

Filosofía y filosofar en Platón



COLECCIÓN
DÍALOGOS
DE TLAMATINI

Filosofía y filosofar en Platón

Óscar Juárez Zaragoza



Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Toluca 2013

Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Secretario de Docencia

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez
Secretario de Rectoría

M. en E. P. y D. Ivette Tinoco García
Secretaría de Difusión Cultural

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda
Secretario de Extensión y Vinculación

M. en E. Javier González Martínez
Secretario de Administración

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

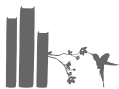
Mtra. en Ed. A. Yolanda E. Ballesteros Sentíes
Secretaría de Cooperación Internacional

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Abogado General

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General de Comunicación Universitaria

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista



© Derechos reservados
Primera edición 2013
Universidad Autónoma del Estado de México
Facultad de Humanidades
Cerro de Coatepec s/n Toluca, Estado de México C.P. 50000
Departamento editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx
fhumanidades_web@uaemex.mx
www.uaemex.mx/fhumanidades

Facultad de Humanidades

M. en Hum. Juvenal Vargas Muñoz
Director

Dr. en H. A. Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
Subdirector Académico

M. en A. E. Federico Malaquías Rodríguez
Subdirector Administrativo

M. en H. Pedro Canales Guerrero
Coordinador de Posgrado

Dr. en F. Roberto Andrés González Hinojosa
Coordinador de Investigación

M. en Hum. Josué Manzano Arzate
Coordinador de Vinculación

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
Jefa del Departamento de Planeación

M. en Hum. David Mondragón Olivares
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión

Lic. Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. en I.A. Adolfo Guadarrama Muñoz
Jefe del Departamento de Control Escolar

Departamento Editorial

Mtro. Eugenio Núñez Ang
Director

Lic. en L.L. Martín Mondragón Arriaga
Editor

D. L.H. Antonio Cajero Vázquez
Lic. en L.L. Martín Mondragón Arriaga
M. en Hum. Noé Epifanio Julián
Corrección de estilo

Lic. en F. José Isael Baeza Pérez
Formación

Ing. Omar Augusto Robles Aguilar
Diseño de portada

Imagen de portada: Sócrates enseñando a un joven (1811) / José Aparicio / Óleo sobre tela - 137 x 103 cm / Museo Goya, Castres, Francia.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio, sin autorización escrita del legítimo titular de derechos.

ISBN: 978-607-422-482-5
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Contenido

Introducción	11
Capítulo 1. Los rasgos del filosofar: Diálogos Socráticos	17
1.1 <i>La pregunta</i>	19
1.2 <i>El bien mirar y la correcta enunciación</i>	26
1.3 <i>La angustia</i>	34
1.4 <i>Ejemplo I</i>	38
Capítulo 2. Salvando a la filosofía: República	59
2.1 <i>Ejemplo II</i>	65
2.2 <i>El cambio de posición</i>	65
2.3 <i>El cambio de dirección de la mirada</i>	68
2.4 <i>El Bien y las Ideas</i>	75
2.4.1 <i>El Bien como fuente de existencia</i>	77
2.4.2 <i>El Bien como fuente de esencia</i>	78
2.4.3 <i>El Bien como fuente de conocimiento</i>	81

Capítulo 3. Objeciones a la teoría del bien y las ideas: <i>Parménides</i>	89
Capítulo 4. Intentando otro camino: <i>Sofista</i>	113
Capítulo 5. Salvando al filósofo: <i>Fedón</i>	131
Conclusiones	139
Bibliografía	145

CON DEDICATORIA:

Clara, por su tozuda capacidad de recordarnos nuestros pendientes
Rafael, (en memoria) como parte del cumplimiento de una promesa

Deyanira, Merisanda y Sofía por todo lo que son capaz de inspirar

Mis hermanos por su apoyo

Iraís, por su paciencia

Mis maestros

Mi asesor

Al círculo

Introducción

¿Qué es la filosofía? ¿Qué el filosofar? Esas dos preguntas se las planteamos a Platón. Encontrar la respuesta a ambas es la motivación del presente libro. Sin duda puede pensarse que son dos preguntas inocentes. Incluso podrían recomendarnos un *"buen estudio"* de la filosofía platónica en donde, con toda precisión, encontremos la respuesta a ambas. Muchos y muy variados son los estudios realizados sobre su obra. Algunos incluso se consideran canónicos; los trabajos de W. K. C. Guthrie, Francis M. Cornford, W. Jaeger y Hans Kramer, entre otros son referencias ineludibles para quien pretende adentrarse en el estudio de la filosofía de este autor.

Sin embargo, las preguntas no tienen nada de inocencia. Preguntamos por el *qué* en el más puro sentido platónico. Con la misma intención y con las mismas características. Preguntando de esta manera indicamos el camino que sigue el trabajo. Por principio de cuentas le preguntamos directamente, tal como él lo hace al interrogar sobre su actividad al rapsoda o al sofista. Debe entonces, respondiendo a esta exigencia, contestarnos él. No sus estudiosos, ni sus comentaristas, ni ningún otro, pues, la pregunta se la dirigimos cuestionando el *qué* de su actividad. Que cuando se le pregunta a alguien sobre el arte que practica debe responder precisamente quien lo practica o lo domina está claramente confirmado en sus diálogos. Con nuestro preguntar entablamos diálogo con su obra. Nosotros tenemos el ánimo y la disposición; al dejarnos su obra escrita, también el autor tiene disposición de dialogar con quien se

acerque a ella —en esta ocasión nosotros—. A pesar de las reservas manifestadas hacia la escritura en el *Fedro*, no tenemos otra posibilidad. El dilema se presenta claramente: o se dialoga con Platón a través de sus escritos o es imposible dialogar con él. El estudioso de la filosofía no puede optar por la segunda. Si la comparación lo permite sería como estudiar las montañas más altas del mundo sin incluir en ese estudio al Everest. Por esta razón hemos dejado de lado los planteamientos del *Fedro*. Es el único camino posible y ya el propio Platón lo practicó.

Siguiendo su mismo proceder con la formulación de las preguntas ¿qué es la filosofía?, ¿qué el filosofar? ponemos en suspenso cualquier conocimiento o respuesta a ellas hasta que sea capaz de convencernos con su argumentación. Cualquier definición contenida en los *Diálogos* ha de ser suspendida hasta el final de nuestro diálogo. Por no estar presente físicamente dialogamos con todos sus escritos; en este diálogo no segmentamos o clasificamos. Nos atenemos a una respuesta generada por la totalidad de la obra. En este autor todo es filosofía. No nos conformamos con la definición del filósofo dada en la *República*, ni con la del *Teeteto* o la del *Sofista*. Si tomáramos una sola para presentarla como la respuesta a nuestros planteamientos nos veríamos en serias dificultades para explicar qué es aquello realizado en otros momentos, en otros diálogos que se muestra radicalmente opuesto al momento elegido. Para muestra, la definición del filósofo de la *República* y la del *Teeteto*. La oposición entre el sabio y el ignorante de cualquier conocimiento. ¿Cuál es realmente la definición del filósofo? Aceptar una, excluyendo totalmente la otra, acarrea grandes dificultades. Por ello lo plasmado en este trabajo es el producto de un diálogo completo, con toda su obra. Es posterior al diálogo sostenido, el atrevimiento de escribir para dialogar ahora con los lectores a partir de o sobre Platón.

El diálogo sostenido con el autor tiene una particularidad muy especial. No es un diálogo de presentes —en el sentido de estar las partes con posibilidad de presentar sus argumentos—, no es tampoco un diálogo fragmentado,

ni mucho menos un diálogo por temas. Ante nuestra pregunta ha optado no por darnos un escrito —un diálogo— con el tema específico de la filosofía y el filosofar, sino por llevarnos a recorrer la totalidad, o al menos gran parte de su obra. En otras palabras, contesta a nuestras preguntas con una invitación a ser partícipes, en la medida de lo posible, de su búsqueda. Es un diálogo que muestra y demuestra. Muestra la actividad de Platón y nos demuestra la filosofía en acción. Probablemente el diálogo proyectado con el nombre de *El Filósofo* no se escribió por intuir las dificultades de intentar condensar en un solo escrito aquello realizado durante toda la vida. Se acepta, sin objeción alguna, que todos los *Diálogos* del autor son filosóficos. No hay uno solo susceptible de ser clasificado de no-filosófico. Por tanto, todo es filosofía y filosofar. Por ser así, nuestros cuestionamientos, para ser contestados con cabalidad, han de buscar su respuesta en la totalidad del hacer platónico.

Invitados a ser partícipes de su búsqueda, Platón nos muestra, primeramente, las herramientas, los rasgos indispensables, necesarios para evitar el naufragio. De ellos damos cuenta en el primer capítulo. *La pregunta, el bien mirar, la correcta enunciación* así como *la angustia* son, al parecer, los rasgos principales. Antes de partir, el filósofo debe estar bien provisionado. Durante todo su recorrido, continuamente estará haciendo uso de los rasgos; pertenecen a su manera de ser. Conocedores de las herramientas indispensables del filósofo, nos aprestamos a ser testigos presenciales de sus continuos embates en busca de la verdad. Emprendemos junto con él la odisea de la búsqueda de la verdad.

Seguimos entonces el orden casi unánimemente aceptado de redacción de los *Diálogos*¹. Sólo lo alteramos respecto al *Fedón*. Para nosotros el *Fedón*

¹ Una recopilación de las principales cronologías de redacción de los Diálogos se encuentra en la introducción general de las obras completas de Platón, editadas por la Editorial Gredos. Introducción realizada por Emilio Lledó Iñigo.

representa el final inevitable de la búsqueda emprendida por Platón. Las explicaciones sobre esta alteración se muestran en el último capítulo.

Iniciamos el recorrido con los llamados diálogos de juventud. En esta parte el autor no encuentra asidero alguno para poder satisfacer su deseo de verdad. Por el contrario, lo que en apariencia se presentaba como la verdad, ha quedado destruido al paso del filósofo. En su horizonte visual no se vislumbra puerto alguno. Angustiado por esta situación se plantea la necesidad de crear uno. Sin pérdida de tiempo se aboca a construir el puerto, cuidando de manera especial todos los detalles, tratando de dejarlo indemne a cualquier tempestad externa. El puerto de la *República* es, ciertamente, bello en sentido platónico. A partir de él se puede planificar la organización de la ciudad.

Mas curiosamente, el puerto resistió los embates externos y quizá lo seguiría haciendo, si no fuera por su incapacidad de resistir los embates de su propio creador, las tempestades internas. No cabe duda de que quien construye el edificio conoce los puntos fuertes, pero, sobre todo, conoce los puntos débiles. Platón regresó a revisar los puntos débiles del puerto. En su revisión lo destruyó. No lo dejaba completamente satisfecho. Nos encontramos en el tramo del *Parménides*.

Nuevamente nos quedamos sin puerto, a la deriva. No hay otra alternativa que seguir, continuar buscando en otros lados. La búsqueda se prolonga, se visitan los lugares más lejanos lo mismo que los cercanos, los más comunes y los más extraños. Ninguno satisfizo las exigencias del filósofo. Ni el discurso de la *doxa*, ni el de las ciencias particulares, ni mucho menos el de la filosofía en sus expresiones anteriores o en la de él mismo; es el estado de insatisfacción propio del filósofo. Este estado le impulsa a la búsqueda de otro puerto. Con este impulso llega al *Sofista*, intento renovado de encontrar el principio capaz de presentarse sin contradicciones. Principio sin paradoja. Puerto sin puntos débiles.

No obstante, este encuentro, esta construcción, en cierta manera capaz de satisfacer las mayores exigencias, subvirtiendo la periodización de redacción de los *Diálogos*, se presentan las concepciones del *Fedón* como punto culminante de esa actitud terca de buscar por parte del filósofo. Como en vida no es posible acceder a sabiduría alguna, la búsqueda debe continuar después de la muerte. En vida el filósofo nunca fue sabio. Platón no encontró, al final de su búsqueda, puerto seguro. Si lo hubiese encontrado no tendría tantas ganas de volver a partir —ahora hacia la muerte—. La filosofía después de este recorrido se muestra como búsqueda insatisfecha, infatigable; sólo búsqueda.

Terminado el diálogo con la obra de Platón la filosofía y el filosofar se nos muestran como búsqueda perenne. Marcha infatigable por el océano desértico del saber. La filosofía es el ojo que se vigila a sí mismo. Su continuo vigilar le impide resguardarse en algún lugar. De su propia mirada no escapa. Terminada la crítica a la *doxa*, a los discursos de las ciencias particulares, la filosofía se vuelve contra sí misma. El ojo filosófico enfoca su mirar hacia su propio hacer, su crear. Es la mirada insoportable del filósofo. El ojo que al buscar destruye.

Explicada desde esta perspectiva la filosofía y el filosofar se muestran de otra manera a como generalmente se han entendido. No hay ni un Platón puramente positivo, ni uno enteramente negativo. Ambos momentos se complementan. El aporético hace posible al positivo, pero éste permite el retorno del primero. Se sucede uno al otro haciendo de la filosofía una empresa inacabable.

En la acometida de esta empresa se elaboran actitudes, artificios, herramientas que han marcado el despliegue de la filosofía. *El bien mirar*, herramienta y actitud propia del filósofo. Un mirar capaz de llevar a la presencia lo pensado y de pensar la presencia. Al momento que fuerza el aparecer, en la forma que sea, como Uno, Idea, Forma o relación, posibilita la reflexión, el pensar la presencia. Elemento inagotable, suelo fértil de la reflexión y, al mismo tiempo, suelo infértil de la presencia inobjetable.

Platón es el maestro de la filosofía como metafísica, de la búsqueda del principio. Como quiera que se le vea seguimos viviendo en la forma de pensar platónica, ya sea para intentar construir los grandes sistemas ontológicos o para hacer de la filosofía una necesidad, un acto *contra natura*. Durante el desarrollo del presente trabajo hemos dado mayor espacio a esta última, nos ubicamos dentro de ella. Toca a ustedes, lectores, conocer los resultados de este diálogo, y hacer nuevamente de la filosofía un diálogo donde cada uno presente sus argumentos.

Capítulo 1

Los rasgos del filosofar: Diálogos Socráticos

Generalmente los estudios realizados sobre la obra filosófica de Platón nos han impuesto una visión fragmentaria de ella. Dividida en diversas clasificaciones modernas, nos la presentan como un cúmulo de inquietudes dirigidas a diversos aspectos en particular, así nos hablan de ética, metafísica, dialéctica, filosofía política, filosofía de la música incluso, como si fueran aspectos específicos de un trabajo realizado durante largo tiempo y que al final se realizó un ensamblaje para incluirlos a todos. Razón por la cual, según esto, se puede estudiar de manera aislada unos de otros.

El presente trabajo parte, por el contrario, de la convicción de no existir división alguna en la filosofía de Platón —misma que se tratará de demostrar en lo sucesivo—. No es posible, desde el enfoque dado, observar un solo aspecto de la filosofía del autor en cuestión si no se observa la totalidad de la obra y se distinguen ciertos rasgos que la atraviesan de principio a fin. Platón, por cierto, no se dedica a la filosofía como a una actividad especializada, actividad puramente teórica capaz de ejercerse únicamente en lugares específicos como son las aulas de nuestras actuales universidades, ni mucho menos con esa característica de especialización propia de nuestro tiempo, en donde se puede hablar de filósofos dedicados a la ética, filosofía política, ontología, hermenéutica, etc. Para Platón la filosofía significa una actitud de vida. Vida desarrollada en la *polis*, en la actividad diaria de la comunidad. Es por ello que suele en-

frentarse de manera directa contra todo aquello conocido como verdadero, en cualquier ámbito. No hay para aquél que se ha propuesto vivir de esa manera, preguntando por el fundamento de su *estatus* de verdad, ámbito alguno donde no pueda tocar la puerta para preguntar.

*Así es él, Hippias, desatildado, grosero, sin otra preocupación que la verdad.*² Es del asumir esta forma de conducta, como directriz de la vida, de donde se desprenden enfrentamientos continuos o discontinuos con ciertos temas considerados como verdaderos por el común de la gente. La actitud filosófica, asumida de manera explícita, da lugar a un constante combate contra aquello capaz de presentarse como principio o fundamento del saber. Cuanto más arrogante o bien elaborado sea el principio de determinado tipo de sabiduría, más constante es su enfrentamiento. Lo podemos constatar, por ejemplo, con el número de diálogos dedicados a los sofistas, los filósofos llamados presocráticos e incluso contra el propio autor cuando éste se asume ya como poseedor de un conocimiento. Por tanto, es la forma de vida enfrentada a las diversas manifestaciones de *verdad*, vigentes en ese momento, lo que hace posible el surgimiento de análisis dedicados con mayor o menor grado de interés a determinados temas, y no como se cree los estudios específicos que conformarían la filosofía. La filosofía es una actitud, una forma de vida.

