

Rogelio Salazar de León

La Antigüedad (II)



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poltevin Dardón"

F&G
editores

2

CUADERNOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Rogelio Salazar de León

CUADERNOS DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
2
LA ANTIGÜEDAD (II)



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poitevin Dardón"

FOG
editores

La Antigüedad (II)
Rogelio Salazar de León

Cuadernos de Historia de la Filosofía

2

© Rogelio Salazar de León

Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón”, Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos de Guatemala
Edificio M-5
Ciudad Universitaria, zona 12
Teléfonos: (502) 2443 9500, ext. 1475
Telefax: (502) 2476 9914
iipscp@usac.edu.gt
www.usac.edu.gt

F&G Editores
31 avenida “C” 5-54 zona 7,
Colonia Centro América
Guatemala
Telefax: (502) 2439-8358
informacion@fygeditores.com
www.fygeditores.com

Este trabajo es parte del programa de investigación del Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón” de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Así como su publicación ha sido financiada por la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala, durante la administración de Geidy Magalí De Mata Medrano.

ISBN colección: 978-99922-61-94-1
ISBN cuaderno 2: 978-99939-951-3-5

De conformidad con la ley se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra en cualquier tipo de soporte, sea éste mecánico, fotocopiado o electrónico, sin la respectiva autorización del editor.

Guatemala, abril de 2009

CONTENIDO

Presentación

9

Sócrates, ¿qué nos
convierte en humanos?

11

Bibliografía

22

Platón, el gran estilo

23

Bibliografía

53

PRESENTACIÓN

A lo largo de la historia de Occidente, la Filosofía, de la mano de los filósofos, ha buscado el entendimiento comprensivo del mundo, pero no sólo de eso, sino también del puesto del hombre en él; en lo que podría llamarse una persecución noble y hasta bien intencionada.

A estas alturas, ¿se mantiene este afán o ha perdido algo de su vitalidad?

La pregunta es válida y también es inquietante.

Por lo mismo, proponerse la marcha por esa ruta y el acompañamiento de este anhelo comprensivo a través de la historia no deja de ser, además de intimidante, uno de los mayores desafíos para cualquiera.

A pesar de haberse realizado muchas veces, de muchas diversas maneras, en muchas distintas lenguas, con muchos y varios propósitos, de acuerdo con ánimos y temperamentos plurales, el cuaderno sigue estando abierto, porque lo que se diga sobre esta historia nunca será suficiente; de alguna forma, acerca de ella el horizonte siempre será lo suficientemente amplio y ancho como para buscar un lugar en él.

Para este trabajo no será tan importante la palabra *inventario*, y sí lo será la palabra *escogencia*, es decir, que no se pretende que éste sea un recorrido exhaustivo por todos los nombres de la Filosofía, sino más bien por aquellos que puedan dar una muestra representativa y abarcadora de cada uno de los períodos; lo cual

obedece a varias causas: por un lado los fines didácticos encaminados a estudiantes de diversas áreas, y por otro lado el deseo de que lo tratado sea visto con algún detenimiento y paciencia.

De la misma manera y siempre al margen de la palabra inventario, se persigue que aquí sea visible una continuidad capaz de mostrar cómo lo previo ha sido condición de lo posterior, para entender, prioritariamente, de qué manera se ha ido dando el desenvolvimiento de la especulación, sobre la simple colección de nombres e ideas inconexas.

La particular mirada de este intento se quiere que resida en considerar a la Filosofía como una actitud y como una disposición del ánimo, más que como un escenario privilegiado de la racionalidad o, incluso menos, como una disciplina profesional; pretende sugerirse que la Filosofía es, más bien, una cierta forma de ser que en cualquier momento puede devenir en una forma de vida.

Así se confía en poder acercarse, a través de una alternativa sencilla, a los desconocedores y a quienes no se encuentren familiarizados con las versiones canónicas de la historia y la tradición filosófica occidental.

Sería injusto dejar de mencionar, a título de agradecimiento, que este trabajo no hubiese sido posible sin el apoyo institucional de la licenciada Geidy Magalí De Mata Medrano, quien en su calidad de directora de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala ha creado el espacio y dado el apoyo necesario; que el licenciado Jorge Enrique Arriaga Rodríguez también ha prestado una mediación y una lealtad invaluable; y por último que la amable lectura de mi esposa Karla Weiss de Salazar y la atenta lectura del licenciado José Luis Perdomo Orellana han sido también fuente de valiosas luces y sugerencias.

SÓCRATES, ¿QUÉ NOS CONVIERTE EN HUMANOS?

Más o menos Sócrates bien pudo ser un contemporáneo de la más fuerte camada sofista, aquélla a la que pertenecieron Protágoras y Gorgias.

Hay un personaje que debió haber sido un par de décadas más joven que ellos, un personaje con una estructura mental que ahora se llamaría perversa, un personaje que ahora sería un suspenso en conducta, Alcibíades es su nombre y su vida contiene valiosa información; su vida o, más bien, la forma en que decidió vivirla puede ser un dato acerca de lo que interesa, llegado este punto.

Si la aparición de Sócrates en el escenario intelectual es otro paso decisivo en la ruta del pensamiento, pocas cosas pueden ayudar tanto a entender el sentido de este paso como la forma en que Alcibíades decidió vivir su vida y las huellas que fue dejando tras de sí conforme caminaba.

Dicho en pocas palabras y entrando en materia, Alcibíades es alguien que lo tiene casi todo, porque ciertamente nadie lo tiene todo.

Nobleza: Se dice que la familia de su padre se remontaba al propio Ajax, el más temperamental de los héroes que sitiaron Troya, y su madre pertenecía a la más célebre familia de Atenas; al morir su padre siendo él niño es adoptado por Pericles, nada más y nada menos que el mejor gobernante de Atenas, no se puede estar más alto; y aunque sean tiempos de democracia, la estirpe siempre cuenta.

Riqueza: Por el ambiente en que nació y creció tuvo la posibilidad y todo el dinero para orientarse hacia donde quisiera, milicia, política, educación, lo que fuese; y, qué duda cabe, la plata siempre cuenta.

Juventud: Alcibíades nunca fue viejo, murió antes de cumplir los cincuenta años; y, ya se sabe, los ímpetus, licencias y audacias de la edad temprana a veces son un adorno.

Brillo intelectual: Basta suponer quiénes serían las visitas más frecuentes a la casa de Pericles, gente como para afilar el pensamiento de cualquiera debió haber sido lo más frecuente; y un ambiente como éste, cómo no va contar.

Amistad de Sócrates: La relación entre el joven y el filósofo debe tener suficiente electricidad, como electrizante es la escena final del banquete platónico; y quién ignora que una amistad embriagante como ésta, también cuenta.

Belleza: Por si todo lo dicho fuera poco, Alcibíades también era excepcionalmente bello, lo dicen todos quienes cuentan cuánto fue perseguido y asediado amorosamente; aunque la belleza siempre ha sido apreciada, es bien sabido que nunca lo ha sido tanto como lo fue entre los griegos.

Noble, rico, joven, inteligente, bien relacionado y, además, bello; todos estos atributos convierten a Alcibíades en alguien más peligroso que el filo de una espada: caprichoso como un niño mimado, presuntuoso como un cisne, provocador como el púrpura, opulento como quien no regatea nada, persuasivo como un sofista, seductor como alguien irresistible, bello como un ángel; tenía demasiado, y se dice demasiado para evitar la palabra todo; su encanto, su audacia, su ambición lo hacían inolvidable; y si además se piensa que su patria era Atenas, la de Pericles, el lugar más esplendoroso del mundo por entonces, sólo resta preguntarse: ¿Quién podría ser hoy como Alcibíades?

Según se ve, ni siquiera una estrella de cine.

Las constantes de su vida adulta fueron el vértigo, el desenfreno y el escándalo, Alcibíades es alguien que hace de su especialidad el desvío y cruzar el límite.

Su participación en la Guerra del Peloponeso es determinante: basta recordar que siendo ateniense pasa al bando contrario para aconsejar a Esparta, lo cual puede quedar anotado como traición.

Que una vez en Esparta se hace amante de la esposa del rey local dejándola embarazada antes de partir, lo cual puede quedar anotado como seducción.

Y que una vez de vuelta en Atenas obtiene el perdón de sus conciudadanos después de haber vendido sus secretos, lo cual puede quedar anotado como persuasión.

¿Es posible pensar en mayores atrevimientos?

Se alude a la vida de este hombre, porque se piensa que el escepticismo y el relativismo de esta época sofista o, más bien, de esta Atenas sofista alcanza su cúspide (y es ésta una cumbre que es vida y no conjetura) en la persona de Alcibíades, que todo aquello tratado antes como pensamiento sofista se vuelve, en Alcibíades, vida misma y, sin duda, llega a niveles extremos, a cuotas incalculables, a magnitudes dramáticas.

Más allá y al margen del interés por determinar el bien y el mal y de delinear al personaje como un héroe o como un villano cargado de luces o de sombras, se piensa que es importante identificar a Alcibíades como alguien que, cual si fuese una antena sensible, capta el espíritu de su tiempo y, por decirlo de algún modo, se contamina como nadie de las maneras intelectuales del mundo en que ha vivido, y a través de sus condiciones y atributos personales logra influir en ese mundo que lo ha formado, como quien devuelve un pago en la misma moneda que ha recibido, como quien no tiene para dar, sino aquello mismo que ha recibido.¹

1. Quien desee conocer más sobre el tremendo personaje que fue Alcibíades puede dirigirse a textos tan conocidos como la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, o las *Vidas paralelas* de Plutarco.

Frente a esta “forma de ser” prescrita por el ánimo sofista, su influencia y sus consecuencias, visibles a la luz de la vida de Alcibiades, se alza la vida y la palabra oral de otro hombre, también ateniense, de nombre Sócrates; es ésta una figura que crea un contraste grande con la anterior.

Sócrates es un viejo feo, ordinario, arrabalero y pobre, pero, acaso igualmente endiablado, y nunca tan bien dicha esta palabra como en relación con Sócrates, él mismo declaraba estar habitado por una suerte de voz interior que, de alguna manera, puede decirse funcionaba como guía o consejero, esta voz interior es a la que llamaba *daimon* o demonio, especie de ser intermedio ente los dioses y los hombres, todo ello según los textos de quienes lo conocieron.²

A propósito de lo anterior y con ocasión del hecho de que Sócrates no dejó ningún texto escrito, se le conoce por lo que otros escribieron sobre él, por lo que han contado quienes lo conocieron, por quienes redactaron, para decirlo con una palabra conocida, el evangelio socrático.

