en otra nomenclatura, lo que se ha dado en llamar postmodernidad. Estas posibilidades, la de una u otra ola de modernidad, son posibilidades de la tradición, pues son tanto ocasión de rupturas como de continuidades. El problema que nos ilumina ahora la dialógica platónica, como toda dialógica, es que las «doctrinas» han sido respuestas a cuestiones intersubjetivas muy difícilmente surgidas como tales.

Finalmente, una enseñanza platónica con la que Sales ha relexionado sobre nuestra realidad radica en el hecho de que el modelo del filósofo o del intelectual heredado de la Ilustración ha heredado también el problema de las relaciones con el despotismo y sus recientes variaciones totalitarias o todavía más recientes oligárquicas. La escena de la dramática platónica que envuelve a la dialógica nos presenta a menudo juntos a futuros filósofos y a futuros tiranos de un modo mucho más advertido que la inocencia ilustrada.

La experiencia filosófica platónica requiere de cierta intimidad de las almas. La expresión pública platónica, la Academia y los diálogos, deben entenderse, pues, como envolviendo tal intimidad, promoviendo y protegiéndola. La conciencia de la artificiosidad de los diálogos, explorada por la fenomenología dramática, la

²² J. SALES I CODERCH, 'Assistir al diàleg, assistir el diàleg', pp. xv-xxiv.

presencia de estructuras compositivas y la teoría de la recepción, es una buena manera de tratar el problema filosófico de la transmisión de una conciencia situada en el acto del conocimiento. Atento al peligro del narcisismo como narcótico de la vida académica,²³ comprometido con la vida de las instituciones académicas sin renunciar a la libertad de pensamiento y de palabra, la trayectoria filosófica de Jordi Sales demuestra que la compañía de Platón sigue siendo una buena compañía.²⁴

²³ Cf. J. SALES I CODERCH, 'Convivencialitat, narcisisme i la possibilitat de la vida acadèmica', segundo apéndice de *A la flama del vi*, pp. 141-146.

²⁴ Del magisterio de Jordi Sales en la Universitat de Barcelona ha surgido el grupo de investigación Hermenèutica i Platonisme, que fue constituido en 1992 coincidiendo con la recepción del curso que Stanley Rosen impartió ese mismo año en el Institut d'Estudis Catalans y en la Càtedra Lluís Companys de la Universitat de Barcelona. Como sección de la Societat Catalana de Filosofia hasta 2002, como Grup de Recerca de la Generalitat (2005 SGR 00449 Hermenèutica i platonisme, 2009 SGR 447 EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat, 2014 SGR 506 EIDOS. Platonisme i modernitat), y como proyecto HUM 2007-62763/FISO del MEC Hermenèutica y Platonisme, el grupo se propuso llevar el trabajo de investigación sobre Platón que se realizaba hasta el momento al nivel internacional de los estudios en este campo. Tras veinte años de trabajo continuado puede decirse que el objetivo trazado por Jordi Sales se ha cumplido: así lo atestiguan las tesis de doctorado sobre Platón por él dirigidas (de Gregorio Luri, Josep Monserrat-Molas, Beatriz Bossi, Antoni Bosch-Veciana y Xavier Ibáñez Puig), así como las que ha dirigido Josep Monserrat-Molas en el grupo de investigación (Antoni Abat, Joan Puiggrós, Bernat Torres, Juan Ramón Medina, Jonathan Lavilla, Alessia Ferrari, Julie Tramonete, Wendy R. Simon, Àngel Pascual, Josep Cortada, Manfred Díez y Jordi Casasempere), los cursos impartidos por los profesores invitados por la Universitat de Barcelona y la Societat Catalana de Filosofia (recordemos, entre otros, a Stanley Rosen, Rémi Brague, Conrado Eggers Lan, Gabriela Carone, Francisco Lisi, Livio Rossetti, Francisco J. Gonzalez, Tomás Calvo, Noburu Notomi, Enrique Hülz, Zdravko Planinc, Elisabetta Cattanei, Mario George Carvalho o Antonio de Castro Caeiro), los seminarios de trabajo de los miembros del grupo, las colaboraciones con la *Sociedad Ibérica de Filosofía Griega* y con la *International Plato Society*, y las numerosas publicaciones aparecidas. Cf. *Hermenèutica i platonisme*; Antoni BOSCH-VECIANA, *Amistat i unitat en el 'Lisis' de Plató*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2003; Leo STRAUSS, *El problema de Sócrates; Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, ed. de A. Bosch-Veciana y J. Monserrat-Molas, Barcelonesa d'Edicions-Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, vol. I, 2007, y II, 2010; XAVIER IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007; Josep MONSERRAT-MOLAS, *Estranys, setciències i pentatletes. Cinc estudis de filosofia política clàssica*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007; JOSEP MONSERRAT-MOLAS, *Al margen del Político de Platón*, EAU Barcelona, 2012); JOHN BURNET, *L'Aurora de la filosofia grega*, trad. de Harold Roig, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2010; JOSEP PLA, *Una aproximació a filosofia de la matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d'Euclides*, ed. de J. Monserrat-Molas), Barcelonesa d'Edicions, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2010; JOSEP MONSERRAT MOLAS y BERNAT TORRES MORALES, *Aristòtil lector de Plató. Incursions en el Fileb Platònic*, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2011; JOHN BURNET, *La filosofia grega: de Tales a Plató*, trad. de Harold Roig, Barcelonesa d'Edicions, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 2013; ANTONI BOSCH-VECIANA, *Imatge-Mirada-Paraula. Dos estudis a l'entorn del món platònic*, Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2013; ANTONI BOSCH-VECIANA, *Lectures gregues*, Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2014.