Pero ¿en qué consiste esta forma de vida? Eso es precisamente lo que el presente trabajo intenta vislumbrar. El deseo de investigar la metafísica en Platón, nos llevó a encontrar una actividad arduamente ejecutada, en forma continua, durante toda su obra filosófica. Dicha actitud se nos mostró bajo diversos aspectos, entre los que destacan: *la pregunta, el diálogo, el correcto mirar y la angustia*. En adelante se muestran en su peculiaridad cada uno, y al final de esta exposición se realiza un seguimiento de todos ellos en el diálogo *Eutifrón*.

² PLATÓN, *Hippias Mayor*. 288d. El presente trabajo toma todas las notas de la edición de las obras completas en la editorial, Gredos, Madrid, 1992.

1.1 La pregunta

Es en gran medida aceptado que Sócrates fue el iniciador de la filosofía basada en la pregunta, ¿qué tan cierto es esto? No podemos determinarlo. Sobre Sócrates hay tantas versiones, ya desde la antigüedad contradictorias, que es muy difícil poder esclarecer el asunto. Todo aquél que se haya dedicado al estudio de Sócrates topa siempre con esa dificultad de encontrar diversas versiones sobre la misma persona, viéndose, por tanto, inmiscuido en un tema difícil de esclarecer. Si la filosofía inicia como pregunta con Sócrates este trabajo no tiene intención alguna de determinarlo.

Lo que si tenemos por evidente es la existencia de una serie de diálogos escritos por Platón en donde, por cierto, en muchos de ellos encontramos la presencia de un personaje llamado Sócrates. Pero, al igual que éste, existen otros muchos personajes dando vida a las diversas argumentaciones sostenidas. Deducimos de ahí que el Sócrates de los *Diálogos* es una creación de su autor. En esa medida, el Sócrates interrogador de muchos diálogos refleja en gran parte la importancia asignada por Platón a la pregunta.

La pregunta es, en la actividad filosófica platónica, el inicio de toda búsqueda. La búsqueda está determinada por el objeto o tema en cuestión. Si se dialoga con los sofistas, el tema puede ser cualquiera, en la medida que se presentan ellos mismos como sabios en todo tipo de arte, ciencia o actividad; si con los filósofos anteriores, el tópico se determina a razón de los temas tratados por cada uno; si con los políticos, con base en la presunción que más exalte el dialogante en turno; y así encontramos diálogos desarrollados con los rapsodas, los erísticos e incluso con el propio autor.

No eludimos que muchos diálogos inician no con la pregunta, sino con un preámbulo muchas veces distante de lo que puede ser una pregunta. El preámbulo, no obstante, tiene siempre la función de ubicar tanto el diálogo

como a los dialogantes en un espacio geográfico y en un tiempo específicos. Los lugares son muy variados, podemos encontrar el desarrollo de un diálogo en la prisión (*Critón*), en el pórtico del Rey (*Eutifrón*), fuera de las murallas de la ciudad (*Fedro*), en casa de algún conocido (*República*), entre otros muchos lugares donde Platón coloca a sus interlocutores. Los momentos de desarrollo también son diversos. Después de la condena de Sócrates (*Critón*), antes del proceso (*Eutifrón*), etc.

Pero lo fundamental inicia siempre cuando en el transcurso del diálogo se enuncia la pregunta *¿qué es?* Su enunciación no siempre es la misma, mas el sentido es invariable. En *Eutifrón* (5 c-d) la pregunta aparece de la siguiente manera: “**¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto³**”. En *Hippias Mayor* (286 d-e) la formulación es: “*¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir **qué es lo bello?***” En un diálogo tan importante como es considerado el *Teeteto* (146 c) la pregunta aparece de la siguiente forma: “*pórtate bien y contesta gentilmente: ¿qué te parece a ti **que es el saber?***” En el *Sofista* (218 b-c) aparece de forma diferente pero el sentido sigue siendo el señalado: “*Pero primero debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora, según me parece, por el sofista, con el objeto de buscar y demostrar, mediante una definición, **qué es.** Pues por el momento, sólo su nombre tenemos en común tú y yo.*” La pregunta está siempre presente en el transcurso del desarrollo de la actividad filosófica. Lo mismo la encontramos en los diálogos considerados socráticos como en los diálogos de madurez. Y en casi todas las ocasiones coloca la discusión en el terreno en que Platón desea llevarla.

La pregunta *¿qué es?* cumple diversas funciones. En primer lugar, incita al diálogo al interlocutor, es el medio de generar la discusión. En ese sentido es de capital importancia; si no hay interlocutor no se puede llevar adelante el

³ En ésta y las siguientes citas el resaltado es nuestro.

diálogo y, por tanto, su posibilidad se anula. La anulación del diálogo traería como consecuencia la anulación de la filosofía —al menos en la forma en que Platón nos la muestra— debido a que, según se entiende, en Platón el filósofo es amante de la sabiduría, lo cual podemos interpretar como búsqueda de la sabiduría. Se busca lo que se ama pero no se posee. La búsqueda se realiza primeramente, por efectos de economía, con aquellos que se presentan ya como sabios, sean quienes sean. No importa el arte, la ciencia o la actividad en donde se consideren sabios, sino solamente el carácter de sabios. Como ya se presentan con la propiedad de la sabiduría es prudente iniciar la búsqueda con ellos, para que, en caso de poseerla realmente puedan transmitírsela y de esa manera evitarse un camino más largo, como el que seguramente recorrerá si éstos no poseen tal sabiduría.

SÓC.- ¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos? Le diría que ya antes consideraba muy importante conocer las cosas divinas y que ahora, cuando él afirma que yo pecho al hablar a la ligera sobre las cosas divinas y al hacer innovaciones, me he hecho discípulo tuyo. Le diría: «Si tú, Meleto, estás de acuerdo en que Eutifrón es sabio en estas cosas, considera que yo pienso también rectamente y renuncia a juzgarme; si no, intenta un proceso contra él, el maestro, antes que contra mí, el discípulo, porque corrompe a los de más edad, a mí y a su padre; a mí por enseñarme, a su padre reprendiéndole e intentando que se le castigue.» (Eutifrón 5 a-b)

La posibilidad del diálogo está condicionada por la disposición del interrogado. Bien puede negarse, bien puede aceptar. La aceptación o negación a dialogar está condicionada por la pregunta. Si no hay pregunta, no se puede ejercer ni la una ni la otra. El que desea interrogar debe lanzar la pregunta y esperar la respuesta de aceptación o rechazo. Al dirigir la pregunta a un interlocutor experto, éste no puede negarse a responderla.

Cuando el interlocutor ha aceptado el diálogo, la pregunta cumple ya con uno de sus cometidos: dar pauta a la búsqueda de la verdad a través del diálogo, por tanto, a la filosofía. Asistimos a la fundación de la filosofía como búsqueda de la sabiduría por medio del diálogo. Difícilmente se encontrarán ejemplos de desarrollos filosóficos posteriores en donde el diálogo, con la tradición filosófica anterior, no tenga capital importancia. La pregunta es la llave de apertura al diálogo.

El *diálogo* no es cuestión de mero parloteo, en donde se tiene la oportunidad de abrir la boca y pronunciar sonidos con la intención única de romper el silencio. El diálogo, en ese momento, se erige en el medio donde puede desarrollarse el análisis serio, atento, preciso y detallado de aquello dado por verdad. Es el espacio idóneo para dejar fluir, y, al mismo tiempo, filtrar el caudal inmenso de los saberes considerados verdaderos por los diversos sectores integrantes de la ciudad. En un ejemplo moderno, es la pasarela por donde desfilan los diversos modelos de verdad y en donde topan siempre con la mirada atenta del filósofo que advierte sus virtudes; pero, sobre todo, sus grandes carencias. Platón es un Ulises transformado. A diferencia del homérico que se ata a un poste con lazos para no ser seducido por los cantos de las sirenas, Platón se ata al poste del actuar filosófico y se destapa los oídos lo mejor que puede e, inclusive, incita a las musas a hablar, para así, poder analizar sus discursos. Cuando la mayor parte ha mostrado su discurso, Platón rechaza sus pretensiones de presentarse como la verdad. Al igual que el Ulises homérico sale triunfante, ninguna musa logra atraparlo. La filosofía es la odisea de la búsqueda de la verdad.

El *diálogo*, tal como nos lo presenta el autor en sus obras, establece un radical cambio respecto a la investigación de la verdad. En el momento de abrir con la pregunta el debate argumentativo de los oponentes, se pasa de una actitud que basaba sus soluciones en la negación radical de lo *otro* a una que acepta su existencia pero se propone como primera obligación descubrir su esencia; *lo que hace que pueda invariablemente presentarse como verdad*. Ya no se proce-

de como Parménides negando de manera rotunda y absoluta la posibilidad del mundo; incluyendo todo lo dicho sobre él. Ahora se tiene la seguridad de su existencia, pues se dialoga con ella. No sería cuerdo establecer diálogo con algo de cuya existencia no tenemos seguridad. La existencia de esas supuestas formas de verdad no es tema a discutir, lo discutible es si realmente son eso que dicen ser: *la verdad*. El debate demostrará la inviabilidad de muchos discursos para presentarse como verdaderos. Igual de importante es resaltar el punto en donde Platón, con maestría inigualable, acepta la existencia de otros discursos diferentes al de la filosofía sólo que con ese rasgo de *no-verdad*, demostrado después de la argumentación. Esta primera aproximación, visible en los diálogos llamados socráticos, a los diferentes discursos de verdad, será retomada y profundamente ampliada en diálogos posteriores dedicados especialmente a desacreditar las pretensiones de los sofistas e iniciar la superación de muchas aporías. La actitud manifiesta en esos momentos es un rasgo constitutivo de la filosofía.

La pregunta cumple también otra importante función complementaria a la anterior. Al momento de enunciar *¿qué es?*, se abre una especie de vacío respecto al saber de la cosa en cuestión. Sobre lo cuestionado se manifiestan dos posiciones diferentes. La del interrogador consiste principalmente en la mostración de su ignorancia; no sabe lo que la cosa es, si lo supiera no lo preguntaría. La del interrogado, por otra parte, manifiesta su supuesta sabiduría sobre el objeto de estudio. De la unión de ambas, por medio del diálogo, se genera esa especie de vacío respecto al objeto. Quien interroga introduce de pronto un lapso en el cual el saber del interrogado queda suspendido. Al menos hasta que sea capaz de persuadir con conocimiento al interrogante. Platón nos da gran variedad de ejemplos en donde este lapso de suspensión se prolonga de manera indefinida. Los llamados diálogos aporéticos son todos representativos de la suspensión indefinida del saber del interrogado en turno. Mas no solamente los aporéticos, también en los llamados diálogos de madurez encontramos muestras brillantes de esta búsqueda, sin otro fruto que la mostración de la ig-

norancia de los participantes del diálogo. Ninguna lectura atenta puede negar este rasgo distintivo de toda la obra de Platón. Un aspecto minimizado en muchas ocasiones respecto a lo considerado fundamental de la filosofía platónica: la teoría de las ideas y todo lo que de ahí se deriva. Pareciera ser que la inanidad surgida de la búsqueda fuese solamente un momento poco significativo del despliegue de la filosofía; un elemento hasta insignificante.

Ciertamente, nadie puede negar la existencia de diálogos no aporéticos, es decir, en donde no se termina en la incertidumbre sino, por el contrario, en la plena convicción de que la búsqueda ha sido completada con el encuentro. En la certidumbre de que así es lo estudiado. No obstante, no se puede tomar esa parte del despliegue como definitivo, cuestión muchas veces así considerada. La existencia de una parte positiva en el desarrollo se debe no a una posible superación de la aporía de manera definitiva sino, más bien, a la necesidad de un respiro en ese naufragio causado por la angustia de la ignorancia.

Lo que sostenemos es la existencia de un rasgo suspensivo de cualquier saber en toda la obra de Platón. Rasgo no dirigido únicamente al saber de las artes, las ciencias o cualquier otro tipo de actividad dentro de la *polis*, sino también, a las pretensiones de la filosofía. A través de la mirada atenta del filósofo todo discurso calificado o autocalificado como verdadero tiene que mostrar necesariamente, por medio de la argumentación, sus cartas credenciales que lo acrediten como tal. La acreditación es posible de realizarse únicamente en el entretejido realizado por medio de la pregunta y la respuesta. Mientras la verdad no se da como resultado de la travesía realizada por el interrogado y el interrogador queda suspendida. El combate discursivo se lleva a cabo entre un individuo consciente de su ignorancia y otro no consciente, pero que a final de cuentas logrará la conciencia de su ignorancia, si es capaz de aceptar el resultado de la discusión.

Como Platón tiene la osadía de enfrentar a la gran mayoría de los discursos considerados hasta ese momento como verdaderos, no es exagerado reconocer que Platón socava, con esa estrategia basada en la pregunta, los cimientos

de la ciudad. Los dioses, políticos, sofistas, sabios, poetas, filósofos, entre otros son de pronto suspendidos en su saber por la enunciación de la pregunta *¿qué es?* De dicha suspensión ninguno podrá regresar.

Lleva de esta manera la crítica más despiadada en contra de todo lo que fundamenta las diversas actividades de la ciudad. Sin embargo, no debe interpretarse esta crítica contra todo tipo de discurso, como un rasgo de superioridad del filósofo y de su discurso. Es, por el contrario, su inferioridad lo que lo obliga a enfrentarlos. Si Platón considerara a la filosofía superior a los demás discursos no se podría explicar el constante sometimiento a revisión del mismo discurso filosófico. Ya sea encarnado en una disputa sostenida entre gigantes y dioses (*Sofista*), en la revisión del fundamento del lenguaje (*Crátilo*) o en una larga discusión sostenida con un filósofo de manera directa como lo hace en el *Parménides*, en donde aunado al análisis de la filosofía de Parménides y Heráclito se encuentra el de su propia propuesta, desarrollada en diálogos como: *República*, *Fedón*, *Menón*, etc.

Platón se muestra como el filósofo que pregunta, su pregunta basa su peculiaridad en estar dirigida de manera específica hacia el desvelamiento de la esencia de las cosas. Cuando este carácter de la pregunta se satisface se puede preguntar por otros aspectos referentes a la cosa. Mientras no se logre responder de manera correcta a la pregunta no puede darse un paso más hacia adelante.

La *pregunta* es, de acuerdo con lo anteriormente dicho, uno de los aspectos más significativos de la filosofía en Platón. Está presente desde sus primeros diálogos hasta los últimos, se dirige contra todo aquél capaz de asumirse como poseedor de la sabiduría sobre algún arte, ciencia o actividad. Determina, incluso, junto con otros aspectos significativos de la actitud del filósofo, la posibilidad de la teoría de las Ideas y todo lo desprendido a partir de ellas. La teoría de las Ideas es resultado de la pregunta, vista como inicio de la búsqueda de la verdad, es el resultado de un impulso motor, propio del filósofo: preguntar por la fundamentación del estatus de verdad del discurso. Cuando, después de

buscar en forma detenida en todos los supuestos discursos verdaderos, no se encuentra uno solo capaz de demostrar su pretensión de poseedor de la verdad, el filósofo se ve impulsado hacia el intento de crear un discurso realmente verdadero; aparece la teoría de las Ideas, posteriormente volverá a resurgir la pregunta y la revisión de la teoría de las Ideas. El sentido filosófico inicial se prolonga de manera indefinida. Con la pregunta se inicia la filosofía, con la pregunta queda abierta la posibilidad de continuarla.

1.2 El bien mirar y la correcta enunciación

Hemos señalado con anterioridad la importancia en la filosofía platónica de la pregunta *¿qué es?* Y, de manera específica, expusimos el vacío de conocimiento generado por su enunciación. Cabe entonces preguntarse ¿cómo trata de llenar ese vacío Platón? La respuesta nos lleva directamente a dos importantes elementos de la búsqueda: *el bien mirar y la correcta enunciación*.