Los nombres de los autores son los de quienes han quedado anotados en la nota previa (Platón, Jenofonte, Aristófanes); aclara algo decir que Jenofonte escribe como un autor de crónicas, que Aristófanes escribe como un autor de comedias y que Platón escribe como el autor de una filosofía fundamental y fundadora; como consecuencia de ello debe reconocerse que mientras el Sócrates de Platón y Aristófanes parece inocente de lo que se le acusa, el de Jenofonte parece inofensivo, matices que es importante conocer al acercarse a la endiablada figura de Sócrates.

Lo importante de la anotación anterior es establecer que el Sócrates de Platón, sin ser únicamente literario como el de Aristó-

2. Platón, Jenofonte y Aristófanes son quienes escriben sobre el Sócrates que conocieron; al menos los dos primeros de ellos, puede decirse, construyen su obra escrita en torno a la figura de Sócrates.

fanés ni tan rectilíneo como el de Jenofonte, es capaz de mostrar esa semilla diabólica; Platón pudo cruzar esa corteza de pobreza, de ordinariedad, de vejez, de fealdad para llegar al matiz más profundo de esa complicada personalidad socrática.

Si bien es cierto, como ha sido sugerido, que su vida fue bastante gris y opaca en comparación con la de Alcibíades, su muerte fue todo lo contrario, ésta fue todo un escándalo que ha resonado y sigue haciéndolo a lo largo y a lo ancho de toda la historia de Occidente.

A veces la muerte opera de una forma rara, mejor habría que decir que la muerte opera a veces de forma paradójica, porque a través de ella se obtiene lo contrario de lo que trae: se obtiene la inmortalidad, la muerte a veces puede dar lo contrario de lo que entrega; si se ha vivido como Sócrates vivió, afectado por cierto clima de ausencia, la muerte puede traer la presencia, la comparecencia, la aparición, la epifanía, diría otro lenguaje conocido.

Para el caso Sócrates, este resultado paradójico que vino con la muerte bien puede entenderse como el resultado de su estilo personal, sumado a las propias condiciones de su desaparición.

Al aludir a su estilo personal pretende referirse aquello que fue más característico en él, y esto bien podría ser la postura que se nombra como ironía, como si el escenario primordial en que se movió fuese aquél que se identifica y reconoce como ironía.

Debe decirse, entonces que Sócrates es un individuo que con su personal forma de ser, con su irónico estilo personal logra influir en la Filosofía; él es alguien que en sí mismo, en su misma persona e individualidad lleva, traslada, acarrea la filosofía, como si ella viviera en él y él en ella.

Si en los sofistas el papel de filósofo fue consecuencia de una representación, en Sócrates el papel del filósofo fue una presentación, como si su propia y misma presencia fuese la presencia de la Filosofía; para decirlo con otra palabra que pertenece a otra tradición, que por lo demás aquí ya ha sido saqueada, debería decirse

que, de alguna manera, Sócrates encarnó la Filosofía; y la forma en que lo hizo es aquella que pasa y que transita por la ironía.

Como si, para el caso Sócrates, la ironía hubiese sido la condición necesaria para lograr esa relación de identidad entre él y la Filosofía; ahí está Sócrates: en el mundo y en un mundo que es Filosofía, imprimiéndolo con su rostro y, a la vez, imprimiendo de su presencia a la Filosofía, y todo gracias a esa forma de ser, a ese ejercicio irónico de su individualidad.

A través de la ironía Sócrates logra estar en dos sitios a la vez, y es que, acaso en eso mismo consiste la ironía, él logra estar en el mundo y en la Filosofía, como si fuesen uno.

¿Cómo es posible esto?

Para responder a ello hay que intentar decir: ¿Qué es la ironía? ¿Cómo opera? ¿Cuál es su carácter?

Por medio de la ironía Sócrates hace de la Filosofía el mundo y del mundo la Filosofía; al ser él un habitante de la ciudad de Atenas puede, incluso, llegar a decirse que mientras transitaba por ese escenario, era la propia Filosofía la que caminaba por las calles de Atenas, pero ataviada, maquillada y decorada de ironía, y es que la ironía es una suerte de disfraz, opera como una especie de disfraz.

Sin duda, entender esto requiere una explicación y, como es lógico, ésta debe pasar por el sujeto que fue Sócrates, por su forma de hacerse presente en la escena; como cualquier persona Sócrates está presente en el mundo, sin embargo su presencia ya no es como la de cualquiera, en tanto está mediada a través de la ironía; por eso se piensa que ésta es, ante todo, como una segunda subjetividad, o como una subjetividad de segundo orden.

La ironía es como una fuerza muda, la que ejerce aquél que se apropia de una suerte de segunda potencia; si la subjetividad primera la ejerce quien es un sujeto, la ironía, como subjetividad de segundo orden, la ejerce quien, a partir de ese sujeto que ya es, es capaz de mostrarse como otro; quien desprende otra subjetividad

de la suya propia y, desde allí, logra desprender una segunda reflexión desde la reflexión primera y básica.

Aunque resulte riesgoso, puede afirmarse que un personaje irónico es aquél que, sin dejar de ser quien es, consigue mostrarse como otro; paradójica situación la de la ironía, al conseguir enfatizar el valor verdadero con una moneda falsa, al falsificar para que aparezca la verdad y no la mentira.

El hombre irónico es un falsificador veraz; puede verse, entonces, que difícilmente se hallará a alguien más irónico que Sócrates, al hacerse el ignorante pese a saberse sabio y al hacerse el sabio pese a saberse ignorante; cruel juego de espejos el suyo, en el que más de uno y en más de una sola forma se vieron envueltos.

Según lo muestra Platón, Sócrates llegaba al Areópago,³ la plaza se diría ahora, con su aspecto empobrecido, ordinario, envejecido y desgastado buscando el momento en que estuviese allí suelto un sabio oficial investido de la toga del saber o del poder, poco importaba si era un político, un sofista y un simple ambicioso, en fin alguien ocupado en predicar y respaldar un discurso a costa de lo que fuese, alguien ocupado prioritariamente en promover su imagen y su brillo; una vez identificado, ubicado y designado, Sócrates se dirigía al sofista, pero ataviado, según podía verse, por la miseria, pero ciertamente ataviado por la ironía, para decirle que lo admiraba, que su suerte era haberlo encontrado, que era mucha la diferencia entre su persona como alguien sumido en la indigencia, la cotidianidad y la ignorancia y él, un personaje notable, destellante y referencial; al sentirse adulado de tal forma este personaje ya estaba, por decirlo así, en las manos de Sócrates, y éste lo único que pedía era la licencia para hacer algunas preguntas, porque no podía pensar en pedir un discurso, en pagarlo a

3. Siendo Ares el Dios griego de la guerra, el Areópago debe haber sido una especie de plaza de armas en las ciudades de la Grecia antigua.

alguien que cobra por todo, a un mercenario diríamos hoy, para hacer uso de una palabra más comprensible.

Desde luego, al verse abordado de esta forma, ¿cómo podía negarse el sabio, el político o el ambicioso?

Si todo su afán era lucirse, si todo su afán era adornarse, si todo su afán era brillar; así que admitía y permitía que este miserable le formulase las preguntas que quisiese, con la certeza de que un tonto le servía en bandeja la ocasión para elevar los bonos de su imagen; pero resulta que la cosa no era así, resulta que al admitir responder a las preguntas socráticas, realmente había caído y se había enredado en las redes de la ironía socrática.

A través de la serie de preguntas formuladas por Sócrates, dentro del marco de la ironía, quien decía no saber demostraba saber y quien decía saber demostraba su ignorancia, quien partía de la ignorancia demostraba lo contrario y quien partía del reconocimiento de sabiduría demostraba también lo contrario.

¿Puede estar más claro el funcionamiento de la ironía?

Mucho se ha escrito sobre las declaraciones de ignorancia de Sócrates, sobre su propio decir que nada sabía, lo cual, bien entendidas las cosas, no era del todo mentira, ciertamente, él sabía y se daba por enterado de su ignorancia; la fineza de su ironía no reside en decir algo falso al declarar su ignorancia, sino en que esta declaración de ignorancia, siendo cierta, y por el mismo hecho de serlo, al mismo tiempo tiene el poder de definir a la Filosofía como el deseo por lo que no se posee;⁴ la Filosofía más que la posesión de algo es su falta, es la falta de eso y por lo tanto el deseo por ello.

Lo novedoso y, a lo mejor también valioso surge porque esta noción de la Filosofía como falta y deseo se opone a la noción de

4. El filósofo es un amante que vive en la fiebre del deseo por aquello que es sólo su falta, y esto es así desde la propia etimología de la palabra que se deriva de *Philia*, amistad, apego, deseo, mientras *Sophia* es sabiduría; puede, entonces, decirse que el filósofo es dibujado por primera vez por Sócrates y su ironía.

Filosofía como logro y posesión; y ello es posible a partir del trabajo en la ironía, tal como ha tratado de apuntarse.

Pero más allá de la ironía, qué es la forma del trabajo socrático, qué son los modos y las maneras de Sócrates, ¿Cuál es el contenido de su trabajo?

En primer lugar, y para retomar lo dicho desde el inicio, es preciso recordar que Sócrates se opuso a los hábitos intelectuales de su tiempo, los cuales, de algún modo, consideró nocivos y perjudiciales y que, de acuerdo con el curso de esta argumentación y el camino que han llevado, están representados por Alcibíades y su forma de vida; ante todo porque este talante se traduce en desinterés y renuncia por el conocimiento.

Por aparte, también se hace necesario reconocer que la irónica búsqueda de Sócrates es, precisamente, por ese conocimiento que hasta ahora sólo ha sido definido como el deseo por lo que falta, como el contenido vacío de esa ignorancia fértil, pero inevitable; sin embargo éste ya es un paso importante, porque permite apartarse de esa convicción jactanciosa de que algo se sabe, cuando en realidad no se sabe; o bien apartarse del hábito de renuncia, de que algo no puede llegar a saberse.

La convicción de la propia ignorancia es el primer paso necesario para obtener el conocimiento, pues nadie busca el conocimiento de algo que se hace la ilusión de ya poseer, o bien que considera imposible poseer.

Pero, en todo caso, el contenido del saber socrático, más allá de la ignorancia está definido por el término *areté*,⁵ siendo esto algo que Sócrates no buscó solamente ante personajes connotados y relevantes, sino, por decirlo de algún modo, frente a cualquiera; él se acercaba al carpintero o al zapatero, por ejemplo, para indagar

5. *Areté* es una palabra del griego antiguo, cuyo contenido semántico debe andar entre la noción de habilidad y la noción de virtud, por lo cual es difícil determinarla con total precisión.

sobre las habilidades-virtudes (*areté*) necesarias para la realización de un mueble o de un par de zapatos.

Puede pensarse que la particular búsqueda socrática a este nivel artesanal, era también parte de su ironía, puesto que tal acercamiento e interés por la gente sencilla no dejaba de enfadar a los infatuados propietarios del saber y del poder.