Para poder analizarlos de mejor manera partamos de lo siguiente. Por sobre todas las particularidades asignables al autor, hay una imposible de pasar desapercibida: Platón es un filósofo que a través de su obra aprende a pensar, por ende intenta enseñar a pensar a sus interlocutores. Así como intenta enseñarles a todos aquellos que acceden a sus obras con un mínimo de seriedad. La filosofía es propedéutica del bien pensar. En tal grado es así la obra de Platón, que no tenemos reparos en considerarla formativa del buen pensador. Evitemos equívocos. Pensar bien no significa ser apto para generar una ciencia irrefutable o llevar adelante esa ciencia. Pensar bien filosóficamente, tal como lo enseña Platón, puede y lleva a todo lo contrario. El buen pensador obliga a todo discurso de *“verdad”* a reflexionar sobre sus pretensiones, lo que se obtiene generalmente después de esa reflexión es el vacío, la inanidad de lo no fundamentado, la mostración de las carencias, la necesidad de continuar buscando la forma de fundamentar la esencia de la verdad.

¿Cómo realiza Platón este proceso de enseñanza del pensar? El proceso está inmerso en el diálogo. A través de la pregunta y la respuesta se efectúa la enseñanza. El proceso dialógico se encuentra siempre dirigido por los dos rasgos esenciales en la propedéutica: *el bien mirar y la correcta enunciación*.

A la par que se inicia el diálogo se ponen en acción esos dos elementos. La búsqueda deberá ser acompañada por la agudeza de los dialogantes, colocada en descubrir cualquier error en la enunciación de la tesis y de los argumentos o en la observación de los elementos conformantes de ambos.

El bien mirar es una metáfora. Platón nos repite hasta el cansancio que la ciencia se mira con los ojos del alma. Con los ojos del alma únicamente se miran las construcciones racionales. Toda búsqueda iniciada en los diálogos platónicos juega doble papel: es un intento de construcción, pero también, y de manera más efectiva, un proceso de destrucción. Para lograr su cometido en ambas direcciones la búsqueda ejercita el bien mirar y la correcta enunciación. Cuando se revisan los diferentes discursos aceptados como verdaderos, por el común de la gente, bajo la aguzada mirada del filósofo se hace hincapié especialmente en la correcta o incorrecta enunciación del discurso. El análisis sólo es posible llevarlo a cabo *mirando* los componentes del mismo.

SÓC.— *Hipias, yo no discuto que tú seas más sabio que yo. Tengo siempre la costumbre, cuando alguien habla, de prestarle mi atención, especialmente cuando el que habla me parece sabio, y, en mi deseo de comprender lo que dice, averiguo, reexamino, comparo lo que se dice, a fin de aprender. Si el que habla me parece de poco valer, ni insisto en mis preguntas ni me intereso por lo que dice. En esto reconocerás a los que yo considero sabios; encontrarás que soy insistente sobre lo que dicen y que interrogo para aprender y sacar provecho* (Hippias Menor 369 d-e)

El proceso dialógico está encaminado a sacar a la luz las contradicciones existentes en la enunciación de la verdad por parte de los sabios. La enunciación

se revisa de manera detallada en cada uno de sus componentes. La rigurosidad del análisis varía de acuerdo a la rigurosidad de la elaboración de la enunciación. Es posible encontrar análisis en donde en una sola revisión queda toda la enunciación desacreditada, otros por el contrario, requieren mayor tiempo y esfuerzo. Ejemplos de los primeros son: *Eutifrón*, *Hipias Menor*, *Cármides*, *Ión*, *Gorgias*, entre otros. Entre los más sobresalientes de los segundos encontramos a: *República*, *Parménides*, *Sofista* y *Filebo*. En estos últimos el trabajo es tan sistemático, riguroso y preciso que requiere un gran esfuerzo de concentración su seguimiento. En estos despliegues de análisis del discurso es imposible no vislumbrar como rasgo distintivo el examen de la correcta enunciación de la verdad. *El logos* es sometido al examen más detallado posible.

El bien mirar y la correcta enunciación son complementarios en el análisis. De principio a fin los encontramos presentes en la filosofía. Son partes esenciales del modo de ser filosófico. Se da por correcta una enunciación cuando ha pasado por el filtro de la vista del alma. Es decir, cuando su enunciación ha sido pensada y formulada de tal manera que no encierra contradicción alguna en sus componentes, por cierto, no se puede encontrar gran número en la filosofía de Platón. No se niega la existencia de momentos en donde parece asumirse como verdadero algo, pero tampoco puede negarse que es sometido posteriormente a nueva revisión de donde sale no bien librado.

El *logos* que expresa lo pensado es la materia prima en donde el filósofo puede desarrollar su actividad. Ahí se enfrasca en un esfuerzo minucioso con la intención de poner en claro cada elemento conformante del *logos*.

HIP.— Sócrates, tú siempre trenzas razonamientos de este tipo; tomas separadamente lo más capcioso de la argumentación, te aferras a ello, tratas el asunto en pedazos y no discutes en su totalidad el tema del razonamiento (*Hipias Menor* 369 c).

Todo concepto utilizado en la enunciación de la verdad es motivo de un proceso de análisis, cuidadosamente efectuado. En el desarrollo del proceso analítico o dialéctico está la mayor enseñanza de Platón hacia nosotros. En él se encuentra plenamente realizada la filosofía como búsqueda. Hay necesidad en el filósofo de buscar la verdad, la carencia de ella lo impulsa de manera constante. La búsqueda no puede ser irreflexiva, el filósofo no puede conformarse con cualquier manifestación del discurso, aceptarlo como verdad sin antes llevar a cabo la reflexión sobre el mismo.

Es en la actualización constante de estos dos rasgos del filosofar como se despliega toda la obra platónica. Desde el primer diálogo hasta el último —sean como sean ordenados— están presentes. El filósofo es el dialogante con gran número de discursos aceptados como verdaderos, sometiéndolos a examen siempre bajo esos dos rasgos. De su dialogar no escapa casi ningún discurso. Todos son obligados a mostrar ante el filósofo del diálogo la corrección de su enunciación, la de su mirar racional.

Para poder realizar plenamente el análisis del discurso y, por ende, su correcta elaboración, se tiene que entrar necesariamente en el diálogo con las características exigidas por Platón: brevedad en la respuesta y disposición a participar. La importancia de la disposición para el diálogo ya fue objeto del presente trabajo. En adelante intentamos explicar la importancia de la brevedad. En reiteradas ocasiones Platón pide a sus interlocutores le concedan dialogar con él a través de preguntas y respuestas breves. Por ejemplo cuando inicia la discusión con Gorgias se apresura a señalar:

SÓC.— *¿Estarías dispuesto, Gorgias, a continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, preguntando unas veces y respondiendo otras, y a dejar para otra ocasión esos largos discursos de los que Polo ha empezado a darnos una muestra? No dejes de cumplir lo que prometes y disponte a contestar con brevedad a las preguntas (Gorgias 449 b).*

El establecimiento de la brevedad en el discurso es de capital importancia para la filosofía. Sólo en un discurso expresado en tamaño pequeño es posible llevar a cabo el bien mirar y el análisis de la correcta enunciación. El enunciado que expresa en pocas palabras *la verdad* es susceptible de ser analizado o reflexionado en la totalidad de sus componentes. Los grandes discursos de los sofistas quedan descartados de un posible análisis. No se puede realizar porque es difícil retenerlo todo en la memoria. Quien esté dispuesto a dialogar con el filósofo debe realizarlo con los parámetros establecidos.

Además cuando se dialoga con brevedad es posible volver una y otra vez sobre lo dicho, hasta quedar claro para los dialogantes.

—*¡Vaya, Hippias! ¿Podrías, por favor, no reírte de mí, si comprendo con dificultad lo que dices y te pregunto repetidamente? Intenta contestarme afable y complacientemente* (Hippias Menor 364 c-d).

En este sentido Platón es pionero de la claridad en el discurso. Contrariamente a la forma enigmática de manifestar la verdad por parte de los oráculos, a la forma difusa pero extensa y emotiva de los sofistas, a la oscura y difícil de los filósofos anteriores, Platón antepone la claridad. El debate sólo puede continuar cuando los participantes tienen claros los términos, las enunciaciones que se han utilizado o realizado. Si no es así, el diálogo debe reiniciarse. Los participantes deben avanzar⁴ de manera paralela en la correcta comprensión de todo lo establecido por medio del diálogo. De esta manera ambos deben ejercitar en la mayor medida su atención colocada en observar cualquier error en la enunciación o en el entendimiento (*bien mirar*) de los conceptos.

—*Observa, pues. Lo que te pido que veas es difícil y sujeto a discusión; sin embargo, obsérvalo* (Filebo 24 a).

⁴ El término *avanzar* tiene en la obra platónica dos sentidos. Se puede avanzar en la construcción de algún conocimiento, tal como sucede en *República*, *Fedón* y *Menón*. Pero también el *avanzar* va en sentido de destrucción, se *avanza* en el desvelamiento de las falsas pretensiones del discurso.

La necesidad de establecer correctamente para los participantes el sentido del concepto en cuestión es frecuentemente señalada por Platón, sobre todo, en los diálogos en donde suelen darse varios intentos de encontrar la solución y estos fracasan.

Aun cuando la búsqueda va en dirección no constructiva sino a la inversa, el entendimiento del discurso debe ser paralelo. Mirando detenidamente la enunciación, observando sus errores se avanza en la medida de no permitir que éstos se vuelen nuevamente en la discusión. Una vez que se han mostrado como caminos erróneos no deben aparecer nuevamente en la discusión. A través del diálogo se realiza una tamización de los discursos. Ésta sólo puede efectuarse en la utilización correcta del análisis. En el análisis se actualizan el bien mirar y la correcta enunciación.

La pregunta, el bien mirar y la correcta enunciación, todos ellos efectuados en el diálogo, son los elementos distintivos de toda la filosofía platónica. Asumiéndolos de manera efectiva encontramos la posibilidad de la filosofía. De los tres, únicamente el primero puede considerarse como acabado. Cuando se aprende a preguntar se hace de manera definitiva, es un rasgo adquirido para siempre. En este sentido, aprender a preguntar trae implícitamente un condenar el destino del filósofo. Se le condena a ser siempre ese ser insatisfecho que a cada momento, contra todo tipo de discurso, lanza irremediamente su pregunta. Los otros dos por el contrario nunca se completan. No se puede decir que se aprende a mirar bien y a enunciar correctamente de manera definitiva. Ambos deben de estar en constante ejercitación, de manera continua; su aprendizaje se prolonga de manera indefinida. El autor mismo es, por cierto, el mejor ejemplo del constante aprendizaje de estos dos elementos propios del filosofar. La filosofía es propedéutica del propio filósofo. El filósofo aprende a pensar bien gracias a la constante ejercitación en la filosofía. Por esta razón la filosofía es una tarea inacabada. Es una actividad susceptible de ser revisada. No sólo revisa a los demás discursos, se revisa a sí misma. Platón es uno de los

pocos filósofos capaces de revisar su propia obra. Lo que se ha dicho es objeto de crítica.

Si nos atenemos a la periodización de los diálogos, establecida por los conocedores, es claramente identificable el proceso de aprendizaje del filósofo para mirar bien las enunciaciones del discurso así como a enunciar correctamente lo que se quiere decir. Tomando el primer periodo como época de juventud, se encuentra uno con el establecimiento pleno de la actividad del filósofo. El filósofo no realiza otra cosa que analizar los discursos; los mira, los reflexiona y los critica. Esta actividad se prolonga de manera continua en las épocas de transición, de madurez y de vejez, con diferentes matices, con diferentes temas, contra diferentes personajes pero siempre la misma. Desde las primeras dudas respecto a los discursos de verdad existentes en la *polis*, pasando por los intentos de solución del problema del principio, los problemas morales, los análisis de las filosofías anteriores, la revisión de la propia filosofía, el filósofo se está ejercitando en el pensar. Sólo concibiendo a la filosofía como propedéutica se puede explicar la frase tan violenta expresada en el *Parménides* referente a la falta de habilidad filosófica de Sócrates:

—Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas (Parménides 130 e).

La filosofía es un aprendizaje constante. ¿Pudo ser realmente tan joven Platón para no estar lo suficientemente preparado para la práctica de la filosofía? No. Quien escribe una obra como el *Parménides* no puede, ni por mucho, ser un principiante. El diálogo es resultado de un filósofo maduro. Alguien que ha recorrido largamente la práctica de la filosofía. Precisamente en ese diálogo, donde vemos al Platón maduro, se nos muestra la filosofía ejercitada en su forma más esencial, como búsqueda y análisis del discurso utilizando el bien mirar y la correcta enunciación.

La búsqueda a pesar de ser ardua y difícil es infatigable. Se consideren ocho o nueve las tesis analizadas en el transcurso de su desarrollo, el *Parménides* es la muestra más clara de esta tarea filosófica. Una y otra vez se reinicia el diálogo, no sin antes haber analizado de manera detallada aquello que dice el discurso. Cuando la argumentación llega a la aporía, al momento en que sostener cualquiera de las conclusiones trae como consecuencia la aniquilación de todo, el filósofo vuelve a iniciar. Ahí, en donde a cualquiera le parece terreno fértil para el escepticismo o el dogmatismo —ambos rayan en lo mismo— el filósofo encuentra el medio idóneo para desplegar esa su *necedad*.

Es ese ejercicio quemante, frustrante y terco el que el aprendiz, el maduro y el viejo en la filosofía deben desarrollar siempre. Entre el primero y el último no hay diferencia de grado; Platón y Parménides terminan ambos arrastrados por el vértigo al no encontrar asidero seguro en donde resguardarse. Pero evidentemente seguro, Platón recomienda ejercitarlo.

—Es —dijo— porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno, y cada una de las Formas. Eso es lo que pensé ya anteayer, al escucharte dialogar aquí con este Aristóteles. Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero, esfuérgate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará (Parménides 135 d).

¿Cuándo termina dicha ejercitación? Nunca. La filosofía se prolonga de forma infinita. La verdad no está en el encuentro de algo positivo con lo cual pudiésemos quedar satisfechos. La verdad está en la ejercitación. Cuando alguien se da por satisfecho con una tesis o una teoría se aleja diametralmente de la filosofía. La verdad de la filosofía —como nos la enseña Platón— está en la ejercitación constante de la búsqueda. En una frase más precisa: *la verdad en la filosofía es la ejercitación de la búsqueda*. Es, por cierto, una verdad hueca, vacía, difícil de soportar.

1.3 *La angustia*

El señalamiento de los rasgos anteriores nos lleva irremediabilmente a uno de no menor importancia en la filosofía platónica; *la angustia*. Es ciertamente, para nosotros, individuos acostumbrados a mirar únicamente lo considerado positivo —en el sentido moderno— en los filósofos, difícil de aceptar la existencia de la angustia como elemento conformante de la filosofía del autor. De hecho se lee a Platón más como un filósofo positivo que como a un filósofo de la angustia. Esto suele suceder, por lo general, por la lectura y enfoque realizado de su obra. Se lee una parte, se toma como lo únicamente verdadero y se cae en el error. La sugerencia se formula de la siguiente manera: si quieres entender la teoría de las Ideas lee la *República*, si la del amor, el *Banquete*, si la de la ciencia, el *Teeteto*, si la del alma, el *Fedón* y el *Menón*, etc.

¿Se obtiene lo mismo si se lee toda la obra y esos temas se insertan en el desarrollo total de la filosofía? No. Estudiando la totalidad de la filosofía se miran los rasgos antes señalados y se obtiene como resultado la angustia. La angustia no nos llega —en la lectura de su obra— como algo externo. Si se lee bien, la angustia surge como un dar a luz propio. En este sentido el método es *mayéutico*. El parto es demasiado costoso, sobre todo, por la resistencia del interlocutor o lector a preñarse de un fruto tan quemante. ¿Es soportable para la mujer, que más anhela dar a luz un hijo, parir solamente la conciencia de su imposibilidad de poder parir un hijo? No. Es más fácil mantener la esperanza, aun cuando sea quimérica. Quizá por eso Platón tenga pocos discípulos en este sentido. Esa convicción, tantas veces adjudicada a Sócrates del “*yo solo sé que no se nada*” —punto en el cual no queremos entrar en discusión— se encuentra plenamente desarrollada en la filosofía escrita por el discípulo.

SÓC.— *Pues bien, Teeteto, si, después de esto, intentarás concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si*

quedaras estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo nada sé de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del pasado (Teeteto 210 c-d).

Se inicia con esa convicción —si se considera a la *Apología* como el inicio de la filosofía platónica— y se mantiene durante todo el desarrollo. La conciencia de que el filósofo no sabe nada es el impulso que lo obliga a preguntar. Por eso somete a interrogatorio a quien dice poseerla. Los diálogos aporéticos son las primeras, pero no por ello menos brillantes, demostraciones de ese actuar motivado por la angustia de saber que no se sabe nada.