De esta manera parece adecuado entender, entonces, que la determinación de la *areté* depende, en primer lugar, de una aclaración y delimitación de la tarea por hacer, sea la que fuese, de saber en qué consiste dicha faena y de lo que con ella se propone alcanzar.

El problema para Sócrates es que cada tarea, sea cual sea su índole, es una cosa parcial, cada habilidad-virtud (*areté*) está circunscrita a algo particular y sectario; sin embargo la tenacidad de Sócrates era lo suficientemente fuerte como para no renunciar a la creencia de que el conocimiento era posible, como para no negar la posibilidad del conocimiento.

Debe hacerse la salvedad y decirse que la palabra conocimiento es riesgosa cuando se habla de Sócrates y, en general, también lo es cuando se habla de los griegos.

El conocimiento en relación con Sócrates es algo muy vinculado a la noción de *areté*, que ha venido tratándose; incluso puede llegar a decirse que con Sócrates conocimiento es *areté*, pero, cada una de éstas, como ha sido dicho, es particular y sectaria, cada una de éstas es incompleta y parcial, cada una de las habilidades-virtudes (*areté*) que llenan la cabeza de los hombres no puede ser caracterizada como algo absoluto y completo, siendo cabalmente por esta plenitud, aquello por lo cual el esfuerzo y el trabajo socrático clamaba.

La experiencia de Sócrates en sus conocidas charlas, ya sea con los hombres sencillos o con los oficiales usuarios de la verdad, era la de que ni él ni su interlocutor poseían en su totalidad el uso o ejercicio de algo; por lo que él trataba de encontrar o infundir, al

menos, la esperanza de encontrar esta plenitud lejana y añorada acerca de algo.

Dejándose aconsejar por la cautela, puede afirmarse que Sócrates entendió que su misión era hacer o crear las condiciones para que los hombres de su tiempo, y acaso de cualquier tiempo posterior, pudiesen ver más allá de la crisis que de forma inmediata lo envuelve, de aquella que, en su caso, había llegado a formar a un personaje como Alcibíades y, entonces, como consecuencia de esa visión amplia sintiesen la necesidad de formular esa habilidad-virtud (*aretê*) capaz de definir de manera general e integral cuál es el carácter, función, objeto, fin del hombre, o bien para tratar de decirlo con otras palabras habría que decir o, más bien, indagar: ¿Qué es lo que, finalmente, convierte al hombre en humano?

¿En qué consiste, en suma, esa habilidad-virtud (*aretê*) para ser un ser humano, que permita llegar a serlo?

Una vez abierta la cuestión socrática se hace necesario reconocer que lo importante es eso mismo precisamente, haberla abierto y haber dejado, como se dice, el cuaderno abierto para quienes estaban por llegar.

El final del cuento es que Sócrates pagó caro haber sido la conciencia crítica de su tiempo.

La claridad de sus fines, la fuerza de su voluntad y el filo de su ironía fueron castigados y le dieron una condena, que fue la de muerte por beber veneno; cabe suponer que los acusadores saciaron, con su muerte, los apetitos de venganza provocados por haberse sentido débiles frente a la palabra de un hombre que no buscó más que serlo y, de paso, que ellos también lo fuesen.

De la escena de su muerte y de la agenda de ese día queda el tema del alma (*psique*) como el principal, entendida como el depósito para esa virtud general, integral y plena que él tanto buscó, llamada a convertir al hombre en humano; algo que ya es parte de lo que, en seguida, está por venir.

BIBLIOGRAFÍA

- Capelle, Wilhelm. *Historia de la Filosofía griega*. Editorial Gredos. 1981.
- Calvo, Tomás. *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento*. Editorial Cincel. 1991.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. 2002.
- Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates*. Fondo de Cultura Económica. 1988.
- Guthrie, W.K.C. *Socrates*. Cambridge University Press. 1990.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la Filosofía I*. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Herder. 1984.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. 1983.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir*. Pre-textos. 2005.
- Parain, Brice (comp.). *Historia de la Filosofía*, vol. 2. Siglo XXI editores. 1973.
- Rabadé, Romeo Sergio. *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense. 1994.
- De Romilly, Jacqueline. *Alcibíades*. Seix Barral. 1995.
- Snell, Bruno. *The discovery of the mind*. Dover Publications Inc. 1982.
- Vlastos, Gregory (comp.). *Socrates, a collection of critical essays*. University of Notre Dame press. 1971.

PLATÓN, EL GRAN ESTILO

W.K.C. Guthrie, el prudente inglés historiador de la Filosofía griega, dice algo que ahora viene al caso,⁶ porque hablar de Platón es distinto de lo que hasta aquí se ha intentado.

Guthrie dice que escribir una historia de la Filosofía es como escribir una guía de viaje en la que aparezca una indicación de los buenos caminos, de las buenas posadas, de los buenos comedores; una guía aconseja dónde encontrar cosas buenas, pero no las contiene.

Hasta este punto la Filosofía casi debe conformarse con ser eso, una guía que sin contener el producto sólo lo refiera; y es que el producto del trabajo de los presocráticos, de los sofistas y de Sócrates, o bien es muy remoto, o bien es inexistente, existió más como oralidad que como escritura; pero con Platón la situación es muy distinta, quien quiera acercarse a Platón lo mejor que puede hacer es ir a su propio trabajo que, en sí mismo y bien entendidas las cosas, es desmedido e insustituible; son pocos los textos que al decir algo lo patentan al grado de hacerlo irreplicable, la obra inconmensurable de Platón es uno de esos textos.

¿De quién puede decirse que haya reunido una cabeza tan potente y una pluma tan fina?

¿Quién proyecta sobre el futuro una sombra tan densa?

6. Guthrie, W.K.C. *Early Plato*. Cambridge University Press. 1990.

¿Quién, como él, al mismo tiempo vence y convence?

Sobre su vida, brevemente, puede decirse que nació en el 427 a. de C. en el seno de una familia noble, su padre es descendiente de Codro, último rey de Atenas y su madre es descendiente de Cricias, uno de los treinta tiranos.

Desde joven parece haber estudiado con Crátilo, un heracliteano; sin embargo, en el año 407 a. de C., cuando cuenta con veinte años, sucede algo que gravita sobre él por el resto de su vida: encuentra a Sócrates, después de ocho años de la más fértil convivencia sucede algo que puede entenderse como el acontecimiento en la vida de Platón, si conocer a Sócrates ha sido un suceso importante, presenciar la condena y muerte de este hombre constituye un suceso capital del cual, se entiende, Platón nunca se recupera del todo; por lo que no es una exageración decir que su obra gira en torno a este temprano encuentro, a este personaje y a su destino.

Luego emprende una serie de viajes respecto a los cuales no se conoce todo; pero se sabe que está en Egipto, se sabe que está en Asia Menor, se sabe que está en el Sur de Italia, sitios con pasado intelectual ya por entonces, en donde conoce a filósofos, a matemáticos, a poetas, a políticos de quienes puede suponerse adquiere diversas cosas que más tarde, sumadas a las adquiridas de Sócrates, serán sus fuentes.

Uno de los sucesos que se inicia entonces será su conocida aventura de Siracusa, de la que se hablará más adelante.

De vuelta a Atenas, alrededor del año 385 a. de C., Platón compra un terreno al norte de la ciudad conocido como el *Jardín de Academos*, para fundar una escuela a la que llama *Academia*, antiguo nombre que aún se usa, aunque como muchas otras cosas parece haberse devaluado; ésta es la primera escuela superior de la antigüedad en Occidente, organizada de forma sistemática con espacios abiertos, aulas y biblioteca, destinada para la formación de jóvenes como acaso ha sido él mismo.

Desde entonces su vida está dedicada a la enseñanza y a la escritura de diálogos, un tipo de escritura que intenta imitar al habla y que constituye “el gran estilo”, circunstancia que se justificará más adelante.

Se sabe que Platón muere, finalmente, en el año 347 a. de C. en torno a los ochenta años de edad.

Como puede verse y para tratar de ir adoptando la continuidad que corresponde resulta preciso reconocer que, de cierta manera, Platón es alguien muy parecido a Alcibíades, al menos en lo que se refiere a la aristocracia que compartieron, al ámbito en que vivieron y a la educación que recibieron; otra analogía es que ambos conocieron a Sócrates y disfrutaron de su amistad, pero esto mismo es la diferencia que los separa porque, mientras Alcibíades sigue viviendo de acuerdo con un clima fijado por los sofistas, Platón hace propia la crítica socrática a los sofistas y, por lo mismo, tiene el oído suficiente como para captar y asumir el mensaje de Sócrates.

Puede decirse, sin que sea una exageración, que Sócrates ha vivido su vida para que sea presenciada por Platón en calidad de discípulo, y que el propio Platón ha vivido la suya hasta ese momento sólo para encontrar a Sócrates; ambos se dieron mutuamente algo llamado a ser lo más importante en la vida del otro; mientras Sócrates es quien Platón nos dice que es, Platón es aquél a quien Sócrates moldea; una especie de deuda y pago recíproco.

Acerca del acontecimiento que es el encuentro de estos dos hombres, el biógrafo oficial de la antigüedad, Diógenes Laercio, anota:

Refiérese que Sócrates vio en sus sueños un polluelo de cisne que plumeaba sobre sus rodillas, el cual, metiendo luego alas echó a volar elevándose por los aires y dio dulcísimos cantos, y habiéndole sido llevado Platón al día siguiente dijo: “he aquí al cisne”.⁷

7. Biógrafos Griegos. *Diógenes Laercio, vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Aguilar S. A. de ediciones. 1964. Pág. 1198.

Aunque, más bien, expresado a través de un lenguaje literario y alegórico este supuesto sueño de Sócrates y la supuesta interpretación posterior, muestran la importancia del encuentro entre él y Platón, como si se tratase de algo largamente esperado, como si se tratase de algo destinado a convertirse en una culminación para la vida; y es que este encuentro no fue importante sólo para los protagonistas, sino también para todo el devenir intelectual de Occidente.

Al tener que dar cuenta del pensamiento de Platón, no puede evitarse sentir que cualquier formulación de éste significará una disminución respecto a la obra original, como si cualquier formulación de la obra platónica, sea cual sea, estuviese destinada a quedar en deuda respecto al original y, además, como si esta deuda fuese algo incalculable.

Retomando algo que había quedado pendiente y por tratar de iniciar, de algún modo, el peregrinaje por la obra de Platón, es preciso indicar, ante todo tomando en cuenta lo dicho acerca de los sofistas y Sócrates, que la llamada párrafos atrás “experiencia de Siracusa”, puede ser un acceso a la obra del personaje.

Sin duda, el texto más conocido de Platón que no es un diálogo es la llamada *Carta Séptima* que, como lo dice el propio nombre, es una misiva, una epístola y que, además, tiene un contenido autobiográfico; lo que Platón cuenta en ella es, precisamente, el episodio de su vida conocido como la aventura de Siracusa.