Es difícil soportar la conciencia de la ignorancia. Es un fuego quemante desgarrando las entrañas del filósofo. Hay necesidad de buscar un refresco del fuego, algo que lo mitigue. Se acude a cualquiera que se ofrezca para hacerlo. Sólo que no se acude con la actitud del sentido común de la gente, sino con la actitud filosófica esbozada con anterioridad, el resultado, el incremento del sentimiento angustiante, al descubrir que aquello en lo que se pensaba podría superar la ignorancia no nos ayuda en nada. Cuando todavía no se dialogaba con los supuestamente sabios se tenía la esperanza de que ellos pudiesen calmar el ardor del fuego. Después de dialogar se llega a la conclusión de que no se posee ningún bálsamo para el dolor del filósofo, el sentimiento se incrementa.

Por debajo —en la necesidad de decirlo de alguna manera— de los estados irónicos, coléricos o amables mostrados por el autor contra el interlocutor en turno, se encuentra siempre la angustia del interrogador. La ironía, la cólera o la amabilidad las genera la comprobación de la ignorancia del supuesto sabio, sobre todo, cuando este mismo es incapaz de darse cuenta de la falsedad de su discurso. En ese momento no le queda otra posibilidad al filósofo que portarse irónico, colérico o hasta condescendiente con quien es incapaz de aceptar las consecuencias de la argumentación. Pero estos estados no eliminan la angustia

motora del filósofo, solamente la disfrazan a los ojos de la gente, en el interior del filósofo se incrementa al comprobar que al final del diálogo se ha quedado peor que al inicio.

Soc.— ¿Qué haces, amigo? Te alejas derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pío y lo que no lo es, me libraría de la acusación de Meleto demostrándole que, instruido por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor (Eutifrón 16 a).

La filosofía es un acto *contra natura*. Sólo al filósofo le ocurre encontrar como impulso de su actividad a la angustia, peor aún, sólo a él le sucede no poder salir de ese estado, permanecer inmerso dentro del sentimiento angustiante, actualizarlo de manera constante. Todos los diálogos son actualizaciones de la fórmula filosófica: *se busca por la angustia de no saber, se asiste a la destrucción del supuesto saber y se retorna en grado mayor al estado inicial*. La imagen del sediento en el desierto es ilustrativa de la actividad filosófica. Se tiene sed, se busca encontrar el agua para mitigarla, no se puede quedar inactivo, su impulso de vida lo lleva necesariamente; se encuentra con espejismos, éstos se desvanecen al momento que intenta tomarlos; termina más sediento. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre ambos. El sediento llega a ese estado por accidente, el filósofo por convicción. En ese sentido tiene razón quien dice que la filosofía es una tarea de necios: *una necedad*. Sólo a un necio se le ocurre cometer tanta violencia contra sí mismo. Por principio de cuentas abrirse una llaga: la conciencia de la ignorancia; posteriormente, estar abriéndose esa llaga de manera continua, al grado tal que se convierte en su actividad diaria. En esto nada tienen que ver los interlocutores. Ellos después del diálogo continúan su vida como la desarrollaban anteriormente; satisfechos con lo que tienen por verdad. El filósofo no. No puede llegar a ningún estado de satisfacción, si llega deja de serlo. Para llegar a ser filósofo y continuar siéndolo se tiene que perma-

necer necesariamente en la angustia. El amante de la sabiduría es quien no la posee, Platón lo describe bellamente en el *Banquete*. Hijo de la carencia y de la abundancia, el filósofo, se encuentra en un estado intermedio entre ambos. No quiere o, mejor dicho, no puede regresar a la primera, tiende siempre a llegar a la segunda, desafortunadamente no lo logra. Su destino está enmarcado en estos dos horizontes; su tarea trata de recorrer el camino que lo separa de la abundancia. No llega a poseerla pero no por ello deja de caminar.

La filosofía es laberíntica. A pesar de estar siempre impulsado a caminar se topa con la conclusión de ser este camino laberíntico. En todo intento de encontrar la luz del horizonte encuentra solamente la pared. Cualquier pared del laberinto. Cuantas veces camine encontrará siempre la pared. No obstante, no puede renunciar a caminar en el laberinto. El diálogo *Parménides* es la representación propia de la filosofía como laberinto. Ahí el filósofo se encierra en su propio laberinto. Pero al igual que se puede observar este rasgo en el *Parménides* se debe observar en toda la obra filosófica de Platón. El despliegue no es otra cosa que el intento de encontrar una salida al laberinto mayor.

Permanecer en este laberinto y tener fortaleza de continuar buscando un posible camino de salida sólo es posible por el hecho de haber asumido la angustia de la ignorancia, como motor de la actividad filosófica. La ignorancia produce la angustia, y ésta motiva el trabajo del filósofo. Es una carga pesada, pero en Platón es inevitable. Sin el reconocimiento de la ignorancia por parte del filósofo no habría angustia. Sin angustia no hay necesidad de búsqueda; sin el ejercicio de la búsqueda no se perfilarían esas herramientas que hemos señalado como el diálogo, el bien mirar y la pregunta. Por ende, no se podría desarrollar la filosofía de Platón.

Estos rasgos atraviesan toda la filosofía platónica. Bajo estos rasgos queremos realizar un seguimiento de los pasos de Platón, no sin dejar de reconocer que quizá resulte poco atinado, tal como les sucede a los infantes cuando intentan seguir los pasos de los adultos.

1.4 Ejemplo I

En el diálogo titulado *Eutifrón* realizaremos un seguimiento de los aspectos señalados con anterioridad.

El desarrollo del diálogo está enmarcado en el Pórtico del Rey. En él toman parte solamente Sócrates y Eutifrón —de quien de acuerdo al desarrollo del diálogo se deduce pasaba por ser un sabio en el asunto tratado—. No obstante, en las diversas argumentaciones, como se verá más adelante, se encuentran implícitas muchas concepciones más. El tema tratado es la piedad. Ambos dialogantes han concurrido al mismo lugar por la misma razón. La diferencia radica en que mientras el uno es acusado, el otro es acusador. Sócrates acude al lugar por la acusación realizada contra él por Meleto. Eutifrón acusando a su padre de homicidio. En esta diferenciación —de acusado y acusador— se perfila ya uno de los rasgos propios del filósofo. El que acusa, Eutifrón, tiene la certidumbre de saber por qué acusa. El acusado acude interrogándose del porqué de la acusación.

El rasgo de *sabiduría* por parte del acusador se resalta de manera clara cuando se dirige, tanto a Meleto como a Eutifrón. Respecto a Meleto dice: *Es probable que sea algún sabio que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a los de su edad* (Eutifrón 2 c-d). Y respecto a la sabiduría de Eutifrón, Sócrates afirma:

—¡Por Heracles! De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría.

—Ciertamente avanzado, por Zeus, Sócrates. (Eutifrón 4 b).

En ambos casos Sócrates se dirige a su interlocutor con ironía. ¿Quién de los dos realmente es sabio en las cuestiones de la piedad e impiedad? El desarrollo

del diálogo nos permitirá únicamente desenmascarar la supuesta sabiduría de uno, Eutifrón. El otro fue desenmascarado en la *Apología*.

Una vez que Eutifrón manifiesta seguridad sobre el conocimiento de los asuntos de la piedad, Sócrates decide hacerse discípulo suyo para, con el conocimiento que le transmita, poder enfrentar la acusación de Meleto. La búsqueda del conocimiento por parte del filósofo no tiene objeción alguna en la relación que se puede generar entre los dialogantes. En este caso Sócrates acepta una relación de discípulo-maestro. Existen otras en los diferentes diálogos. Sócrates al ignorar el conocimiento de lo pío y de lo impío se acerca a Eutifrón —quien supuestamente si lo posee— para tratar de aprenderlo:

—*Por conocer yo, mi buen amigo, esto que dices, deseo ser discípulo tuyo* (Eutifrón 5 c-d).

Eutifrón acepta ser maestro de Sócrates en los asuntos de la piedad. En ese momento se cumple otro de los requisitos fundamentales para el desarrollo del diálogo: *la disposición*. Ambos, tanto el discípulo como el maestro, tienen disposición. El primero a aprender del segundo, mientras este último a enseñar al primero. Se crea así el medio para el desarrollo del diálogo.

Cuando ambos han manifestado disposición respecto a la transmisión del conocimiento de lo pío e impío, Sócrates con la actitud propia del filósofo lanza la pregunta: *¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto?* (Eutifrón 5 c-d). La pregunta es la puerta de entrada para el desarrollo de la búsqueda. La filosofía como diálogo da inicio a partir de ese momento. En ella además de la pregunta intervendrán, sin duda alguna, el bien mirar y el análisis de la enunciación. Atrás quedan las alusiones irónicas, la soberbia de los dialogantes y las descripciones sobre el carácter o el físico de los personajes. A partir de ese momento los dialogantes deberán centrar su atención especí-

ficamente en lo mentado a través del discurso —si el dialogante en turno de Sócrates no tiene precaución de hacerlo, éste se lo hará pagar caro.

Eutifrón responde a la pregunta de Sócrates de la siguiente forma:

—Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera; no acusarle es impío (Eutifrón 5 e).

Antes de continuar con el seguimiento del análisis realizado por Sócrates sobre la respuesta es conveniente conocer la fundamentación de dicha postura.

Eutifrón obtiene la certeza de que el acto realizado por él —acusar a su padre de homicidio y por tanto de impiedad— es pío gracias al conocimiento de la tradición que narra que Zeus, para poder implantar la justicia en el mundo, tuvo que encadenar a su padre. La explicación colocada ahí por Platón, para fundamentar la actitud de Eutifrón, nos muestra claramente que éste es sólo un pretexto para emprender una revisión profunda a lo considerado verdadero, por el común de la gente, en la tradición poética-religiosa de Grecia. En realidad Platón —al menos en esta parte— se propone dialogar con los poetas que han fundado esta forma de concebir la piedad. Eutifrón es quien gracias al conocimiento de la tradición basa su actuación, sin reparar en si es o no correcta. La tradición a la que apela Eutifrón es ciertamente muy antigua y tiene gran importancia para la gente, en virtud de ser una parte constitutiva de su visión religiosa. Por eso, cuando Platón dialoga con esta tradición está, sin lugar a dudas, criticando una parte medular del ser griego.

Por si acaso no quedara clara la separación del filósofo, con relación a esta visión religiosa, Sócrates le dice a su interlocutor que él no cree en esta versión del panteón griego.

Hecha la aclaración volvamos a la definición, dada por Eutifrón, de lo pío y lo impío. Como bien la hace observar Sócrates a Eutifrón, éste ha entendido mal la pregunta. Sócrates preguntó *¿qué es?*, Eutifrón —equivocadamente— contestó que lo realizado por él era lo pío. Mientras uno pregunta por la esencia de lo pío, el otro responde con un ejemplo —desde su conocimiento— de actuación pía. Lógicamente, la respuesta no responde a la pregunta. La pregunta está encaminada a distinguir aquello que hace que lo pío sea eso y no otra cosa, independientemente del acto en el cual sea ejecutado. La pregunta es esencial. Lo que Eutifrón no comprende es que su acción para ser calificada como pía o impía requiere de un carácter propio de lo pío anterior a la acción. La acción se adjudica el carácter de pía o impía en razón de la esencia propia de lo pío o impío y no lo pío o impío adquiere un carácter propio cuando es ejecutada la acción. Si se acepta la manera de razonar de Eutifrón no habría criterio para determinar cuándo una acción es pía o impía debido a que se carecería de prototipo. Solamente en la actualización adquiriría vigencia lo pío, pero, como toda actualización es diferente, lo pío siempre sería diferente consigo mismo y no existiría criterio para determinar cuando en realidad lo es o no. Ahora bien, es prudente observar lo siguiente: el hecho de que el razonamiento apunte hacia la necesidad de la existencia anterior de lo pío en sí mismo, para después poder determinar una acción como pía o impía, no implica que esta existencia en sí misma sea ya reconocida como tal.

Una vez realizada la aclaración por parte de Sócrates del malentendido de Eutifrón lo invita nuevamente a definir lo pío y lo impío, la segunda definición dada por Eutifrón reza así: *Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío* (Eutifrón 7 a). Nuevamente se acude a una tradición de mucho arraigo en Grecia. No se debe olvidar que Homero, Hesíodo, Sófocles entre otros han recomendado siempre esto: *no desagradar a los dioses ni con palabras ni con actos*. Incluso muchos de los motivos de las obras literarias de

estos autores se enraízan en la desobediencia a los dioses, acarreado con ello infinidad de sufrimientos, desgracias y tragedias.

De la segunda definición dada por Eutifrón Platón recalca *dos momentos importantes del actuar filosófico; el primero la suspensión del saber* —en este caso del interlocutor de Sócrates— y el otro, *la necesidad de realizar un análisis serio del discurso*.

—Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que contestaras.
Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices (Eutifrón 7 a).

En el momento en que se enuncia la frase —resaltada por nosotros— *Si realmente es verdad, no lo sé aún*, se introduce una especie de vacío respecto al saber de Eutifrón. El hecho de que se auto adjudique gran sabiduría en los asuntos de la piedad e impiedad y diga una definición de ellas, no representa para el filósofo algo verdadero. La verdad, si es que lo es, se manifestará después del análisis conjunto de los dialogantes del discurso emitido por Eutifrón. Por esta razón Sócrates le invita:

—¡Ea! Examinemos lo que decimos (Eutifrón 7 a).

Hasta esta parte del diálogo Platón nos ha mostrado varias de las características fundamentales de la actividad filosófica: *la pregunta, la ignorancia del filósofo, la suspensión del saber del interlocutor y la necesidad de analizar el discurso* son perfiladas con toda claridad para evitar equívocos.

El filósofo como ser carente de conocimiento de las diversas ciencias y creencias imperantes en la *polis*, anda siempre buscando la manera de superarlo, de llegar a la sabiduría. En este diálogo el caso es todavía más dramático, por tener como motivo una búsqueda de algo que permita a Sócrates salvarse de la acusación de impiedad. Conociendo el resultado del proceso seguido

en contra del Sócrates real, Platón no ignora los efectos que causará la lectura del diálogo en cualquier ciudadano griego. Sin embargo, esto no lo inhibe para llevar a cabo esta crítica a la tradición religiosa. Cuando, por cuestiones de sobrevivencia, cualquiera aceptaría aquello capaz de salvarlo de la condena a muerte, sin objeción alguna, el filósofo no cambia su manera de ser. Aun aquello que podría salvarlo de la condena —según Eutifrón— es sometido a riguroso análisis, de donde, en vez de terminar siendo la solución al problema, termina siendo sólo una ilusión. De ahí deducimos que la filosofía es una actitud de vida y no un entretenimiento o una profesión. Actitud de vida que lleva incluso a la muerte —por contradictorio que parezca—. La filosofía está por encima de la propia vida como posteriormente lo desarrollará largamente Platón en otros diálogos.

Tan propio del filósofo es el impulso que lo lleva a someter a crítica cualquier tipo de discurso considerado verdadero por el común de la gente, que no se detiene ante el discurso religioso, en donde para cualquier ciudadano griego era conocida su peligrosidad.

Retomemos la segunda definición dada por Eutifrón y pongamos en práctica el análisis del discurso. Eutifrón responde ahora con otra tradición muy respetada por la gente de Grecia. Platón para desacreditarla recurre a esa misma tradición. Es decir, no tiene necesidad de un esfuerzo considerable ya que sólo con realizar un seguimiento serio de esa tradición se encuentran sus propias contradicciones en sí misma.

De acuerdo a la definición, Sócrates extrae las siguientes consecuencias: *El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío* (Eutifrón⁷ a). Lo pío y lo impío son las cosas más opuestas. En este sentido, las deducciones permiten suponer que existe algún criterio mediante el cual los dioses distinguen claramente entre lo uno y lo otro. Si realmente fuera así no existiría problema alguno para determinar cuándo un acto es pío o impío. Pero sucede

que no es así. La misma tradición religiosa-poética señala como prioridad del hombre el hacerse agradable a los dioses, y tiene en sus desarrollos pasajes en donde éstos entran en disputa con relación a algún acto humano y no están de acuerdo sobre la piedad o impiedad del mismo, desatándose terribles batallas entre dioses por ese motivo.