Siracusa es ahora y era entonces una ciudad de la isla de Sicilia, por aquellos días teñida de una predominante cultura griega y, a la sazón, también, gobernada por Dionisio el viejo, ésta era la situación de la Siracusa que Platón visitó en uno de sus viajes de juventud, allí encuentra a un paisano ateniense de nombre Dión (la *Carta Séptima* está dirigida a los herederos de éste, para contarles la historia y las contingencias de su amistad), Dión está casado con una mujer vinculada muy de cerca al poder local.

Dión parece haber tenido algún gusto y algún oído para la Filosofía, por lo que valora especialmente la amistad de Platón, por tal motivo le propone que a la muerte de Dionisio el viejo y la correspondiente llegada al poder de su hijo Dionisio el joven, lo llamará, en tanto este joven príncipe muestra una marcada vocación por el pensamiento, para con sus ideas y consejos influir sobre el nuevo gobernante e implantar un gobierno justo.

Seguramente la proposición le suena muy bien a Platón, por lo que toma la palabra a Dión y, para decirlo de algún modo, acepta el desafío.

En efecto y de acuerdo con lo propuesto, una vez cumplida la condición y muerto el viejo gobernante, Platón realiza tres viajes a Siracusa con el fin de influir sobre el ánimo del nuevo gobernante, siendo el resultado de cada viaje más desastroso que el anterior, al grado que al final del tercero y último de ellos Platón fue vendido como esclavo, debiendo ser recuperado, quizá a través de compra como si de una mercancía se tratase, por sus amigos y discípulos atenienses.

Difícil encontrar ejemplo más famoso acerca de las desavenencias entre la Filosofía y la política; sin embargo algunas cosas pueden sacarse en claro referidas a lo que interesa: una, que Platón, a pesar de ser el padre del idealismo clásico, no dejó de preocuparse por la práctica política ni se desentendió de los asuntos del mundo; y otra, que Platón, de una forma vivencial y también de una forma teórica, fija la distancia, a lo mejor abismal, entre los propósitos de la Filosofía y los de la práctica de la política.

¿Es, acaso inalcanzable la una dentro del marco de la otra a la luz de la experiencia platónica y de muchas otras posteriores?

¿Puede, acaso hablarse de la incompatibilidad entre el cultivo de la Filosofía y el ejercicio de la política?

Si se recuerda la búsqueda socrática por la virtud y por el alma como residencia para ella, debe entenderse que Platón hereda esta

búsqueda y también la amplifica al convertirla en una preocupación política, de lo cual da testimonio la referida experiencia de Siracusa; valga esto también como un esfuerzo para entender la continuidad que va del maestro al alumno.

En términos generales puede decirse que, según Platón, resulta impensable, improbable e imposible la persecución de un buen gobierno sin antes haber iniciado la construcción de una mejor alma (*psique*) de los ciudadanos; éste resulta un justo punto de partida para iniciar un recorrido por el pensamiento platónico, sobre todo si se toma en cuenta algo que ya ha sido dicho respecto a que el acontecimiento que marcó su vida fue la injusta decisión política de condenar y eliminar a su maestro Sócrates, el más justo de los hombres, como habría dicho el propio Platón; una ciudad debe ser desmedidamente injusta al condenar al más justo de los hombres.

Seguramente el drama envuelto en este suceso fue capaz de informar a Platón acerca de la enfermedad del alma de muchos de sus conciudadanos y por lo tanto, como añadidura, de la propia enfermedad del alma de su ciudad (*polis*), de aquella Atenas enfrentada en guerra contra Esparta y gobernada desde tiempo atrás por algunos aristócratas parientes suyos.

Habría que entender, al argumentar de esta forma, que se transita por un territorio intermedio entre Sócrates y Platón, para decirlo de una manera más propia: aquél delimitado por querer definir la virtud (*areté*) llamada a convertir al hombre en humano, pero trasladada al ámbito público de la ciudad (*polis*).

Si la influencia de Sócrates debe medirse como un afán por saber acerca de sí mismo y, luego la humanidad del hombre debe medirse en función de este saber y su posibilidad, el cual a su vez, debe medirse como la principal y prioritaria virtud (*areté*), debe preguntarse: ¿Cómo llega todo esto a la preocupación por el ámbito público? ¿Cómo traduce Platón esto, a efecto de que tenga sentido en el ámbito público?

En parte, este tipo de transportes y traslados desde lo recibido hacia nuevas zonas desconocidas es lo que hace de Platón quien es, dentro de la tradición de pensamiento occidental.

Para entender la forma en que Platón conduce y lleva lo recibido como privado hacia lo público, hay que recordar una cosa, hay que recordar que Sócrates se enfrentó, se opuso e ironizó ante los sofistas, y que esta disputa giró en torno a que lo bueno o el bien no son algo ocasional, que lo bueno o el bien no dependen de los devaneos de la ocasión; para decirlo con palabras más precisas hay que reconocer que para Sócrates, al contrario de los sofistas, lo bueno y el bien no son ni lo agradable, ni lo útil, ni lo conveniente.

Según se ve, este pensamiento proveniente de Sócrates pretende escapar de algo que podría llamarse simplemente un estado de cosas; así cabría entender a la opresión, el abuso, el exilio, la persecución, la miseria y hasta la guerra, que por esos días era un asunto candente en Atenas; todos esos vaivenes pueden ser provocados por algunos que decretasen lo bueno o el bien, pero el hecho es que sería lo bueno o el bien sólo para algunos, pero persiguiendo lo bueno o el bien para algunos y decretando medidas como éstas, se provoca lo contrario para alguien más.

Ante este rodeo hay que decir que, así como Sócrates intentó llegar al hombre a través de la fijación de una virtud (*areté*) de lo bueno, así Platón intenta en seguida llegar a ciudad (*polis*) a través de la fijación del bien más allá del interés de alguien o de algún grupo, vale decir, al margen y más allá de lo agradable, de lo útil o de lo conveniente, de lo que simplemente, de acuerdo con lo que ha sido dicho define y atañe a un estado de cosas.

En suma, y como si de una equivalencia se tratase, puede afirmarse que lo bueno es al pretendido hombre socrático, como el bien es a la pretendida ciudad (*polis*) justa de Platón.

Tan difícil como ha sido definir la virtud (*areté*) del hombre que se busca en Sócrates, ha de resultar también difícil definir el bien platónico destinado a teñir de armonía, bienestar y justicia a

la ciudad (*polis*); como si la suerte de una búsqueda estuviese destinada a ser también la suerte de la otra; de tal manera y a tal grado los discursos de Sócrates y Platón se implican uno en el otro, uno con el otro, uno para el otro.

Éste es el paso y el traslado que se sabe, de lo ajeno de su maestro a lo propio suyo, Platón intentó dar en *La República*; texto que se inicia como si de una novela se tratase:

Narrando que dos amigos atenienses, de los cuales Sócrates es uno, han bajado de Atenas al Pireo con ocasión de una fiesta que conmemoraba a una Diosa Lunar; al estar disponiéndose a volver a su ciudad son invitados por el mensajero de un hombre rico a la casa de éste, en donde podrá continuarse la fiesta y la discusión de temas elevados e importantes; una vez en la mansión el clima es de adulación hacia el dueño de la casa y anfitrión, de quien se dice es generoso, magnánimo y espléndido, agregándose que es alguien que ha envejecido como se debe: cargado de los atributos que se cultivan con la edad; puede suponerse que Sócrates se siente incómodo en ese clima, por lo que reorienta las cosas a su antojo, con la cuestión acerca de sí, creen los presentes, que la justicia (*dike*) es una virtud propia de la vejez; así aprovechando la ocasión y con la sutileza acostumbrada, Sócrates introduce el tema que le interesa, que a estas alturas, como ha sido dicho, ya es un tema de Platón: el de justicia (*dike*), llamada a ser y a buscar el bien de la ciudad (*polis*).

Un Platón maduro guía a Sócrates con su pluma por las páginas de *La República*, en equivalencia y en pago al Sócrates maduro que lo ha guiado a él con su voz por los años de su juventud; así el mensaje recibido se convierte, aumentado, en el mensaje enviado.

A partir de ese inicio novelesco se desenvuelve todo el tejido de *La República*, para seguir la pista y correr tras la huella de esa virtud que, como justicia (*dike*), está llamada a ser la que guíe la vida de la ciudad (*polis*).

Con la noción recibida de su maestro acerca de la salud del alma (*psiqué*), como modelo, Platón emprende su camino hacia la determinación de la salud de algo que puede llamarse alma colectiva; de alguna manera, ésta es la ruta de *La República*.

Después de un recorrido por diversas versiones de la justicia (*dike*) y de una revisión de las fallas y faltas en cada una de ellas; después de un recorrido por diversas formas de gobierno y de una revisión de las fallas y faltas en cada uno de ellos; después de un recorrido por los distintos tipos de personas y de una revisión de sus habilidades y vocaciones, así como de sus aversiones e incapacidades; después de un recorrido por los diversos niveles, clases y grupos de personas y de una revisión de sus propósitos, anhelos y carencias, así como de los intereses y desintereses de cada uno, Platón desemboca, finalmente, en otra noción fundamental, sin la cual la justicia (*dike*) resulta impensable, impracticable, imposible; ésta es la educación (*paideia*).

Es necesario aclarar, según lo dicen los especialistas en filología y lenguas clásicas, que traducir la palabra griega *paideia* como educación es una deslealtad al término griego, que éste abarca y encierra mucho más de lo que sólo y simplemente dice educación; que, en todo caso, sería más fiel traducirlo como formación, o como lo que en alemán nombra la palabra *bildung*.⁸

El alegato de inconformidad de los especialistas respecto al sentido de *paideia* pretende llegar entonces, a un ámbito más amplio que el de la sola educación; si además se sigue sobre la ruta ya aludida e iniciada desde Sócrates y su preocupación por el alma (*psiqué*), resulta fácil entender que esta *paideia*, por sobre la pura educación, era una suerte de cura, una especie de artificio destinado a sanar, vale decir a eliminar las enfermedades del alma colectiva, verbigracia, de la ciudad (*polis*).

Llegado este punto cabe preguntar: ¿Qué tipo de *paideia* recibió, por ejemplo, un personaje como Alcibíades, que condujo su alma (*psiqué*) por los desviados caminos ya conocidos?

8. Bildung: Formación, forma. *Bildung Geistige*: cultura, educación, instrucción, según Taschenwörterbuch. Langenscheidt verlag. 1984. Pág. 624

¿De dónde vino la infección o el contagio para el alma (*psiqué*) de un personaje como Alcibíades, que lo condujo por los cauces de lo agradable, de lo conveniente, de lo útil, en fin, de lo ocasional?

¿De todo lo que recibió un personaje como Alcibíades, que no fue poco, qué provocó su distancia u olvido de la habilidad para devenir en un ser humano, de acuerdo con la idea socrático-platónica?

¿Qué sucede si las indagaciones previas, en lugar de estar referidas a un hombre, se refieren a un grupo, ciudad (*polis*)?

No puede decirse que un personaje como Alcibíades no haya recibido una *paideia*, desde luego que la recibió y desde luego que ésa fue la mejor que por esos días circulaba; sin embargo lo recibido, en lugar de ser un remedio, fue un veneno o, más bien, lo recibido, queriendo ser un remedio, fue un veneno; sobre este juego doble de lo que a veces funciona como remedio y a veces como veneno se volverá más adelante, a propósito del *gran estilo* platónico.

Si la argumentación sobre el pensamiento político de Platón se inició recordando su experiencia en Siracusa, vale la pena terminar trayéndola de nuevo a cuenta y valorando que, ante todo, habla del divorcio entre el pensamiento y el gobierno, entre la Filosofía y la política.

Dicho lo dicho, parece ser que en *La República*, Platón intenta crear una comunicación, un enlace, y esa especie de puente entre la Filosofía y la política se persigue mediante la educación (*paideia*) como instrumento y la justicia (*dike*) como fin; de suerte que algo se intenta despertar, algo que puede identificarse con aquello que de más humano hay en el hombre, aquello que, desde el hombre justo, puede llegar a remontarse a la ciudad (*polis*) justa.

La formación del hombre (*antropos*) en un sentido socrático se convierte y deviene en la formación de la ciudad (*polis*) en un sentido platónico; sin embargo, tanto la construcción del primero, como la construcción de la segunda implican el establecimiento de

un cierto espíritu filosófico por encima del gobierno personal, para el primero de los casos, y del gobierno político para el segundo de ellos.

En este punto surge la famosa postulación platónica según la cual las miserias del mundo no cesarán mientras los filósofos no se conviertan en reyes o, al menos, mientras los reyes no comiencen a buscar filosóficamente;⁹ esto no es simplemente un enunciado ingenioso o atrevido de Platón, menos aún una frase ocasional en su obra, sino es algo que ocupa un lugar medular en el proyecto platónico.

Ahora bien, si se toma en cuenta que las experiencias vividas por Platón y referidas aquí (la condena y muerte injusta de Sócrates, a la par de los viajes a Siracusa y su desenlace disparatado) fueron experiencias reales y de vida, ¿cómo debe entenderse, entonces, el carácter remoto e ideal de la solución envuelta al postular la obtención de una virtud para el género humano a través de la formación? ¿Cómo debe entenderse la pretensión de un consenso para que quien gobierne sea la filosofía?

Al llegar a este punto inevitable y crucial, Platón, volviendo la vista hasta su maestro de nuevo y una vez más haciéndolo hablar, dice: que él, el Sócrates de Platón, es como un pintor que se siente como si acabara de terminar un cuadro fabuloso que contenga la imagen ideal del hombre justo, perfecto y feliz desde su esencia y que, además por un contraste paralelo, aunque no esté pintado, contenga también la imagen del hombre desgraciado en su desdicha e infortunio.¹⁰

Platón llama a ese cuadro con la palabra paradigma y lo que quiere decir es que esto, al tiempo que es inmaterial, es también presente, de alguna forma.¹¹

9. Platón. *Obras completas*. Aguilar S. A. de ediciones. 1979. *La República*, 473 C-D.

10. *Op. cit.* 472 C-D.

11. *Op. cit.* 472 C-D.

Pero además hay que recordar la respuesta definitiva a esta encrucijada dada entre el cruce de la imagen como modelo y de la vida como experiencia, entre la perfección de la idea y la imperfección de la vida.

A esta altura de *La República* el interlocutor principal de Sócrates es Glaucón quien, de alguna forma, lo exige llevándolo al límite, al invitarlo a que se repliegue de su proverbial e irónica ignorancia y abandone la actitud de hablar en un tono indirecto e hipotético,¹² cabe suponer que Sócrates, en este punto llega a sentirse entre la espada y la pared.

Para salir del aprieto Sócrates argumenta de dos formas, una en un tono matemático y otra en un tono poético, acaso su respuesta es doble porque percibe que la primera de sus respuestas, la matemática, no termina de ser comprendida por su interlocutor, ya que el principio que pretende reproducir es algo a lo que sólo puede aproximarse, siendo Glaucón, por lo demás, una persona enterada y educada.

Pues bien, al comienzo del libro séptimo de *La República* está la segunda de las respuestas a los asedios de Glaucón y a la cuestión previa de cómo lograr que el hombre acepte el dominio de la Filosofía, o bien de cómo llevar al mundo a la perfección modélica de la idea; esta respuesta es una alegoría, casi podría decirse una figura literaria, conocida como la alegoría de la caverna y que más o menos dice:

Un grupo de hombres, que podrían catalogarse como prehistóricos, son los moradores de una especie de cueva subterránea quienes, además de estar condenados a permanecer en esta cavidad oscura, viven encadenados desde su niñez, de tal modo que sólo se les ha permitido ver hacia delante y su posición es la de estar vueltos de espaldas a la salida; a través de un juego complicado de luces, de sombras, de estaciones del año y de horarios pueden ver, a veces más opacos y a veces más brillantes, algunos reflejos proyectados sobre el muro del fondo.

12. *Op. cit.* 506 C.

En vista de que los prisioneros ni siquiera han podido voltear la mirada hacia la salida de la gruta y en vista de que es esto lo que han visto toda su vida, le confieren a estos ecos y reflejos todo el crédito.

De pronto, uno de los condenados logra liberarse de sus ataduras, caminar hacia a luz y salir, para sentir un dolor tremendo en sus ojos, para sentir que se enceguece al exponer sus ojos, acostumbrados a la penumbra, a una luz sin tregua; sin embargo él tiene el suficiente tesón para soportar el dolor y la ceguera, y esperar a que sus ojos se aclimaten a esa nueva condición; sólo entonces, hasta ese momento se le revela un mundo a pleno sol, un mundo cuya realidad es superior a la del anterior; así, poco a poco, se iría acostumbrando a cada cosa, a verla en su tal cual, hasta que se sintiese lo bastante fuerte como para atreverse a ver, cara a cara, al propio sol.

En seguida de su sorpresa inicial, recuerda su anterior y miserable cautiverio y a sus hermanos de prisión, llegando hasta ellos les cuenta lo que ha visto, oído, sentido... tratando de contagiarles su entusiasmo, frente a lo que algunos aceptarían el reto de salir y otros preferirían continuar en la oscura cueva, acaso en alusión a los políticos de su tiempo y de cualquier otro tiempo.

Ésta es la historia que contiene la respuesta definitiva de Sócrates a Glaucón, que marca y re-marca la posibilidad de una ruta que vaya del mundo a la idea y, por lo mismo, la más valiosa para el género humano.

La verdad para el hombre es la posibilidad de la idea y la posibilidad de recorrer esta ruta es lo que se llama dialéctica.

Parece adecuado, después de examinar la forma en que Platón asume la estafeta recibida de Sócrates, seguir por este camino y dirigirse al producto final de su trabajo, a lo que podría llamarse el punto de llegada y suma de su esfuerzo, siendo cabalmente esto lo que se llama idea, forma (*eidos*) pura.

Si Platón decidió, como el primero de sus motivos, recoger el desafío que Sócrates había enviado a los sofistas para alcanzar un orden en la vida humana, tanto en lo individual como en lo colectivo, este orden sólo fue posible a través de cierto tipo de cosas, cuya entidad es la de las formas (*eidos*) puras, ideas, diríase ahora.

Pero a todo esto: ¿A qué responde una idea? ¿Qué tipo de cosa es una idea?

Tal vez para comenzar a aclarar estas cuestiones resulte útil decir, por ejemplo, que hay una diferencia entre lo bello y la belleza, que hay una diferencia entre lo justo y la justicia, que hay una diferencia entre lo libre y la libertad; mientras lo bello es algo que se percibe con los sentidos, la belleza parece percibirse con el pensamiento; del mismo modo, mientras lo justo es algo que puede percibirse como suceso en el mundo sensible, la justicia es algo que parece percibirse con el pensamiento; y por añadidura, mientras lo libre es algo que debe percibirse como acontecimiento en el mundo de la vida, la libertad es algo que parece percibirse con el pensamiento.

Ni la belleza en sí es cualquier obra de arte, ni la justicia en sí es esa mujer con los ojos vendados y la balanza en una de sus manos, ni la libertad en sí es esa otra mujer fornida montada sobre un pedestal a la entrada del puerto de Nueva York saludando con una antorcha al que pasa.

Tanto la belleza, como la justicia, como la libertad son lo que podría llamarse ideas, formas (*eidos*) puras; sin embargo siguen pendientes las indagaciones. ¿A qué responde una idea? ¿Qué tipo de cosa es una idea?

Quizá para seguir por la senda de aclarar estas preguntas haya que decir y reconocer que la vida humana se vive en, por lo menos, dos lugares y que dependiendo del sitio en el que se esté se percibe de distinta manera, de acuerdo con distintos medios, así como también se perciben distintas cosas.

Esos dos ámbitos o esas dos dimensiones son las que, según lo citado aquí, pueden entenderse como el afuera y el adentro de la caverna, desde luego, después de hacer una interpretación de la alegoría.

Platón parece haber visto la dualidad y la separación de estos ámbitos con mucha mayor fuerza que cualquier otro pensador y

haberlas valorado como el más apreciable regalo, al grado que hace de esta dualidad-separación el núcleo de su pensamiento.

Bien entendidas las cosas, hay que decir que atrás de Platón no está sólo Sócrates, sino también toda la tradición presocrática y sofista, y que su ponderación para este doble escenario de la vida humana es algo que viene desde la más vieja tradición del pensamiento griego y, ciertamente, algo que ha sido cultivado desde las más tempranas horas, para florecer y dar frutos maduros hasta aquí.

Habría que entender el camino de la Filosofía como una suma de colaboraciones o como una secuencia de escalones, en las cuales los agregados o los niveles son posibles sólo en función de las condiciones previas que los anteceden; de tal manera la presocrática búsqueda del sentido unitario de lo diverso, el desdén y el relativismo sofista y la promesa irónica de Sócrates desembocan, ya como un río de caudal considerable, en el ancho y profundo océano platónico, del cual su principal tonalidad es esta dualidad-separación entre dos ámbitos.

Platón, de cierta manera, es la primera suma importante de la cultura intelectual de Occidente, y ésta es una suma que se expresa como teoría de las ideas y, por lo tanto como la separación entre el ámbito concreto y el ámbito abstracto, entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible; la primera gran síntesis de la cultura occidental es la mutua y recíproca determinación de lo ideal frente a lo mundano.