Eutifrón reconoce la existencia de esos momentos en la tradición poética-religiosa de Grecia y, por tanto, también admite que en ellos se forman bandos o partidos, en donde algunos dioses están a favor de la piedad del acto humano mientras otros están en contra de la misma. Para superar la inconveniente de división entre los dioses, Sócrates le pide que le indique a qué pueden recurrir para realizar una valoración sobre el acto y de esa manera queden todos convencidos. Tratando de dejarle claro a lo que se refiere le da ejemplos de asuntos en dónde es posible recurrir a algo que supere la controversia: sobre lo mayor o menor, a la medición; sobre el peso a pesararlo, sobre los números al cálculo, etc. Eutifrón reconoce que no hay a qué recurrir cuando se trata de los asuntos de la piedad e impiedad.

Una vez aceptado que entre los dioses se forman bandos para tratar de hacer valer sus puntos de vista con relación a la piedad o impiedad de un acto humano, Sócrates extrae otra consecuencia más. De acuerdo a la segunda definición dada por Eutifrón, Sócrates le había hecho observar lo siguiente: el acto y el hombre agradable para los dioses es pío, mientras que el acto y el hombre odioso para los dioses es impío. Ahora bien, si esto es así, el resultado de la segunda definición no es lo requerido por Sócrates —la definición de lo pío y lo impío— sino algo diferente. En virtud de que un mismo acto humano puede generar en los dioses agrado o desagrado, lo definido por Eutifrón, no es ni lo pío, ni lo impío, sino una especie intermedia del acto capaz de ser al mismo tiempo pío e impío. El resultado de este razonamiento nos muestra un tipo de acto intermedio que es agradable a unos pero desagradable a otros. Mas, como bien le recuerda Sócrates a Eutifrón: *Luego no respondiste a lo que yo*

te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no te preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también odioso para los dioses (Eutifrón 8 a).

Al llevar hasta sus últimas consecuencias la segunda definición y encontrarse que es otra cosa lo que define, Sócrates le incita para buscar algo en lo cual los dioses no tengan discrepancia alguna respecto a lo pío. Eutifrón aventura lo siguiente: *Creo yo, Sócrates, que sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente (Eutifrón 8 b).* La nueva proposición de Eutifrón es, ciertamente, paradójica, no deja de causar sorpresa. Pero más que una cuestión absurda, representa la respuesta desesperada de alguien que ya no encuentra salida al asedio sometido por Sócrates. Éste, primero le hace observar que lo más común en los tribunales, cuando alguien comete injusticia, no es, como dice, discutir para que no pague su culpa el infractor, sino, más bien, para que pague su culpa. Más aún, ni tan siquiera reparan en esto, muchas veces les preocupa más determinar quién comete injusticia, qué hace y cuándo. Ya determinadas las respuestas a las interrogantes anteriores, se procede a imponer un castigo al injusto. Por ello lo importante no está en discutir si ha de pagar o no quien haya cometido un acto injusto sino en determinar quién, qué y cuándo cometió el acto injusto; el castigo vendrá por consecuencia. De esta manera Sócrates dice: *Pues sin duda, amigo, ningún dios ni hombre se atreve a decir que no hay que castigar al que comete injusticia (Eutifrón 8 e).* Completado el análisis lo más aceptable para los dos es todo lo contrario de la proposición de Eutifrón.

Para continuar con el diálogo Sócrates pide a su interlocutor que le muestre una señal de que todos los dioses consideran impía la acción realizada por su padre y que es causa de la acusación presentada por él.

Cuando éste intenta dar la señal, Sócrates realiza una observación de suma importancia. Si bien está dispuesto a escuchar el discurso de Eutifrón sobre esta señal de unanimidad, referente a considerar impía la acción de su padre,

esto no implica que con ello quede clarificado qué es lo pío y lo impío. En razón de lo analizado anteriormente, en donde se llegó a la conclusión de que algunos actos suelen ser agradables a los dioses y odiosos para ellos mismos, si Eutifrón da la señal exigida por Sócrates y muestra que la acción realizada por su padre es odiosa para todos los dioses con ello no demuestra otra cosa que ese acto puede ser odioso, en esta ocasión, a todos los dioses, pero no le quita la posibilidad de en otro momento ser agradable a ellos mismos. Peor resulta, todavía, si se recuerda que el hecho de ser un acto humano agradable o desagradable a los dioses no nos da ninguna luz para poder comprender lo pío o impío en sí mismos. De que el acto realizado por su padre sea *odioso* para los dioses no se puede inferir que sea pío o impío, debido a que, como ya se ha mostrado, lo odioso para los dioses puede ser agradable a ellos, entonces cuando se dé la señal de que el acto es odioso a los dioses se estará mostrando solamente de que es uno de esos actos capaces de ser agradables así como desagradables a los dioses mas no que eso sea lo pío o lo impío.

Sócrates plantea otra exigencia, para poder avanzar en el diálogo es necesario delimitar lo que es pío y lo que es impío. De lo contrario se seguirá definiendo otro tipo de actos pero nunca lo pío y lo impío.

Eutifrón responde a esta exigencia de la siguiente manera: *En cuanto a mí, afirmarí que es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío* (Eutifrón 9 e).

Por si hiciera falta, el filósofo vuelve a plantear algunas de las características medulares de su actividad.

—¿No es cierto que debemos examinar, Eutifrón, si, a su vez, esto está bien dicho, o bien debemos dejarlo? De este modo aceptamos, tanto en nosotros como en los otros, el que, si simplemente uno dice que algo es así, admitamos que es así.
¿Acaso debemos examinar qué dice el que así habla?

—*Debemos examinarlo; sin embargo, yo creo que lo que hemos dicho ahora está bien.*

—*Pronto, amigo, lo vamos a saber mejor (Eutifrón 9 e-10 a).*

La necesidad de analizar el discurso es constante en la actividad filosófica. En este diálogo, Platón lo vuelve a recalcar una vez transcurrida gran parte, para que no por cansancio, pereza o conformismo se deje de lado. Lo que ha permitido llegar hasta estas instancias es precisamente la puesta en práctica del análisis del discurso. Si no se hubiera efectuado, el mismo diálogo no tendría posibilidad de ser, al conformarnos únicamente con la definición dada por alguien considerado sabio en el asunto en cuestión, definición no objetada de ninguna manera. Para cualquiera otra gente una definición dada por alguien considerado sabio en el arte o ciencia en cuestión bastaría; para el filósofo, ni aun cuando esta definición lo pudiera salvar, en los tribunales, de la acusación de impiedad que se le imputa, deja de analizarla, reflexionarla y desacreditarla.

El punto de inicio de análisis sobre esta definición emitida por Eutifrón, Sócrates lo plantea así: *¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses (Eutifrón 10 a).*

Ante la insistencia de Eutifrón de definir a lo pío por relación de agrado por parte de los dioses, Sócrates cree necesario analizar detenidamente este razonamiento. Procede de la siguiente forma: primeramente establece una diferenciación entre lo querido y el que quiere. Por eso le pregunta: *¿Lo que es amado no es una cosa, y otra cosa distinta de ésta lo que ama? (Eutifrón 10 a).* Así se muestran como independientes lo pío y los dioses. Uno y otro aparecen en esta parte del razonamiento con existencia propia, ninguno depende del otro para existir.

Ya que Eutifrón acepta la diferenciación planteada por Sócrates, éste se encamina a realizar otra más. Ahora el enfoque de análisis está dirigido hacia el verbo que permite establecer la relación entre lo pío y los dioses: *amar* —mismo que en ocasiones aparece como querer o agradar—. Lo primero en clarificar es la distinción existente entre amar-amado, querer-querido, agradar-

agradable. En este caso la segunda forma de los verbos señalados sólo es posible por el sufrimiento de la pasión del amor por algún objeto. La explicación tiene la finalidad de resaltar la dependencia de la segunda forma respecto a la primera. Ejemplifiquemos, un objeto para volverse amado requiere que alguien lo ame. Si un hombre ama a una mujer, ésta se vuelve su amada. No puede ser de forma inversa; no se le da a la mujer primero ser amada y luego que el hombre la ame. De igual manera sucede con cualquier otro verbo que esté en la segunda forma, depende necesariamente de la primera.

Para concluir con la refutación de la tesis Sócrates retoma los dos razonamientos anteriores. Pregunta:

—*¿Qué decimos, pues, sobre lo pío, Eutifrón? ¿No es amado por los dioses, según tus palabras?*

—*Sí.*

—*¿Acaso, porque es pío, o por otra causa?*

—*No, por ésta.*

—*Luego porque es pío se lo ama, pero no porque se lo ama es, por eso, pío.*

—*Así parece (Eutifrón 10 d).*

Lo pío resulta algo independiente, que sufre la pasión del amor de los dioses. El carácter de pío lo tiene, sin embargo, antes o sobre el amor de los dioses. Por ese carácter lo aman los dioses. Se excluye la posibilidad de que algo se vuelva pío por el amor que le puedan tener los dioses.

En razón de esta última exclusión se completa el argumento para contradecir la tesis de Eutifrón. El carácter de amado en algo lo adquiere porque sufre la pasión de alguien. El adquirir implica una dependencia de quien se lo hace adquirir. Es el caso de lo agradable a los dioses que depende del amor que le pudieran tener éstos. Si los dioses no le tuvieran amor no podría hacerse agrada-

ble. Bien, si lo pío, para ser pío, no depende en nada de los dioses y lo agradable a los dioses depende exclusivamente del amor que le puedan tener, ambas cosas se presentan diferentes: *Por tanto, lo agradable a los dioses no es lo pío, Eutifrón, ni tampoco lo pío es agradable a los dioses, como tú dices, sino que son cosas diferentes la una de la otra* (Eutifrón 10 d).

Sócrates completa su razonamiento, para clarificar mejor la refutación a Eutifrón.

—*Con que serían lo mismo, querido Eutifrón, lo agradable a los dioses y lo pío, si lo pío fuera amado por ser pío y lo agradable a los dioses fuera amado por ser agradable a los dioses, pero, si lo agradable a los dioses fuera agradable a los dioses por ser amado por los dioses, también lo pío sería pío por ser amado. Tú ves que la realidad es que están en posición opuesta porque son completamente distintos unos de otros. Lo uno es amado por que se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado* (Eutifrón 10 e-11 a).

La larga búsqueda realizada por los interlocutores, sin encontrar nada, los arrastra hacia una especie de vértigo, en donde nada de lo dicho logra consistencia suficiente para superarlo. *No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos* (Eutifrón 11 b).

Se muestra en este pasaje claramente la actividad del filósofo. Él no hace sino analizar el discurso, mirando de la mejor manera sus componentes y reflexionando sobre lo que dice. Si tras examen no permanece aquello que se tenía por verdad, no es culpa del filósofo sino de quien ha creído en ello como si realmente fuera verdad. El filósofo lo único que hace es escudriñar lo dicho por el sabio, encontrar sus contradicciones y en ese sentido negar sus pretensiones.

Al percibir Sócrates la turbación de Eutifrón, en tono irónico invierte la relación de aprendizaje aceptada al principio del diálogo, Eutifrón maestro-

Sócrates discípulo: *Como me parece que tú estás desdeñoso, me voy a esforzar en mostrarte cómo puedes instruirme acerca de lo pío* (Eutifrón 11 e). Es importante señalar la diferencia entre la relación Eutifrón maestro-Sócrates discípulo. Mientras en la primera, el maestro intentaba transmitir el conocimiento que supuestamente poseía acerca de los asuntos de lo pío e impío y el discípulo aprender ese conocimiento, aun cuando lo haga con la actitud del filósofo, en la segunda, el maestro no tiene conocimiento alguno sobre los asuntos de lo pío e impío, lo que se propone enseñar es la forma en que realiza su búsqueda del conocimiento; analizando detenidamente el razonamiento y mirando bien las proposiciones. Sócrates, para continuar con la búsqueda, mienta una proposición que antes de ser considerada verdadera deberá ser analizada, reflexionada y mirada con el mayor detenimiento posible para evitar que se deslice el error en ella. Si después del examen dicha proposición resulta errónea, el filósofo no verá disminuido su valor de buscador de la verdad, por el simple hecho de no poseer sabiduría alguna.

La proposición de Sócrates dice así:

—*Examina si no te parece a ti necesario que lo pío sea justo.*

—*Sí me lo parece* (Eutifrón 11 e).

En estos breves renglones Platón hace palpable la diferencia existente entre el filósofo y el sabio o la gente del sentido común en la búsqueda de la verdad. Mientras el filósofo es siempre ese ser insatisfecho, insidioso e interrogante sobre lo dicho por el sabio, a grado tal de no dejar pasar nada de lo dicho si no ha sido sometido a análisis, el supuestamente sabio o la gente del sentido común da, sin mayor exigencia, por verdadera la primera aseveración que escucha, seducido simplemente por la creencia en la sabiduría de quien habla.

Sócrates, sin embargo, no puede darse por satisfecho porque su interlocutor no plantee objeción alguna a su proposición. Si así sucediese, más que

engañar a su interlocutor se engañaría a sí mismo. Además como ahora asume la responsabilidad de instruir a su instructor lo obliga a ejercitarse en el camino de la búsqueda.

—*¿Acaso todo lo justo es pío o bien todo lo pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte de ello es pío y la otra parte no?* (Eutifrón 12 a).

Con esta pregunta incita a su interlocutor a analizar lo dicho. No obstante, a pesar del camino ya recorrido por ambos interlocutores en el diálogo, la inversión de los papeles torna por sorpresa a Eutifrón, quien, no sin pudor, reconoce:

—*No sigo, Sócrates, tus razonamientos* (Eutifrón 12 a).

Al constatar la incapacidad de Eutifrón de seguir el razonamiento propuesto, debido a que se recurre únicamente a la pura abstracción sin ejemplificarlo, Sócrates retoma otra tradición poética para hacerlo comprensible:

—*Pero, hombre afortunado, esfuérzate. No es nada difícil de comprender lo que digo. Pues digo lo contrario de lo que dijo el poeta en sus versos:*

De Zeus el que hizo y engendró todo esto no te atreves a hablar; pues donde está el temor, allí está también el respeto.”

Yo no estoy de acuerdo con el poeta. ¿Te digo en qué? (Eutifrón 12 a-b).

Por si acaso quedara alguna duda de la crítica dirigida a la tradición poética-religiosa de Grecia, en los momentos anteriores, Platón toma otra variante de esta tradición y la somete a análisis, el pretexto es hacer entendible lo dicho de manera abstracta, sin embargo, no se deja de percibir la verdadera intención del autor: criticar la tradición religiosa griega.

El proceso de refutación del poeta lo realiza recurriendo a ejemplos de la vida cotidiana. Dice que no le parece veraz la frase: *pues donde está el temor, allí está*

también el respeto. Aludiendo a lo considerado como males, entre otras cita a la pobreza y las enfermedades, donde es patente el temor sentido por toda persona al momento de padecerlas o enfrentarlas, no encuentra manifestación alguna de respeto hacia ellas por quien las padece. Por eso le parece más adecuado decir:

—*Luego no es adecuado decir: «pues donde está el temor, allí está también el respeto», sino donde está el respeto, allí también el temor. En efecto, donde está el temor no todo es respeto, pues cubre más campo, creo, el temor que el respeto, porque el respeto es una parte del temor, como el impar es una parte del número, de modo que no donde hay número, hay también impar, sino que donde hay impar, hay también número. ¿Me sigues ahora? (Eutifrón 12 c).*

A través de la ejemplificación realizada el discurso se vuelve claro, se hace entendible. No porque haya sido oscura o poco clara la forma de enunciar de Sócrates, sino, más bien, por la falta de capacidad y práctica de Eutifrón en el razonamiento abstracto. El filósofo tiende cada vez más a alejarse de lo concreto, en la medida de no ser un buen parámetro para determinar lo que *es*, tiende hacia un razonamiento menos dependiente de las cosas concretas. Eutifrón, como no es filósofo, tiene serias dificultades para seguir los razonamientos de Sócrates. El ejemplo cumple la misión que se le encomienda; hacer entendible el razonamiento a Eutifrón.

Lo pío, después del ejemplo, se muestra como una parte de lo justo. El siguiente paso es determinar qué parte es. Incita a su interlocutor a pensar y dar respuesta a su pregunta. Responde:

—*Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo (Eutifrón 12 e).*

Lo primero en presentarse como problemático en su comprensión para Sócrates es el concepto cuidar. Es necesario aclararlo. Dice a Eutifrón lo que entiende por cuidar.

—*En efecto, usamos, por ejemplo, esta palabra cuando decimos: no todo el mundo sabe cuidar a los caballos, excepto el caballista. ¿Es así?*

—*Ciertamente* (Eutifrón 13 a).

Ejemplificando con otras artes, le hace entender lo que entiende por cuidar:

—*¿Luego toda clase de cuidado cumple el mismo fin? Más o menos, es para bien y utilidad de lo que se cuida, según ves que los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran. ¿No te parece así?*

—*A mí, sí* (Eutifrón 13 b).

Explicada la concepción de Sócrates del concepto cuidar en forma clara y aplicando ésta a lo dicho por Eutifrón de lo pío, resulta que el cuidado de los dioses realizado por los hombres tendría que hacer mejor a los dioses. A Sócrates no le parece correcto decir eso, ni mucho menos piensa que a Eutifrón sí, por ello pregunta:

—*¿Acaso también la piedad, que es cuidado de los dioses, es de utilidad para los dioses y los hace mejores? ¿Aceptarías tú que, cuando realizas algún acto pío, haces mejor a algún dios?*

—*De ningún modo, por Zeus* (Eutifrón 13 e).

Cuando se traslada la concepción de Sócrates respecto al concepto cuidar utilizado por Eutifrón las consecuencias son absurdas, ambos ven la necesidad de aclarar lo que Eutifrón entiende por cuidar. Enuncia entonces una nueva proposición para explicarlo:

—El que realizan los esclavos con sus dueños, Sócrates.

—*Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio a los dioses* (Eutifrón 13 d).

Retomando ejemplos de artes existentes en la ciudad hace aceptar a Eutifrón que en la nueva definición propuesta, como otorgar algo a la gente para que ésta tenga el poder de producir otra cosa.

—*¿Puedes decirme entonces: el servicio a los médicos es un servicio para la realización de qué obra? ¿No crees que la obra de la salud?*

—*Ciertamente* (Eutifrón 13 d).

Al ser de esta manera el servicio prestado por los hombres a los dioses, Sócrates pregunta:

—*¿Cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?* (Eutifrón 13 e).

La insistencia de Sócrates obliga a Eutifrón a enunciar esta respuesta:

—*Sin embargo, te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo* (Eutifrón 14 b).

Inmediatamente hace la observación sobre la desviación realizada a la definición y el argumento derivado de ella. Eutifrón, en lugar de mostrar o decir la obra producida por los dioses a través o por medio del servicio de los hombres, da una definición que si bien sostiene algo de la definición anterior, introduce cambios no de menor importancia. Para recalcar que los cambios introducidos son obra de Eutifrón y no de Sócrates le dice:

—*Pero, ahora —pues es preciso que el amante siga al amado adonde aquél lo lleve—, ¿qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar?*

—*Ciertamente* (Eutifrón 14 c).

Los cambios introducidos por Eutifrón a la definición exigen al filósofo revisarlos. Por ello a pesar de alargar más la búsqueda, no es motivo de aceptación fácil. Y como bien le dice: *pues es preciso que el amante siga al amado adonde aquél lo lleve*. El amante ha de seguir al amado por los caminos que le indique, sin dejar por ello de sostener su esencia: la de filósofo.

Veamos los resultados de la revisión. Primeramente se establece que el término sacrificar utilizado en la definición tiene el sentido de ofrecer dones a los dioses y el de orar hacer peticiones a los mismos. De donde, concretando la definición, se obtiene:

—*Luego, según este razonamiento, la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses.*

—*Has comprendido muy bien, Sócrates, lo que he dicho* (Eutifrón 14 d).

Aunando lo obtenido en el análisis a la anterior tesis y lo dicho en esta última, Sócrates pregunta:

—*Explícame cuál es este servicio a los dioses, ¿afirmas que es hacerles peticiones y ofrecerles presentes?*

—*Sí lo afirmo* (Eutifrón 14 d).

El seguimiento de las consecuencias de las definiciones ha conducido a concebir a la piedad como la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses. En seguida Sócrates dirige la mirada hacia lo *adecuado* de estas dos acciones implicadas en la piedad. Realizar una petición adecuadamente significa pedir pre-

cisamente aquello que necesita de ellos, quien la realiza, e inversamente dar u ofrecer adecuadamente significa dar precisamente aquello que los dioses necesitan de los hombres. En términos más precisos Sócrates observa:

—*Luego la piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros, Eutifrón.*

—*Arte comercial, si te gusta llamarlo así.*

—*No hay nada agradable para mí, si no es verdad (Eutifrón 14 e).*

Por si acaso se hubiese olvidado la esencia de la actividad filosófica en el discurrir de la búsqueda, Sócrates la vuelve a poner en claro en esta parte del diálogo. Lo que lo impulsa a continuar buscando la verdad es lo mismo que lo trajo hasta aquí. El diálogo es la manifestación de la búsqueda de la verdad.

Aceptada la definición de la piedad como arte comercial, la revisión se dirige ahora hacia los beneficios obtenidos por las partes incluidas en el comercio. Sócrates, adoptando el punto de vista del común de la gente, le hace observar a Eutifrón los beneficios obtenidos por el hombre a través de las peticiones:

—*Lo que ellos dan es evidente para todo el mundo. En efecto, no poseemos bien alguno que no nos lo den ellos (Eutifrón 15 a).*

Lo interesante en determinar es qué es lo recibido por los dioses en el comercio establecido. Eutifrón comprende claramente la dificultad de responder. Tratando de evitar una respuesta en donde se comprometa el carácter propio de dioses dice:

—*¿Qué otra cosa crees que pueden ser, más que muestras de veneración, de homenaje y, como acabamos de decir, deseos de complacerles?*

—*¿Luego lo pío, Eutifrón, es lo que les complace, pero no lo que es útil ni lo que es querido para los dioses?*

—*Yo creo que es precisamente lo más querido de todo.*

—*Luego, según parece, de nuevo lo pío es lo querido para los dioses (Eutifrón 15 b).*

Como puede observarse la nueva búsqueda emprendida por los interlocutores llegó, debido a la incapacidad de Eutifrón para definir lo pío en forma diferente a las definiciones que el diálogo había mostrado como erróneas, a estar nuevamente como en un momento intermedio del diálogo. No se logró avanzar nada. Eutifrón responde con algo ya desacreditado. Sócrates se lo recuerda y lo invita a iniciar la búsqueda de lo que es lo pío y lo impío.

—*Por tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa (Eutifrón 15 d).*

El análisis tan somero de Sócrates sobre su discurso y su propia incapacidad para tratar de continuar la búsqueda de la verdad llevan a Eutifrón a emprender la retirada bajo cualquier pretexto.

—*En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme (Eutifrón 15 e).*

El diálogo concluye en la aporía. Al final los interlocutores únicamente han logrado sacar a la luz su ignorancia.

Sin duda alguna el seguimiento de las minucias del desarrollo del diálogo es mejor realizarlo en él mismo. Son tantas y dan para tanto aprendizaje que lo realizado no es sino un ínfimo intento de comprender el análisis de una cuestión. Si este diálogo da para más de lo aquí realizado, la obra completa de Platón se nos manifiesta como un campo inagotable de posibilidades de aprendizaje. Acertada parece la recomendación de aquél gran pensador que a pregunta expresa de un joven deseoso de aprender filosofía sobre qué le recomendaba, le contestaba: dedicarse a leer a Platón y nunca ir a la universidad.

Pero dejando de lado el inmenso caudal de posibilidades de aprendizaje en la obra de Platón, este seguimiento realizado tiene la intención de sacar a la luz aquello que hace posible lo otro. Se trata de hacer evidentes esos elementos que al ser actualizados durante el desarrollo del diálogo, en forma constante, dan posibilidad a diversos intentos de búsqueda. *Se trata de hacer patente la ejercitación constante de la búsqueda, la ignorancia, el bien mirar, el análisis del discurso, la pregunta, la suspensión del saber y la angustia. Se trata de hacer patente a la filosofía en acción, no por lo que responde sino por lo que implica su ejercitación.*

Todos los elementos anteriormente señalados tienen su momento de expresión y ejercitación en el desarrollo del diálogo. Platón coloca su explicación en puntos clave, sin embargo, muchas veces pasa desapercibida. Se coloca mayor atención a lo que resulta de la búsqueda, tachándola en ocasiones hasta de ociosa por no encontrar nada al final de su estudio, sin entender que eso es precisamente la potencialidad y al mismo tiempo la condena de la filosofía. Ciertamente para cualquier persona no dedicada a la filosofía, la lectura de los diálogos de Platón, —sobre todo los aporéticos—, no deja de ser una pérdida de tiempo. Pero para quien intenta dedicarse a la filosofía, dedicarse en serio, son la puerta inevitable de la iniciación que marca además todo el desarrollo posterior.

Durante toda la obra de Platón se encuentran actualizados constantemente, es el ser del actuar filosófico. Siguiendo la huella de estos rasgos, casi olvidados, intentamos adentrarnos en la metafísica de Platón.

Capítulo 2

Salvando a la filosofía: *República*

Ejercitando de manera constante los rasgos anteriormente descritos Platón lleva a cabo su tarea crítica en contra de todo lo considerado verdadero. De esta crítica no ha escapado ningún discurso aceptado como tal. En *Eutifrón* ha dejado a los griegos en la orfandad respecto a los dioses; los dioses no ayudan al ciudadano griego a determinar ni lo justo, ni lo pío o lo impío. En *Ión* deja sin su pretendida sabiduría a los rapsodas remitiéndolos a una actividad de mediadores, de la que, por cierto, no saben dar explicación alguna. En *Lisis* se retoma un tema capital para el ciudadano griego: la amistad. Lo hace entrar en una serie de análisis que al final le impiden presentarse como algo conocido bajo lo que se pudiese actuar. En *Cármides* el tema tratado es la sensatez: ¿se sabe al final del diálogo qué es? No, nuevamente se queda en el vacío. En *Hippias Menor* Platón enfrenta a dos personajes de manera simultánea, por una parte desmiente y ridiculiza la supuesta omnisciencia sobre los temas homéricos de su interlocutor, por otra, pone al descubierto algunas de las contradicciones existentes en la obra de Homero. En *Hippias Mayor* la discusión sobre lo bello termina sin solución alguna. En *Laques* el valor es analizado por Sócrates y sus interlocutores sin poder, al final, ninguno de ellos dar razón de él. Aunado a eso Platón toca un punto importante sobre la educación de los hijos, asunto en donde tampoco encontramos conocimiento alguno. En *Protágoras* tras la discusión de si la *Areté* es o no enseñable se termina en la incertidumbre, dado que los interlocutores llegan a sostener las tesis al principio contrarias.

En *Gorgias* se ataca de manera directa a uno de los sofistas de mayor renombre en ese momento, lo mismo que a sus discípulos. Si bien es cierto que al final del diálogo Sócrates muestra la ventaja de la vida justa, no representa mayor cosa por no conocer qué es la justicia. En *Eutidemo* se enfrenta a los Erísticos, oponiéndoles la dialéctica, sin por ello profundizar en el asunto de la verdad. En *Crátilo* el tema del lenguaje queda en total incertidumbre, si es convencional o natural no se puede determinar.

En todos estos momentos del despliegue filosófico se ha actualizado el bien mirar, la correcta enunciación, el análisis del discurso, la ignorancia, la pregunta y la angustia. Para adentrarnos en este capítulo pondremos mayor atención a esta última. Trataremos de vislumbrar lo que provoca tanto en los habitantes de la ciudad como en el filósofo; realizamos un análisis interno del propio filósofo y otro de los ciudadanos. ¿Qué reacciones genera? De su esclarecimiento se explica la razón de ser de este capítulo. ¿Por qué hay necesidad de salvar a la filosofía?

Analicemos las reacciones provocadas por la práctica de la filosofía en el filósofo. Proponemos dos vías para poder mostrar los efectos de la actividad filosófica en su practicante: a) el camino de la angustia; b) el camino de la destrucción-construcción.

Recorramos el camino de la angustia. Hemos mostrado con anterioridad cómo la conciencia de la ignorancia, de cualquier verdad, genera la angustia filosófica. La angustia de no saber es el motor de su actividad: buscar la verdad, tratar de superar su carencia. En todos los diálogos llamados aporéticos es patente la manifestación de estos dos elementos: la ignorancia del filósofo de cualquier verdad y la búsqueda que le obliga a emprender. Al no saber qué es la verdad busca en quien dice poseerla. Acude a ellos, pregunta colocando especial interés en analizar su discurso. Terminado el diálogo se da cuenta que realmente no poseían lo que creían poseer. Platón realiza su búsqueda acudiendo de manera gradual con los “*sabios*”. Así se explica el incremento gradual del sentimiento angustiante. Saberse ignorante acerca de la verdad es angustiante,

pero se tiene el aliciente de poder encontrar en otro el conocimiento. Hay esperanza, lo cual mitiga, en cierto grado, la angustia. Cuando se acude a un “*sabio*”, no encontrando conocimiento alguno, la esperanza queda en entredicho, mas se tiene la opción de algún otro. La esperanza desaparece cuando después de acudir con gran número de ellos ninguno muestra conocimiento real sobre la verdad. En ese momento la angustia se vuelve el estado propio del filósofo. Ya no hay hacia donde voltear. La debe soportar por sí mismo.

En este soportar en sí mismo y por sí mismo la angustia es donde se puede explicar la desviación, el cambio de la actitud filosófica, hasta llevarlo a todo lo contrario de lo que anteriormente se había entendido por filosofía. En la redacción de la *República* se percibe cierta incapacidad del filósofo para soportar la angustia generada por su actividad. La filosofía conduce, a quien se dedica a ella, a un estado de angustia tal que se hace insoportable. El filósofo se asfixia. Para poder sobrevivir debe hacer acopio de todas sus fuerzas o, como en el caso de Platón, huir del encierro angustiante. Salir hacia el sentido común, perderse en él buscando olvidar la angustia. Percibimos que este lapso —donde se observa al filósofo carente de valor— representa una caída de su carácter. Es un recurrir al sentido común para mitigar el estado de angustia provocado a partir de su crítica. Se trata de dar remedio a un mal a sabiendas de que este remedio es ilusorio. Es ilusorio precisamente porque el filósofo ha vislumbrado ya la dificultad que implica la fundamentación de la verdad. Cuando se ha desarrollado consistentemente la crítica contra cualquier discurso de verdad, no encontrando nada, el filósofo no puede pasar por alto estas dificultades, planteando sencillamente —con todas las diferencias que implica su forma de concebir la verdad respecto a las otras— una nueva forma de concebir la verdad, dándose por satisfecho. En el momento en que propone un discurso “*verdadero*” se asume sabio. Deja de ser filósofo en el sentido primigenio y aparece un tipo diferente de filósofo, por ende de filosofía.

Preguntémosnos lo siguiente: ¿Pudo Platón soportar el estado de angustia en el cual se encontraba, sin proponer ningún discurso supuestamente verdadero? La respuesta es sí. Platón poseía la suficiente grandeza para hacerlo. De hecho, ese es el sentido que se prolonga en la totalidad de su obra filosófica. Un estado angustiante que a pesar de intentar mitigarlo constantemente no se logra. No olvidemos lo dicho anteriormente, el estado angustiante es destino y condena del filósofo.

¿En qué sentido la redacción de la *República* representa la salvación de la filosofía? Representa su salvación al menos en dos formas: la primera, permite la sobrevivencia del filósofo, de donde se deduce que también de la filosofía. Impide la efectuación de la filosofía para la muerte, ya aparecida en diálogos como *Fedón* y *Menón*. Evita que al no encontrar nada de importancia en este mundo se suicide o trate de encontrar rápidamente la muerte. Si el filósofo muere, la filosofía muere también. La filosofía como tal, no cualquier otra cosa, esa peculiar actividad que pregunta no sólo por la verdad y lo falso sino por aquello que hace que exista o pueda existir lo verdadero y lo falso. Muerto el filósofo, dejaría de existir la filosofía. Existe la posibilidad de en cualquier momento surgir otro filósofo y resurgiese la filosofía, pero en el momento de su muerte la filosofía se vería nuevamente olvidada. La *República* representa la salvación del filósofo, a pesar de que para hacerlo tenga que transformar por un momento su actividad. El filósofo encuentra así algo en este mundo con cierta importancia para ocuparse de ello.

La otra forma es mirando hacia el discípulo. Ciertamente una actividad que encamina, a quien la practica a la muerte, difícilmente encontraría seguidores. Se corre el riesgo de que al ejecutarla cabalmente se ahuyente a todos. Moriría por no encontrar en quien florecer. En este punto Platón nos introduce en un engaño. La muestra como capaz de encontrar la panacea de los problemas del hombre y la sociedad. Quizá bajo este engaño hemos caído mu-

chos incautos. Quizá también por eso muy pocos han sido realmente filósofos. Muchos han intentado ser más que filósofos, sabios.