De modo que se hace preciso reconocer que la idea responde, en primer lugar a una tradición cuyo carácter es, en el fondo, el de una cultura intelectual, fundada en la potencia intelectual y de pensamiento; la cultura griega, que por primera vez es recogida como un todo en el trabajo de Platón, adquiere en esta versión platónica unas maneras definitivas, y éstas son las maneras del idealismo.

El idealismo es, entonces, posible por el pensamiento que percibe cosas reales que escapan a la sensibilidad, y de esta forma responden los vaivenes de la razón occidental, al recogerlos en una visión englobadora, al poder ponerlos en una versión articulada y así llevarlos a una dimensión mayor.

Un ejemplo de la vocación de los griegos por los bienes del pensamiento, por las ideas, de lo cual Platón quizá sea la máxima expresión, puede ser la historia del surgimiento de la geometría:

Se sabe que Egipto es una cultura más vieja que Grecia y que muchos griegos viajaron al antiguo y vasto territorio de los Faraones para aprender; se sabe también que Egipto fue una civilización que dependió por completo del río Nilo y de sus periódicas inundaciones; ellos aprendieron a asumir esto más como un bien que como un mal, más como una bendición que como una maldición porque, a pesar de que el desborde de las aguas dejaba los terrenos irreconocibles, los dejaba también fértiles y preparados para grandes cosechas; para aprovecharlo los agrimensores egipcios desarrollaron un método práctico que les permitía ubicar el área y la posición del terreno después de los cambios provocados por el agua.

Los viajeros griegos al enterarse de esto que hacían los egipcios, literalmente, se fascinaron al grado de crear sobre esta experiencia de medida y reconocimiento nada más y nada menos que la geometría clásica, al grado de transferir lo que ha sido una experiencia práctica hacia un discurso abstracto en donde la tierra mojada y el fango fertilizado por el río llega a ser la forma (*eidos*) pura, desprovista de cualquier forma sensible, expresada como línea, ángulo y superficie.¹³

La experiencia anterior, aunque perteneciente al mundo de la ciencia (lo cual es una diferencia más de nuestro tiempo que del griego), es capaz de revelar el lienzo completo o la pintura final en la medida en que el mundo visible, que se percibe a través del ojo del cuerpo está referido al mundo de la idea, que se percibe a

13. Bell, E.T. *Historia de las matemáticas*. Fondo de Cultura Económica. 2000. Págs. 51-54.

través del ojo del alma, conectado a ella por ciertos medios que pueden ser llamados de diversas maneras en la obra de Platón: a veces como el camino que va de la opinión (*doxa*) al conocimiento (*episteme*), a veces como el procedimiento de la imitación (*mimesis*), a veces como el procedimiento de la participación (*metexis*); cada uno de estos procedimientos de Platón marca un intento diferente por recorrer la misma geografía implicada entre el mundo y la idea.

La importancia de la idea entendida como el punto de llegada y fin del camino está en que, una vez conseguida, funciona como una suerte de respuesta dentro del sistema diseñado por Platón y también, de acuerdo con cuanto ha sido dicho, como una respuesta a toda la tradición intelectual griega.

Más allá del conocimiento (*episteme*), de la imitación (*mimesis*) y de la participación (*metexis*), como rutas hacia la idea, interesa ante todo, aclarar la propia idea, porque meterse en sus procedimientos, como los referidos, sin haberla percibido lo mejor posible puede ser actuar como aquél que, sin haber cazado a la presa, ya puso a la venta el cuero.

Tal vez, a simple vista, el mayor problema de la idea sea el de su claridad y, por consiguiente el de su correspondiente aclaración, a pesar de que para Platón nada es tan claro como la idea, al menos puede entenderse que eso sugiere la repasada alegoría de la caverna.

La claridad y la aclaración de la idea son un problema, porque desde la posición humana básica, que es la mundana, así lo parece; desde el mundo y desde las ventanas de la sensibilidad nada es tan claro como las cosas materiales, nada parece tan inmediato como los cuerpos sensibles; sin embargo desde el marco del platonismo la situación se invierte.

Tal y como ha sido anunciado por el episodio de la caverna, los objetos que aparecen reflejados al fondo del recinto de forma borrosa y empañada son los inmediatos, los sensibles, las cosas del

mundo básico; mientras los que aparecen cristalinos y brillantes son los distantes y lejanos, los inmateriales, las cosas del mundo intelectual.

El problema de la primacía de las ideas o, más bien dicho, el problema para captar esta primacía de las ideas es, precisamente, esa vuelta de tuerca, esa inversión platónica de las cosas, esa transferencia de la primacía a lo que parece secundario, esa transferencia de la brillantez a lo que parece opaco y remoto.

Platón trata al mundo concreto y sensible como si de una brujería se tratase, y su pensamiento funcionaría, entonces, como si de un exorcismo se tratase, y mediante ese acto de purificación Platón se atreve, ya no sólo a bosquejar un hombre, sino a dibujar toda una humanidad, para concluir la tarea de aquel hombre viejo que fue capaz de impresionarlo, de conmoverlo, de sobrecogerlo en su juventud.

Platón quiso, se afanó y acaso lo consiguió, pintar el lienzo de una humanidad en donde los hombres, guiados por la Filosofía y por gobernantes que la practiquen, pudiesen avanzar de las cosas bellas hasta la belleza en sí misma, de los actos justos hasta la justicia en sí misma, de los actos libres hasta la libertad en sí misma, y en cada caso éste deberá ser un avance, un abordaje suave y terso en obediencia a su propia naturaleza.

Una humanidad que fundase la habilidad de su acción no en las cosas, sino en la comprensión de ellas, no en la animal voracidad feroz del mundo, sino en un escenario que fuese el sentido de todo aquello.

Tal vez no sirvan de mucho las recetas, aunque al menos informan de ciertas cosas; el hecho es que el pensamiento de Platón, al ser tan viejo, no ha podido escapar a ellas y, desde luego, la idea platónica tampoco; de tal manera, dentro de ese tono recetario han sido dichas ciertas cosas acerca de la idea que quizá puedan ayudar, así han sido previstas ciertas características, de las cuales la primera es la unidad, o sea que la idea tiene el tono de lo unitario

como estructura o cavidad destinada a albergar muchas cosas que en el mundo concreto tienen una presencia diversa, caótica, anárquica (resuena aquí la vieja preocupación presocrática); en segundo lugar la idea como forma (*eidos*) pura está más emparentada a las formas del pensar que a las formas del mundo, precisamente, porque el pensamiento es eso: forma (*eidos*) pura exenta de contenido, de materia, de cuerpo (lo cual alude a su carácter inmaterial); y en tercer lugar la idea es universal porque siéndolo resume, muestra y explica todo aquello que en el mundo, simplemente, existe sin mostrar su verdadero ser o, para decirlo con una palabra riesgosa, su verdadera esencia.

En cualquier caso, lo que más interesa a una visión introductoria como ésta no es la de agotar características o aspectos referenciales de la idea, sino dejar una impresión de ella lo más despejada posible; y para eso lo que más y mejor puede contribuir es considerar que, cuando Platón se plantea la solución del problema central concerniente a lo que es real y a lo que no lo es, opta claramente por la idea como aquello que, dentro de lo real, ocupa el grado más alto.

Platón creía que las cosas de las cuales puede decirse que realmente existen eran aquellas que no pueden ser identificadas con nada del mundo sensible, sino con un mundo inmaterial no sujeto a ninguna condición mundana; por ejemplo, Platón diría que a pesar de que la experiencia diaria y cotidiana del médico sea con personas enfermas, él llega a estar en contacto con lo real y su experiencia se convierte en algo con sentido por tocar la verdad de lo real cuando se deja de lado a la persona enferma, para entender a la enfermedad en sí misma, es entonces, y sólo entonces, cuando ciertamente se avanza un poco y se alcanza lo real, pero esto sólo es posible como idea.

La pared no es blanca, diría Platón, porque esté pintada de blanco, sino que antes lo es porque existe la blancura.

El león no es feroz, diría Platón, porque mate de forma terrible a sus víctimas, sino que antes lo es porque existe la ferocidad.

Y así podría seguirse con todo porque, según parece, para Platón la idea es una suerte de todo, de totalidad, de plenitud limpia y sin mancha.

Pero la cosa sigue, el pensamiento de Platón, aunque aquí parezca terminado, cuenta con una especie de último capítulo, con una especie de colofón, o de broche final, de última puntada; sin importar que, de acuerdo con lo dicho, la teoría de la ideas aparente una solidez inmovible, al respecto de ella parecen haber algunas dudas en el viejo Platón.

De modo que al hacerse mayor Platón está lleno de dudas respecto a lo que él mismo ha postulado, lleno de dudas respecto a aquel valioso producto de su propio trabajo: la teoría de las ideas.

Hay que pensar que son pocos quienes han podido postular algo nuevo, y que son menos aun quienes habiéndolo hecho pueden asumir una actitud crítica frente a ello y así devenir en autocríticos; pues bien Platón es de éstos, de estos pocos que han podido criticarse a sí mismos.

Después de *La República*, que es el punto en donde se entiende alcanzada, concluida, y cristalizada la teoría de las ideas, y que debe haber sucedido alrededor de los sesenta años de su edad, comienza para Platón un período de su vida que, fácilmente, puede entenderse como una crisis, porque es entonces y una vez terminada, que se le hacen evidentes algunas debilidades y fragilidades de la teoría de las ideas.

El autor de la teoría parece entender que en ella existe alguna suerte de grietas, de fisuras y que, por lo tanto no es lo sólida y consistente que parecía.

Cabe suponer que un hombre que ha llegado a los sesenta años, y descubre que el trabajo al cual ha dedicado su vida es endeble, irremediamente debe sentirse débil, irremediamente debe sentir angustia, inevitablemente debe sentir que el tiempo que le

queda ya no alcanza para terminar lo empezado o para enmendar la plana.

Así debió sentirse Platón, su vejez debió ser un período angustiado, atribulado por una tarea mayor al tiempo que le quedaba; éstos parecen haber sido los más fuertes requerimientos de la vejez platónica y el motor para que, a una edad avanzada, siguiera siendo un hombre fértil.

Platón debió sentir la culpa o la responsabilidad o el peso, por haber abierto una puerta a través de la cual se aprecia un horizonte más grande de lo que es capaz de abarcar cualquier ojo; por haber iniciado la construcción de una obra en la cual, dado su estilo, resulta imposible trazar los toques finales.

Aquel hombre ficticio, ese habitante de un mundo de ficción (y, acaso por eso mismo más real que los hombres que habitan el mundo) que al salir de la caverna vio iluminada su sonrisa por una luz tan clara y tan brillante como no se había visto antes ni por él ni por nadie, estaba destinado también, bajo la claridad y brillantez de esa luz nueva, a sombreadarse, a opacarse, a oscurecerse, y es ésta, precisamente, la oscuridad que aflige a la vejez de Platón; una oscuridad tal vez más peligrosa que aquella otra de adentro de la caverna, una oscuridad en la luz, puede pensarse.