Recorramos ahora el camino de la destrucción-construcción. Desde esta perspectiva se debe entender al momento señalado al principio de este capítulo como un trabajo de limpia. El filósofo se impone, como primera obligación, limpiar el ámbito de la verdad de aquellos discursos supuestamente verdaderos, pero en realidad falsos. Cuando irrumpe en la escena de la verdad la encuentra plagada de supuestos poseedores. Su trabajo consiste en ir demostrando la falsedad de sus pretensiones al tiempo que desacredita a sus propiciadores. Es una dramatización de la filosofía de los pretendientes de la verdad en donde participan: los pretendientes, la verdad y el filósofo. La verdad como la meta, los pretendientes, quienes dicen poseerla, y el filósofo, especie de héroe que la rescata de las falsedades, para mostrarla, ahora sí verdadera.

Terminado el proceso de destrucción de los sistemas de *verdad* existentes en la polis, dejando limpio el escenario, el filósofo sufre un lapso de pérdida de sentido de su actividad e impulsado por su inexistencia se ve en la posibilidad de crearla. No quiso o no pudo mostrar el escenario de la verdad vacío a los griegos, probablemente persuadido de que lo más peligroso en el mundo es mostrarle al hombre su miseria, su condición de hombre en orfandad. A pesar de que Platón intenta por todos los medios mostrar, a quien lee la *República*, que la verdad es anterior —entiéndase el Bien y las Ideas que reciben de ella su posibilidad de ser— a todo, incluido por supuesto el filósofo, la totalidad de su obra muestra lo contrario. No mucho tiempo después seremos testigos del trabajo de limpieza que realiza el filósofo sobre su construcción. La arquitectura de la *República* muestra el trabajo detallado de elaboración de la verdad. Poco a poco, parte por parte, son colocados los diversos componentes hasta entregarnos una obra con apariencia perfecta. Retomando algunos elementos, desarrollando otros, se logra un amalgamamiento digno de admiración. El escenario de la verdad, limpiado por la actividad crítica del filósofo, se ve de pronto ocupado por una

construcción que es su creación. *Es evidente la existencia de un período, en el despliegue de la filosofía, en el cual el filósofo se asume constructor de la verdad. El filósofo se asume sabio.*

Enfoquemos la mirada hacia las reacciones provocadas por la filosofía en la gente. Es prudente reconocer que mucha gente de ese tiempo no dirigió su atención a las consecuencias de la actividad filosófica. Existen muchos indicios de que se consideró a la filosofía como actividad propia de charlatanes, no digna de mayor atención. Quienes no pudieron dejar desapercibidos los resultados de esta actividad fueron los que en su momento se decían poseedores de la verdad. Es palpable el enorme enojo causado por la desacreditación de su supuesta sabiduría. Platón se dirigió contra los pilares de la sociedad: religión, política, poetas, sofistas, etc. Peor se presenta la situación si recordamos que el filósofo además de derruir los cimientos de la ciudad no presenta —al menos en este primer momento— opción alguna para levantar nuevamente la protección.

La filosofía se presenta como una especie de cáncer atacando directamente los órganos vitales de la ciudad, destruyéndolos. Los afectados por ese cáncer necesariamente se abocaron a la destrucción del mal filosófico. Se dio como prioridad extirpar el cáncer, eliminarlo del cuerpo. Son varias las alusiones insertadas en los diálogos, en donde se recomienda a Sócrates reflexionar sobre su actividad por las consecuencias a las que lleva. Platón estaba ya consciente de los rencores despertados por su actividad en quienes había afectado.

No pudo permanecer ajeno al asedio cometido en su contra por parte de los afectados. Conociendo el resultado del proceso seguido en contra del Sócrates real, se vio obligado a presentar un conocimiento que pudiera mitigar el dolor provocado por la destrucción de *sus verdades*. En la *República* es palpable el reconocimiento de este sometimiento sobre el filósofo. Presentando un conocimiento salva a la filosofía, a sí mismo, y pretende salvar a la comunidad. La filosofía con esa inversión de su carácter se asume como la salvadora de la *polis*. Con esta apariencia ha sobrevivido por mucho tiempo. Este es, sin duda

alguna, su signo más engañoso. En esta transformación se pierde el sentido filosófico propio del filósofo (la angustia) y se adentra en el gusto de la gente, la postulación de programas de salvación de la ciudad.

Tomando en cuenta estas explicaciones propuestas para tratar de hacer comprensible este momento filosófico en Platón, realizamos un seguimiento de la propuesta de la verdad presentada en la *República* atendiendo, principalmente, a las características más importantes.

2.1 Ejemplo II

Para poner en claro los cambios presentados respecto a la concepción de la verdad, así como lo que origina, debemos necesariamente seguir el desarrollo de la *República* tal como se presenta. No entraremos, entonces, en discusiones sobre si se escribió completa, por partes o en diferentes tiempos, con diferentes intenciones, etc. Para nosotros representa un todo al cual hay que estudiar como tal. Siguiendo su estructura, analizamos los principales cambios, en forma comparativa con el primer capítulo, profundizando en sus consecuencias.

2.2 El cambio de posición

El libro primero es todavía un intento de dialogar con un grupo de amigos a la manera de la búsqueda aporética. No representa mayor transformación respecto a la actitud de Platón en la búsqueda de la verdad. El preámbulo, el análisis del discurso, la crítica contra lo establecido como verdadero es desarrollado plenamente. En todo el libro primero, segundo y parte del tercero Sócrates no hace otra cosa sino refutar los diferentes discursos existentes sobre lo justo, considerados como guías del actuar. Sófocles, Temístocles, Píndaro, Simónides, Biante, Pítaco, Periandro, Jerjes, Ismenias, Esquilo, Hesíodo,

Homero, Museo, Orfeo son descartados como posibles fundadores de un conocimiento cierto de la justicia. El filósofo continúa trabajando a su estilo.

Se da, sin embargo, una transformación importante en esta parte de la *República*, no en el filósofo —aun cuando después influya de manera determinante sobre su actividad— sino en sus interlocutores. Esta transformación es palpable en los diálogos sostenidos, dentro de la obra, por Sócrates y sus interlocutores. Ellos representan el cansancio, experimentado por la gente, hacia la actividad filosófica. Cansancio ya percibido por Platón. El grupo de amigos, los discípulos de los sofistas, la juventud y todo aquel interesado en el conocimiento se vio de pronto seducido por la forma de buscar la verdad del filósofo. Ciertamente es divertido ver refutada la supuesta sabiduría de alguien, mirarlo anonadado. Pero cuando se vuelve rutinario, extendiéndose a todo tipo de discurso, desacreditándolos sin proponer nada, la gente reacciona. No está dispuesta a seguirlo tolerando. Antes de iniciar le hacen observar su indisposición para continuar siguiendo la búsqueda como Sócrates acostumbraba.

—¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes de responder (República 337 a).

Esta misma conciencia de la forma de ser del filósofo se expresa en la siguiente cita:

—Veo claro todo —protestó Trasímaco—. Lo hacen para que Sócrates consiga lo habitual que él no responda, sino que, al responder otro, tome la palabra y lo refute (República 337 e).

Conocedores de la forma de realizar su actividad no están dispuestos a tolerarla siempre, sin presentar nada capaz de suplir lo que destruye. Se proponen

invertir la relación. Ya no entran en el proceso del diálogo con el carácter de conocedores. Ahora obligan al filósofo a presentar algo.

—Entonces Glaucón y los demás me pidieron que apelara a todos mis recursos, y que no abandonara la discusión sin indagar previamente qué es la justicia, qué la injusticia y qué hay de cierto acerca de las ventajas de cada una de ambas. Yo dije a continuación lo que opinaba (República 368 c).

Este momento, en el cual el filósofo se asume como conocedor de la verdad, cimienta un cambio de implicaciones profundas para su actividad. Pasar de la ignorancia al conocimiento representa una de las mayores transformaciones de la actividad filosófica. Aquí enraízan muchas de las supuestas sabidurías filosóficas posteriores. Si fue realmente obligado por sus interlocutores, se sintió lo suficientemente capaz para construir la verdad o surgió en él la necesidad de un respiro a la angustia generada por su actividad, es un conocimiento no susceptible de establecerse con precisión. De cualquier manera los cambios efectuados a partir de este giro en la filosofía han marcado de manera profunda su despliegue.

A partir de este momento surge un nuevo tipo de búsqueda, ya no más la que nos llevaba al vacío, a la *aporía*, ahora toma su momento la que nos lleva a la *contemplación*. Sólo después de la contemplación de la verdad el filósofo puede transmitírsela a sus interlocutores. Encontramos al filósofo conocedor de la verdad, no a aquél ignorante que preguntaba siempre, sino al que explica el camino, impone reglas y determina la organización del estado, todo gracias a que ha intuido la verdad. ¿O acaso no continuamos teniendo demasiada fe en la supuesta sabiduría de la filosofía? ¿Cuántos individuos supuestamente dedicados a la filosofía no han intentado encontrar la solución al mundo?

Este cambio es tan importante para el desarrollo de la filosofía que hasta la actualidad nos forma y nos conforma como sujetos buscadores de la verdad,

ya sean filósofos o científicos. Esta metafísica que estudiamos no es algo teórico, existente en un libro como letra muerta, sino unos rasgos desde donde actuamos diariamente. Más que un *órganon* teórico es un *órganon* práctico, tan introyectado en nosotros que pocas veces reparamos en él. Desde Platón hasta la actualidad cuando el filósofo habla a la gente es porque tiene conocimiento.

2.3 *El cambio de dirección de la mirada*

Otra transformación fundamental en el giro filosófico es la de la mirada. Hemos visto, en el primer capítulo cómo, ciertamente, la mirada tiene desde siempre un papel fundamental en la filosofía platónica. Lo interesante es hacer notar la existencia de dos tipos de mirar diferentes, correspondientes cada uno a diverso momento. El primero, como se mostró, es un mirar dirigido a descubrir los engaños, las trampas e incongruencias del discurso. El filósofo gracias a su aguzado mirar desenmascara el error implícito en el discurso supuestamente verdadero. E incluso, incitaba a sus dialogantes en turno a colocar la mayor atención para no dejar ninguna parte del discurso sin escrutarla, sin pasarla por esa mirada —por decirlo así— microscópica que analiza todos sus componentes. Esta mirada se enfrenta con un discurso siempre presente, no alude a ningún otro ser o ente lejano, fuera o diferente al discurso. Es un trabajo de escrutinio sobre el discurso.

La mirada inaugurada o reconfirmada en la República es una mirada que tiene como fin único la intuición de la verdad. El filósofo enfoca su interés en educar y transformar la mirada para que pueda soportar la visión de la luz emanada de la verdad. La verdad es la luz, por cierto, no fácil de soportar. La República es el programa de la educación gradual de la mirada. Desde el principio Platón señala la intención de la búsqueda emprendida en este diálogo:

—La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tiene una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas (República 368 d).

El cambio se percibe claramente. Ahora no se trata de dirigir la mirada hacia los componentes del discurso y su relación, sino de mirar perfectamente aquello que se presenta en la lejanía. Para ello se debe educar la mirada con la finalidad de ser capaz de penetrarla. La educación de la mirada para la contemplación de la verdad supone algo de gran importancia; la verdad existe con anterioridad a la mirada que se educa. Lo paradójico es ver al mismo filósofo que nos adentró en las dificultades de la fundamentación de la verdad, induciéndonos a seguir los pasos para su contemplación. De tal magnitud es el cambio. Una mirada nos lleva al vacío, a la angustia de la comprobación de la inexistencia de la verdad, la otra a la felicidad máxima de la contemplación. La primera nos daba conciencia de nuestra ignorancia, la segunda nos hace sabios.

En el discurrir de la obra Platón va definiendo las características del filósofo conocedor de la verdad o dispuesto a conocerla. Aunado al trabajo selectivo de los guardianes del Estado —de quienes forma parte—, nos encontramos poco a poco con el establecimiento de las normas para el buen desarrollo de sus capacidades. El posible filósofo es un diamante en bruto al que hay necesidad de pulir para, en un tiempo futuro, poder dirigir su mirada hacia las cosas permanentes: *la verdad*. Este tipo de individuo no debe encontrarse por accidente, debe detectarse desde pequeño, evitando así que se malogre. No existe finalidad más importante que detectar a los bien dotados para la filosofía y procurarles todos los medios indispensables para desarrollar plenamente sus

dotes. De su buen desarrollo depende nada más que la felicidad de todos los integrantes de la polis.

Con este cambio de dirección de la mirada se logra mitigar al menos dos de las causas de la necesidad de salvar a la filosofía. Por el lado de la angustia del filósofo, se mitiga al momento en que se postula la existencia de la verdad, anterior a cualquier búsqueda, de esta manera se salva el vacío filosófico, ya sólo queda la posibilidad de la luz, el vacío se traslada a un ámbito más soportable, el de las cosas materiales. Se le cierra la puerta al vacío filosófico. No debe aparecer. En la *República* se investiga a partir de la certidumbre de la plenitud del Ser. No se cuestiona su existencia. Posteriormente Platón nos mostrará cómo es esa verdad. Por el reclamo de la gente, de presentar algún conocimiento, asistimos a la planeación detallada de la organización de la ciudad. ¿Se le puede pedir algo más? Sí. Probablemente este exigir algo es cuando se le cuestiona si es posible que llegue a tener realidad una ciudad diseñada de esa manera. Platón responderá que lo importante es demostrar cómo se puede fundar el estado más próximo al planeado.

Realicemos una aclaración sobre la mirada. La mirada a la cual hace referencia Platón es la mirada del alma. Es el ojo del alma el que mira la verdad. El ojo del alma es la metáfora de la intelección. Una mirada que ve bien es una mirada que accede a la intelección de lo permanente. En este sentido lo realmente educado es la inteligencia, se le prepara para pensar, intuir o inteligir la verdad. Para hacerlo entendible se recurre a su ejemplificación con algo realmente realizado por el ojo físico: mirar el sol. Otro ejemplo claro, planteado por el propio autor, es el de la intelección de las partes del alma y su correcto funcionamiento. Ninguna parte de este trabajo es perceptible por experiencia física, todo se realiza a través de la inteligencia.

La mirada de este momento tiene como motivo principal la intuición de la verdad. Intuir la verdad es mirar con la inteligencia lo que permanece siempre. Cabe la pregunta ¿dónde está lo que permanece siempre? El autor trata de

hacemos entendible su ubicación en dos formas. Una, en donde se plasman de manera sensible todas sus características. Otra, donde las encontramos ya propiamente inteligibles. Ambas tienen el mismo fin, se implican, de hecho en algunos momentos es difícil su discernimiento.

Son varios los intentos para hacernos entendible la dirección hacia dónde se ha de dirigir la mirada para la visión del principio. Mencionaremos únicamente cuatro, tratando de establecer sus puntos de concordancia. La alegoría del piloto, la del sol, la de la línea y la de la caverna.

La primera en ser presentada es la del piloto. El filósofo para poder extraer las normas correctas destinadas al gobierno de la ciudad debe, al igual que el piloto, dirigir su mirada hacia el cielo. Ahí es el lugar de estancia de los factores determinantes del buen gobierno de la nave. El buen piloto es quien domina esos conocimientos, no aquel que atiende a los consejos de la tripulación. Centrado en los conocimientos de los astros dirige el barco sin hacer caso alguno de los marineros. Los marineros deben solamente obedecer.

Platón con esta imagen trata de alejar la búsqueda de los datos sensibles. Si bien aún no se desprende totalmente de los caracteres físicos intenta guiarnos hacia la búsqueda de la verdad basada exclusivamente en la inteligencia. La mirada del alma ha de retraerse hacia sí misma, dejar de prestar atención a los fenómenos sensibles, abocándose exclusivamente a la intelección del principio. Por medio de los hechos sensibles, el alma sólo adquiere nociones confusas, no puede adquirir sabiduría alguna, en virtud de sus constantes transformaciones, las cosas no permanecen.

—Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (República 508 d).

Con este criterio había refutado la supuesta sabiduría de mucha gente que la obtenía de la experiencia y los fenómenos. La permanencia de los astros sin sufrir alteración alguna da cierta semejanza con lo pensado como eterno. Utilizando esta metáfora trata de inducirnos a lo permanente. Quien busque la verdad o sabiduría no dirigirá más su mirada a los fenómenos materiales u obtenidos de la experiencia, deberá girar su mirada hacia la inteligencia y con ella tratar de mirar lo permanente.