Éste es el momento del pensamiento de Platón, o al menos de su escritura, en que la figura de Sócrates comienza a diluirse; hasta aquí, en la trama de los diálogos, Sócrates, o bien ha vencido, o bien ha convencido, o bien ha silenciado a sus interlocutores, a partir de ahora su punto de vista deja de prevalecer; como si, por un lado Platón en lo personal, y a una edad avanzada, ha comenzado a aceptar la desaparición socrática y, por otro lado como si la crítica a la teoría de las ideas fuese unida o, al menos, estuviese relacionada con la fuerte presencia y el dominio socrático.

Haciendo uso de una libertad interpretativa puede suponerse que, a Sócrates, la forma de su muerte y el escándalo implicado en ello lo inmortalizó y que Platón, el hombre que más sintió esa

muerte, que más fue capaz de medir la dimensión de esa injusticia y que más contribuyó a crear el mito de la inmortalidad socrática, por fin en los años de su vejez empieza a aceptarlo, lo cual no deja de suceder, como ya se apuntó, en un momento de crisis.

Como si Platón, el hombre que le ha dado la inmortalidad a Sócrates, al irlo desvaneciendo de sus diálogos y descubriendo grietas en la teoría de las ideas, también le fuera dando su descanso y su mortalidad.

Si los grandes atrevimientos o los grandes desafíos para la vida de Platón son: admitir la desaparición de Sócrates y admitir la posibilidad de la autocrítica, y si alguna relación guardan estos retos entre sí, es preciso reconocer que llegan juntos y que la obra escrita lo refleja de una forma clara; siendo todo esto junto lo que ha de considerarse como la premisa básica para entender el último período en el trabajo platónico.

Esa ruta autocrítica está por primera vez formulada en el *Parménides*, es en este diálogo en donde Platón inicia su confrontación consigo mismo.

Debe suponerse que el respeto de Platón por Parménides y la escuela de Elea era mucho, en la medida en que, con quien busca confrontar por primera vez su teoría de las ideas es con él y la correspondiente escuela; el hecho de que las formas (*eidos*) puras o ideas necesitan ser repensadas es lo que motiva un diálogo como el *Parménides*.

Se sabe, y no resulta raro dado el fin que se persigue, que éste es un diálogo difícil, debido a que se mueve en un espacio puramente lógico o abstracto, no es éste el lugar para dar cuenta de toda esta endiablada dificultad, pero sí para tratar de indicar por dónde van las dudas y las consiguientes críticas de Platón a su propio pasado intelectual.

Desde un inicio es preciso admitir que la escuela de Elea está bien representada en el diálogo, como si sus postulaciones estuviesen destinadas a prevalecer, porque no sólo comparece al diálogo

el viejo Parménides, quien además le da su nombre, sino que lo hace acompañado de su principal escudero, el también conocido Zenón de Elea, siendo éste quien abre el diálogo a través de una discusión inicial en la que manifiesta su desacuerdo con la teoría de las ideas, en clara defensa a “el Ser es y el no ser no es”¹⁴ expresado por su maestro y traducible a “todo es uno”; doctrina que, según quedó apuntado antes, considera la diversidad de las cosas en el mundo y la presencia sensible plural como un engaño, una ilusión, una falsedad.

¿Cómo es posible hablar de formas (*eidos*) puras, es decir ideas mezcladas con formas mundanas, y no advertir que unas son la negación de las otras? Que al ser unas las otras no son, para hacer eco al enunciado original, y caer en el equívoco para de esta forma mezclar unidad y pluralidad, semejanza y desemejanza, reposo y movimiento.

Puede entenderse, y llegado este punto sin duda Platón se da cuenta de ello, que es precisamente esto lo que él ha hecho a lo largo de todos sus diálogos anteriores: él ha mezclado la unidad de las ideas con la diversidad de las cosas del mundo, contraviniendo de forma clara y flagrante el precepto de la escuela de Elea y de Parménides.

Una de las versiones de estas mezclas platónicas entre lo inmaterial y lo material que más famosa se ha hecho y que más ha influido en la cultura posterior es la formulada en el *Fedón* acerca de la teoría del alma, entendida como algo inmortal y además como algo inmortal nómada, como algo inmortal que viaja alojándose en formas mundanas y mortales, para mostrarse finalmente el alma como un legítimo intermediario entre las cosas del mundo y las formas puras y, por lo tanto, a fin de que quede dicho y reiterado,

14. Según ha sido dicho al tratar a los presocráticos, “La filosofía comienza en la periferia”; en este enunciado está contenido todo el pensamiento de Parménides.

entre la diversidad (mundo) y la unidad (idea), entre la desemejanza (mundo) y la semejanza (idea), entre el movimiento (mundo) y el reposo (idea).

Ejemplos como éste del *Fedón* se multiplican en la obra de Platón, pero lo importante aquí no es enumerarlos ni inventariarlos, sino mostrar tan sólo: ¿Qué es lo que Platón cuestiona de su obra durante su vejez? y ¿De qué forma lo hace?

Si se empieza por la segunda de las preguntas hay que decir que Platón lo hace volviendo a su tradición, para el caso de Parménides y la escuela de Elea, volviendo a una obra que ha considerado y madurado durante toda su vida.

Y a la primera de las preguntas hay que responder que Platón cuestiona el pretendido carácter absoluto de la idea, es decir: ¿Si una idea es absoluta, cómo puede contaminarse con las formas parciales y cambiantes del mundo?, o bien ¿Si una idea puede mezclarse con las cosas del mundo visible, cómo puede pretender un carácter absoluto?

En todo caso, y para resumir el tema, puede resultar útil decir que Platón en su vejez advierte y, en cierta medida, admite la presencia de la relatividad mundana como un peligro para el carácter absoluto de la idea.

Todo eso lleva a preguntar en el *Parménides*, por ejemplo, ¿Hay ideas de todas las cosas o sólo de ciertas cosas? Porque, a lo mejor no es lo mismo hablar de algo que únicamente puede ser una cosa ideal como la libertad o la igualdad, y de algo que puede ser una cosa concreta como una casa o un árbol.

O también lo lleva a preguntar en seguida, por ejemplo ¿Lo que se comparte en una idea es el todo de algo o es sólo una parte? Lo cual puede equivaler a la duda acerca de si la pretensión de una idea por alcanzar el absoluto tiene límites o es ilimitada.

O bien luego lo lleva a preguntar, por ejemplo ¿pueden las ideas ser pensadas? De modo que al cuestionar qué conoce quien conoce, hay que decir que conoce algo y que ese algo es pensamien-

to, entonces, al ser pensamiento (idea) existe o no existe, o bien de qué forma existe.

De acuerdo con eso, una última pregunta ¿las ideas son modelo o son paradigma? Si la respuesta es paradigma, he aquí la aclaración de la forma paradigmática que se mencionó antes, a propósito de un episodio de *La República*.

De tal modo, lo más importante del *Parménides* parecen ser las dudas planteadas y las paradojas abiertas, porque en su segunda parte, ciertamente por las dudas y las paradojas que han sido abiertas, se escoge abandonar la discusión sobre las cosas del mundo y centrarse en las puras ideas, lo que, aparte de todo, complace mucho al personaje que da nombre al diálogo.

Aunque en el diálogo triunfa Parménides, haciendo quedar al jovencísimo Sócrates como alguien que quiere correr su carro sin caballos, las dudas de Platón acerca de su trabajo previo han quedado anotadas; las cuales son retomadas, llevadas adelante y, acaso tratadas con más atrevimiento en otro diálogo de vejez de gran calado.

Éste es conocido como *El Sofista* que, según se ha dicho, es la parte inicial de un proyecto inconcluso del viejo Platón, que habría de ser una trilogía de la que faltó la final y tercera parte, porque se escribió la primera parte: *El Sofista*, la segunda parte: *El Político*, pero faltó la última que se llamaría *El Filósofo*; de cualquier manera es preciso hablar de lo que hay, y lo que hay es *El Sofista*, en donde puede hallarse una continuidad a las dudas y paradojas formuladas inicialmente en el *Parménides*.

En un esfuerzo por la síntesis, en acuerdo a como las cosas han venido siendo trabajadas, puede decirse que *El Sofista* es un trabajo cuyo tema está en dar cabida e importancia a las circunstancias mundanas de cambio, dinámica y devenir frente a la estabilidad, fijeza y quietud de la idea.

Quien llega de Elea a la escena del Sofista ya no es el ilustre nombre de Parménides ni siquiera el de Zenón de Elea, sino el de

un personaje enigmático de quien no se sabe nunca el nombre y a quien sólo se identifica como el *extranjero de Elea*, un forastero, tal vez un exilado, como un exilio del mundo parece ser la doctrina de la Escuela de Elea.

Difícilmente otro lugar de la obra de Platón contiene una confrontación tan clara, tan pareja y equilibrada entre la idea pura y las circunstancias del mundo; este diálogo, como parte de una obra desmedida e inconmensurable, descubre y encamina ciertas rutas que no cesarán de ser recorridas una y otra vez a lo largo de la cultura de Occidente.

El discurso, como viaje, encuentra aquí su argumento decisivo y rotundo; toda la trama filosófica viajará a través de los temas, materias y argumentos apuntados en *El Sofista*; en adelante todo el discurso de la Filosofía consistirá en enunciados afirmativos o negativos acerca de las ideas puras y las maneras en que éstas hallen su correcta combinación, ya sea como concordancia o como disyunción, en la naturaleza de las cosas del mundo.

El asunto de cómo las ideas puras invaden a las cosas del mundo, y de cómo éstas invaden, a su vez, a aquéllas no cesará de ser una materia filosófica a partir de *El Sofista* platónico; tal vez porque sólo en una trama y, tal vez también porque sólo en una trama que es discurso pueden suceder estas mezclas, es que *El Sofista* de Platón es tan valioso.

Estos mecanismos invasores de un ámbito en el otro (idea y mundo) son los expresados por las palabras en los enunciados y, por lo pronto (más adelante y después de Platón se verá cómo esto cambia), son los distintos significados de la fórmula copulativa “es”.

El mundo, y sus distintas formas de ser al ser cifradas como las palabras, componen una trama, pero una trama que es, a la vez, residencia y destierro, adentro y afuera, mundo e idea.

Finalmente, a propósito de que la palabra estilo se menciona desde el título, y a propósito también de que el peregrinaje por la

obra de Platón ha ido a parar al tema del discurso, de la trama y, en definitiva, del lenguaje es oportuno reconocer que, de alguna forma, la obra de Platón es una suerte de mecanismo literario o, más bien, su obra es una especie de mecanismo extra-literario, más que literario, porque ésta es una obra que no sólo involucra a la escritura, sino que también, de forma innegable, involucra al habla, a la palabra hablada, a la oralidad del lenguaje, al diálogo habría que decir para decirlo con la palabra más usual y frecuentada.

Platón, ciertamente, escribe y es precisamente acerca de esta escritura de lo que se ha venido hablando hasta aquí, pero llama la atención el hecho de que el carácter, o el ritmo, o el aliento, o el secreto de esta escritura es el del habla o, más bien, es el de la duda entre la escritura y el habla; la suya parece ser una escritura que duda sobre si hace lo debido al escribir y plantearse si, acaso esa otra forma de lenguaje que es el habla, y que, poco a poco ya en su tiempo, se ha ido abandonando, no es la debida.

Es necesario recordar, a propósito de esto, que el hombre que ha logrado impresionarlo en los días de su juventud dorada, es un hombre que ha decidido no enviar ningún mensaje escrito al futuro, que ha decidido no escribir, aquel Sócrates cargado de su oralidad irónica ha de ser el antecedente de estas dudas estilísticas de Platón.

Aquí ha quedado sugerido que la obra platónica puede ser entendida como una síntesis o una suma del saber de su tiempo, como un intento por conseguir una interpretación plena de la cultura hasta ese momento y, desde luego, dentro del horizonte griego.

Si a la par de lo anterior se piensa que los moldes educativos hasta entonces deben haber estado monopolizados por la poesía arcaica, de la cual se sabe que reiteraba oralmente en forma de cantos ciertas leyendas épicas podrá apreciarse el peso que debía tener la oralidad en tiempos de Platón.

Si además se recuerda, precisamente, que en el lugar en donde se ha reconocido cristalizada la teoría de las ideas, en *La República*, en su libro tercero y en el décimo se lleva a cabo la famosa expulsión de los poetas; habiendo quedado desde entonces abierta la indagación por la causa que motivó a Platón a decretar este exilio, por la causa para considerar peligrosa a la poesía.

Si se toma en cuenta que la poesía predominante hasta entonces, y que se exilia de *La República*, se nutría básicamente de ciclos mitológicos, ya sean éstos cosmogónicos, olímpicos o heroicos; y que el mismo Platón en su obra no desdeña el mito al hacer uso de él de manera reiterada, podrá medirse la dimensión de las dudas y las oscilaciones platónicas entre la escritura y el habla, entre el discurso argumentativo y el discurso narrativo, entre la fijeza de lo escrito y el vaivén de lo dicho.

Platón fue una mente azotada por dudas tremendas.

El *Fedro* es un diálogo de madurez que Platón debió redactar, más o menos, en la época de *La República* o del *Fedón*, al menos así se ha pensado, aunque resulta incierto porque, por un lado Sócrates es todavía un personaje prominente que capitanea el diálogo, y por otro lado porque expresa dudas terribles que más atañen a su vejez.

El diálogo comienza con una duda inquietante que, a su vez, se desarrolla como una discusión entre el retórico Lisias y Sócrates, en torno a si debe o no darse crédito a las adulaciones de los amantes; esta duda puede traducirse a la duda sobre si es digno de crédito el discurso emitido bajo la temperatura del amor, en fin, sobre si el discurso emitido en un cierto estado de locura es confiable y digno de atención.

Más allá del hecho por el que la duda indaga, la forma de la pregunta convierte al *Fedro* en un arma de doble filo: uno es la retórica o maneras del discurso, y otro es propiamente el amor; como lo dice el mismo Platón: un solo carro tirado por dos caballos; el *Fedro* es como un tema que, siendo dos, siempre es un sesgo.

La culminación de este doble filo y juego de sesgos llega cuando Sócrates, al final del diálogo, cuenta una historia conocida como el mito de *Theuth*, que más o menos va como sigue:

La ubicación de la historia es Naucratis de Egipto, en donde Theuth es un Dios acreditado, también conocido como Ibis el pájaro, su tarea es inventar toda suerte de cosas como el cálculo, la geometría, la astronomía, pero lo importante para el cuento es que también inventa la escritura; además Theuth debe cumplir con el requisito de someter sus inventos a la consideración del Faraón que, finalmente, debe decidir si han de ser útiles a los hombres, si los inventos son convenientes para la vida humana.

Al momento de presentar la escritura al Faraón, Theuth argumenta declarando que la escritura será de gran beneficio para los hombres porque funcionaría como un archivo, como la memoria y, por ello conjuraría el peligro del olvido, todo aquello que pudiese caer en el olvido quedaría guardado y resguardado en la escritura como si de una suerte de memoria se tratase; después de meditarlo un momento el Faraón responde que será mejor no dar la escritura a los hombres, porque al creer tener el mecanismo contra el olvido, serían más proclives a él, porque al creer contar con un archivo que funcionase como la memoria serían más propensos al olvido.

En suma, la escritura sería peligrosa porque, al ser considerada como un remedio, en verdad sería como un veneno.¹⁵

La palabra para designar el peligroso carácter de la escritura en griego es *Pharmakon* muy parecida a como suena en castellano la palabra fármaco que seguramente encuentra en el griego su antecedente, y que también ahora, pasado tanto tiempo, sirve para designar remedio y veneno.¹⁶

Pocas veces se ha hablado de forma tan clara acerca de la ambigüedad del lenguaje, de su disposición a ser una u otra cosa, una

15. Platón. *Obras completas*. Aguilar S. A. de Ediciones. 1979. *Fedro*.

16. Jacques Derrida lo dice muy claramente en su trabajo denominado "La farmacia de Platón", contenido en *La diseminación*. Espiral fundamentos ediciones. 1997.

oscilación y no sólo una cosa; pero más allá de las discusiones en torno a las características del lenguaje y a la actualidad de estos temas, se hace preciso reconocer que, como ha sido dicho, Platón fue asediado por las dudas, y concretamente por la duda acerca del valor de la palabra escrita, al estar amenazada por el estatismo, la quietud y la fijeza.

Así como criticó o, más bien dicho, autocriticó a la forma pura o idea, según ha sido dicho al examinar el *Parménides* y *El Sofista*, así también fue capaz de autocriticar otro de sus hábitos: la escritura; y es que tanto la forma pura o idea, como la escritura comparten el carácter de la estabilidad e invariabilidad, en contraste con el dinamismo y movilidad del mundo por un lado, y de la oralidad por el otro.

En fin, Platón, el más representativo y aristócrata filósofo griego, fue alguien que como nadie dio expresión a las dudas; por eso y para justificar el título de esta parte del trabajo, de la parte que atañe a Platón, se piensa que su estilo o “gran estilo” fue precisamente éste: dar expresión a algunas dudas respecto a sus propias decisiones y a sus apuestas de determinados momentos.

Platón es más que cualquier otra cosa un estilo, su obra es, como se dice, una cuestión de estilo, al grado de poder decir que es más un estilo en una obra, que una obra en un estilo, es el estilo el que se adueña de la obra y no al revés, como si cada vez más fuese el estilo el responsable de la obra.

Y como es necesario tratar de decir cuál es este estilo, aunque se sepa que no será suficiente, hay que decir que éste es el del habla, un estilo oral, o más bien, un estilo de escritura que quiere ser habla, una cierta indecisión como estilo es el estilo platónico, que se constituye en el más propio espacio para las dudas, para aquellas preguntas que no cesarán de insistir y de persistir mientras el hombre resida en el mundo, en busca de una respuesta.

El riesgo de entender a Platón como un estilo es llevar una obra tan canónica como ninguna otra a lo particular, a la peculiari-

dad, a lo singular, en cuyo caso la Filosofía de Platón, de cierta forma, se ve conducida a la diferencia; pero, bien entendidas las cosas, tampoco es tan grave porque una obra como ésta, una obra como la de Platón da incluso para eso, para el riesgo.

BIBLIOGRAFÍA

- Brisson, Luc. *Platón, las palabras y los mitos*. Abada editores. 2005.
- Capelle, Wilhelm. *Historia de la Filosofía griega*. Editorial Gredos. 1981.
- Chatelet, Francois. *Platon*. Gallimard. 1965.
- Calvo, Tomás. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Editorial Cincel. 1991.
- Cornford, Francis McDonald. *Platón y Parménides*. Visor 1989. / *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós. 1991.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Espiral. 1997.
- Droz, Genevieve. *Les mythes platoniciens*. Editions de Seuil. 1992.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. 2002.
- Gómez Robledo, Antonio. *Platón*. Fondo de Cultura Económica. 1988.
- Friedländer, Paul. *Plato, an introduction*. Bollingen edition. 1973.
- Gadamer, Hans Georg. *Dialogue and dialectic*. Yale University Press. 1980.
- Guthrie, W.K.C. *Plato: the man and his dialogues earlier period / The later Plato and the Academy*. Cambridge university press. 1990.

- Havelock, Erick A. *Prefacio a Platón*. A. Machado Libros S.A. 2002.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Herder. 1984.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. 1983.
- Krämer, Hans. *Platón, los fundamentos de la metafísica*. Monte Ávila editores. 1996.
- Nehamas, Alexander. *El arte de vivir*. Pre-textos. 2005.
- Parain, Brice (comp.) *Historia de la Filosofía, vol. 2, Siglo XXI* editores. 1973.
- Rabadé, Romeo Sergio. *La razón y lo irracional*. Editorial Complutense. 1994.
- Reale, Giovanni. *Platón en la búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder. 2001.
- De Romilly, Jaqueline. *Alcibíades*. Seix Barral. 1995.
- Snell, Bruno. *The discovery of the mind*. Dover Publications Inc. 1982.

PLAN GENERAL DE LA OBRA

ANTIGÜEDAD

1. La filosofía nace en la periferia
2. *Nomos* o *Physis*, primera duda
3. Sócrates, ¿qué nos convierte en humanos?
4. Platón, el gran estilo
5. Aristóteles, ¿es la verdad método?
6. Helenismo, entre las dudas y el placer ¿dónde está la felicidad?
7. Roma, entre militares y abogados ¿dónde está la verdad?

EDAD MEDIA

1. Adentro del monasterio
2. Afuera del monasterio

EDAD MODERNA

1. Saber ver
2. Descartes, ¿puede la debilidad ser la fuerza?
3. Spinoza, solo pero acompañado
4. Leibniz, acompañado pero solo
5. Empirismo, ¿son las cosas su percepción?

6. Francia, entre pelucas y enciclopedia
7. Los vuelos alemanes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel-Marx

EDAD CONTEMPORÁNEA

1. Anuncio, un tridente: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche.
2. Pensamiento continental
3. Pensamiento insular
4. Hermenéutica, Estructuralismo, Wittgenstein
5. Después de Auschwitz y del Gulag, ¿Frankfurt?