Lo permanente es el Bien y las Ideas. Siguiendo con el ejemplo del piloto que mira los astros para poder gobernar correctamente el curso de la nave, el filósofo también debe dirigir su mirada a las Ideas para posteriormente llegar a la contemplación del Bien. Este es el sentido que encauza el planteamiento de las alegorías. Tanto en la de la caverna, del sol, de la línea y la del piloto encontramos el señalamiento del cambio de dirección de la mirada.

En la alegoría de la caverna es claramente expuesto. Quien desee conocer la verdad debe soltarse de las amarras de los sentidos, dejarse guiar por la inteligencia para acceder a la verdad. Caminar por una cuesta difícil para salir de la caverna, contemplar un mundo pleno de luz, adaptar la mirada para su comprensión y después tratar de inteligir lo que le da su ser a todo ello, el principio.

En la alegoría de la línea se distingue claramente las diversas secciones correspondientes a la opinión y la inteligencia. En la primera encontramos tanto a las imágenes como a las cosas materiales. En la segunda encontramos en escala cualitativa, primero, el conocimiento que se basa en supuestos para llegar a conclusiones, posteriormente, al conocimiento que partiendo de supuestos llega al principio. Al igual que en las otras la intención es inducirnos al tipo de conocimiento existente en la última parte de la sección de la inteligencia. Quien realmente pretenda conocer la verdad debe abocarse a este tipo de estudios.

En la alegoría del sol nos encontramos con la misma exaltación. Lo importante de conocer es el sol, dado que es el principio de donde emana todo.

De esta manera el giro de la mirada se hace entendible. La inteligencia ocupa el lugar anteriormente ocupado por los sentidos.

Finalmente, para clarificar el proceso educativo de la mirada, debemos señalar la existencia de diversos estadios de preparación. Durante el transcurso de la *República* se establecen lineamientos a seguir por parte de algunas artes propicias para la educación de los futuros filósofos. En un plano general se reglamentan los discursos sobre los dioses, los hombres, la dicción de la poesía, las melodías, los ritmos, la gimnasia y la medicina. Aunado a lo anterior encontramos el establecimiento de estudios indispensables para el desarrollo pleno de su inteligencia en quienes después de haber pasado las pruebas necesarias continúan en el camino de la filosofía. Tienen que estudiar primeramente aritmética con la finalidad de escapar del devenir, adentrándose en el ámbito de los números en sí. A continuación geometría plana, estereometría, astronomía; tratando de vislumbrar con la inteligencia su velocidad, figura y relaciones verdaderas; armonía, para a partir de los acordes que se oyen elevarse el examen de los números armónicos y de los que no lo son, lo cual es útil para la búsqueda de lo Bello y lo Bueno, y finalmente dedicarse al estudio de la dialéctica. No se puede dedicar a estudiar la dialéctica sin ejercitarse previamente en los estudios anteriores. Esta ascensión escalada es ejemplificada en el mito de la caverna. El hombre que toda su vida ha estado sujeto a sus sentidos para tratar de conocer, no puede de manera inmediata realizar el giro de su mirada y contemplar sin dificultades lo que se presenta a través de la inteligencia. Existe la necesidad de un período de adaptación de un estadio a otro.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—*Sin duda.*

—*Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplando cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.*

—*Necesariamente.*

—*Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años, y que gobierna todo el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto (República 516 a-c).*

De esta forma el paso de la búsqueda de la verdad basada en los sentidos a la que se basa en la inteligencia se completa. No es importante el giro de la mirada si no se continúa con su educación. Ambos aspectos se complementan. Uno no tiene mayor valor que el otro. Al momento de realizar el puro giro de la mirada se encuentra tan a oscuras, debido al deslumbramiento de los ojos, como cuando se buscaba la verdad por los sentidos, respecto a la contemplación del principio. El paso de los sentidos a la inteligencia es solamente el cambio de camino. En los sentidos el camino era completamente equivocado, no existía ninguna posibilidad de llegar a la verdad. En el de la inteligencia existen todas las posibilidades, pero, siempre y cuando se vaya avanzando poco a poco, acostumbrando la mirada. Si bien el camino de la inteligencia es el de la luz esto no implica que todo sea alumbrado plenamente y pueda ser contemplado fácilmente por el ojo del alma. Las dificultades del camino de los sentidos debido a la oscuridad se dan en el de la inteligencia debido a la luz. La diferencia radica en que mientras en el de la oscuridad jamás se lograría progreso alguno, en el de la luz se puede ir acostumbrando la mirada gradualmente, hasta llegar a acostumbrarla a mirar lo que hace emanar la luz.

2.4 El Bien y las Ideas

Hemos explicado dos puntos fundamentales de este momento filosófico. Señalamos en primer lugar la importancia del cambio de posición, posteriormente nos adentramos en las implicaciones del cambio de dirección de la mirada. De ambos análisis obtuvimos las siguientes conclusiones: a) debido a la resistencia de la gente para continuar tolerando la forma de proceder del filósofo, en la búsqueda de la verdad, lo obligan a presentarse o asumirse como conocedor de algo. A partir de este momento el filósofo ya no es el individuo que pregunta sino más bien el que explica la verdad y el camino para llegar a ella; b) con la asunción de sabio por parte del filósofo se presenta un giro en la dirección de la mirada. Dicho giro trae implicaciones principalmente en dos sentidos: 1) En la forma de búsqueda de la verdad por parte del filósofo. En el primer capítulo presentamos una mirada instigadora, abocada a descubrir las carencias del discurso; mirada que llevaba siempre al vacío. No había verdad, lo que existía era el vacío. En este otro se investiga a partir de la certeza de la plenitud de la verdad; 2) Con la certidumbre de la existencia de la verdad, Platón introduce un cambio de dirección en el camino de la búsqueda. El camino no es el de los sentidos, es más bien el de la inteligencia. Una inteligencia que debe ser cuidada y educada desde pequeña hasta el momento de ser capaz de contemplar la verdad.

Ahora bien, ¿qué es lo que contempla la mirada después de ser instruida y desarrolladas sus facultades plenamente? La respuesta es ineludible, lo que contempla es la verdad. Pero ¿qué es la verdad? La verdad es el Bien y las Ideas. Es decir lo que completa esta serie de cambios en la filosofía son el Bien y las Ideas. En adelante trataremos de explicarlos y relacionarlos con los puntos anteriores de este segundo capítulo.

Platón nos presenta al Bien al final del libro VI de la *República*. Lo describe de la siguiente manera:

—Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

—Claro que no.

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia (República 509 b).

El Bien, a través de su resplandor, da la posibilidad de existencia, esencia y conocimiento. De estos aspectos hablaremos más adelante. Existe otro punto de gran importancia a donde queremos dirigir nuestra atención.

Tanto en la alegoría de la caverna como en la del sol el Bien es el puro resplandor que no deja aparecer nada tras él. Solamente podemos contemplar su puro resplandor y en base de ello entender que es principio de todo.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos han visto (República 516 c).

En este sentido podemos decir que su carácter más propio es resplandecer y hacer que algo sea y sea visible. El Bien consuma la venida a la existencia de las cosas, su esencia así como la posibilidad de ser conocidas. El Bien es el resplandor originario, al menos en esos tres sentidos, sin olvidar que no se limita ni se confunde con ninguno de ellos ni con su conjunción o unión. Pero a pesar de advertirnos que se eleva más allá de la esencia y la existencia en cuanto a dignidad y potencia, parece conformarse con estos aspectos, pues no nos habla de algún otro. Estudiemos de manera separada cada uno.

2.4.1 *El Bien como fuente de existencia*

Platón asigna al Bien el origen de todas las cosas. Tanto en el ámbito visible como en el de la inteligencia. En la alegoría de la línea y en la de la caverna encontramos la separación: visible e inteligible, divididos a su vez en dos. Primeramente, en orden descendente, encontramos el Bien. Resplandor supremo de donde todo obtiene su posibilidad de existir. Muy junto a él nos encontramos a las Ideas. Éstas reciben su don de ser del Bien. Por su proximidad son muy parecidas a él pero sin confundirse. Las Ideas están plenamente determinadas en su esencia y existencia. El Bien está por encima de ambas. De él reciben también la posibilidad de ser simples, limitadas, uniformes e inteligibles. Corresponden al Ser pleno, a lo que realmente Es. Este ámbito incluye también los entes matemáticos y geométricos. En la alegoría de la caverna los encontramos representados fuera de la cavidad, en el espacio de la luz misma. En la alegoría de la línea corresponden al segmento de lo inteligible.

Muy alejado de este ámbito encontramos el de lo visible. En el orden seguido encontramos a las cosas materiales. Ellas reciben del Bien la posibilidad de su ser en cuanto materia. El Bien es principio de nacimiento, crecimiento y nutrición. Reciben por parte de las Ideas su posibilidad formal. La forma que tiene el hombre la tiene por ser copia de la Idea de hombre en sí, nunca del Bien. El Bien no es forma alguna. Las cosas son en su forma copias de la Idea de la cual participan. En su aspecto material son un segundo grado —muy lejano del primero— de degradación de la dispensación del Bien. Las cosas materiales se encuentran ubicadas, en la alegoría de la caverna, entre el mundo de la luz y el biombo por encima del cual se proyectaran las sombras. Son las cosas de las que por efectos de la luz del Bien proyectaran sus sombras a los hombres encadenados. En la alegoría de la línea se describen de la siguiente manera:

—*Pon ahora la otra sección de la que esta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro alrededor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de las cosas fabricadas por el hombre (República 510 a).*

Finalmente encontramos a una última denominada sección de imágenes. Es el de mayor degradación de la donación recibida del Bien. Su existencia se debe al resplandor del Bien que al llegar a las cosas materiales, cuando éstas ya están constituidas, refleja sus sombras. Son la copia de la copia. La cosa material es, en su forma, copia de la Idea, la sombra es copia de la cosa material; reflejo causado por la poca luz de la que logra participar del resplandor del Bien. No es sino sombra. En la alegoría de la caverna es el espacio donde permanece desde su nacimiento el hombre, por estar encadenado. En la de la línea corresponde al primer segmento del ámbito visible.

—*Llamo “imágenes” en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esta índole. ¿Te das cuenta? (República 510 a).*

Así el Bien otorga la posibilidad de la existencia a todo lo existente sin reducirse a ser existencia. Nada queda fuera. Todo es o puede ser gracias al resplandor seminal del Bien. Tras él no hay nada. Sólo existe el Bien y lo que se deriva a partir de él.

2.4.2 El Bien como fuente de esencia

Al igual que en su donación de existencia, en el de la esencia el Bien da origen a dos ámbitos. Uno del Ser Pleno y otro del casi-ser o no ser siendo. Para evitar complicaciones en el uso de este último término, utilizaremos en adelante la denominación casi-ser. En el primer ámbito encontramos al Bien, las Ideas, los entes matemáticos y geométricos.

El Bien es algo más que cualquier esencia, se encuentra por encima de ella. Pero quizá es correcto decir que la esencia del Bien —si tiene alguna— es la Verdad. El Bien es la Verdad, pues todo depende de él. La investigación de la Verdad se da por satisfecha al llegar ahí.

Muy próximas al Bien encontramos a las ideas. Por su participación tan cercana de su resplandor obtienen las siguientes características: *son eternas, uniformes, idénticas, limitadas, prototípicas o modelos, son en sí mismas e inteligibles.*

Por su proximidad con el Bien las Ideas son eternas. En los diferentes niveles de existencia nos encontramos con un proceso gradual de degradación de la donación del Bien. El Bien como fuente de existencia es lo más puro; lo que permanece sin contaminarse. Gracias a su pureza no sufre cambio o alteración alguna. Es, en otras palabras, lo que permanece siempre idéntico a sí mismo. La Idea por su cercanía a él goza del mismo privilegio. La Idea tiene, al igual que el Bien, el más alto grado de pureza. Por tener tal grado de pureza carece de composición, es simple. Lo simple, en función de ello, no padece proceso de descomposición o separación de sus componentes. No hay componentes. Por ende, la Idea es eterna. Está exenta de cualquier proceso de corrupción.

La Idea es uniforme, idéntica y limitada. Aun cuando parecen tres atributos diferentes, ambos se co-implican. En cuanto Idea de algo toda Idea es uniforme. Tiene una forma única. De esta manera se evita cualquier confusión. Al ser la Idea de algo posee única y exclusivamente el carácter de lo que es Idea. La Idea de hombre es solamente la Idea de hombre. Perfectamente limitada y proporcionada en lo que Es. Cada Idea de algo encierra solamente la más perfecta y bella proporción de lo que es. La Idea no es algo tosco, desproporcionado o cambiante. En la medida de su uniformidad se mantiene en sí misma; es siempre idéntica a sí misma. No recibe la forma de lo que es Idea del Bien, debido a que éste no posee forma alguna de algo concreto. Se constituye como Idea de algo en sí misma y se mantiene en ella en sí misma. Es la Identidad de lo que es.

Aquello que se comporta siempre de la misma manera. La Idea en su forma es limitada de forma precisa, en cuanto a su permanencia es ilimitada, eterna.

La Idea es modelo o prototipo de las cosas. Las cosas materiales reciben su posibilidad de existir del Bien. Al participar de su donación se constituyen compuestas. Pero esta composición es meramente material. Para que una cosa se presente como algo definido ante el ojo humano necesita de una forma. La posibilidad de tener tal forma la obtiene de la Idea. En este sentido la Idea es donadora de forma. Las cosas materiales reciben por un lado su posibilidad material del Bien y por el otro su posibilidad formal de la Idea. La Idea es el modelo o prototipo de todos los entes materiales que participan de su carácter. Todos los hombres son copia de la Idea de hombre. Si la Idea como modelo no existiese antes, la materia no podría constituirse en forma alguna. La Idea es por necesidad anterior a cualquier cosa que participe de ella. Platón utiliza la metáfora del demiurgo para hacer explícito el carácter prototípico de la Idea. El demiurgo ha hecho las cosas mirando siempre hacia las Ideas.

Las Ideas sólo son inteligibles. Tanto en la alegoría de la caverna como en la de la línea, Platón ubica a las ideas en el ámbito del ser pleno. El conocimiento de éste se da solamente por medio de la inteligencia. Al ser simples no pueden ser contempladas por los sentidos, ya que éstos son partes de algo compuesto (el cuerpo). En esta parte toma especial importancia el trabajo desarrollado por el autor respecto del alma y el cuerpo. Lo que puede contemplar el esplendor del Bien y las Ideas es el alma, muy parecida en su naturaleza a ellas.

Después de las Ideas encontramos a los entes matemáticos y geométricos que son de carácter puramente inteligible. Están, sin embargo, distantes de las Ideas ya que para su conocimiento no se procede de la misma manera que en el de las Ideas y el Bien.

En el segmento del casi-ser encontramos a su vez dos divisiones correspondientes a diferentes grados de cualidad de ser. En el sentido que hemos

seguido para explicar los diversos grados de esencia encontramos a las cosas materiales, lejos del ámbito del ser. Por su muy lejana participación su constitución está también distante de la del ser absoluto. En su aspecto material las cosas son compuestas. A diferencia de las Ideas y los entes matemáticos, están sujetas a procesos de creación y devenir. Ninguna cosa material tiene la cualidad de permanecer siempre. Al ser resultado de un proceso de composición tienden necesariamente a experimentar el proceso contrario, la descomposición. En su aspecto formal las cosas materiales son copia de la Idea. Esta copia al ser plasmada en una materia compuesta origina la aparición de cosas toscas, mal definidas. Razón por la cual Platón no las considera dignas de mayor atención. Las cosas materiales se presentan con muchas carencias, nuestro autor no duda en lo más mínimo en presentarlas como casi-ser. Con el *casi* resalta la brecha enorme que las separa del ser.

Finalmente en la última parte de este segmento encontramos a las imágenes. Las imágenes son el reflejo de las cosas materiales al ser alumbradas por el resplandor del Bien. En su aspecto formal las imágenes son copia de las cosas materiales, son en su esencia un grado menos o más bajo. De hecho, en la concepción global de los diversos niveles de esencia, son la escala más baja.

2.4.3 *El Bien como fuente de conocimiento*

El Bien es el objeto y fuente suprema de conocimiento. Desgraciadamente el hombre, por ser presa de sus sentidos la mayoría de las veces, no percibe su existencia. No llega ni siquiera a imaginar su existencia. Ignora el principio de toda existencia y esencia posible. Pasa todo el tiempo perdido en las cosas que se palpan por los sentidos o se adquieren por la experiencia, sin comprender que vive en un engaño.

Aquí cobra especial importancia la tarea realizada por la filosofía y el filósofo. Sólo desde esta actividad se puede sacar del error a toda la comunidad. El filósofo tiene que emprenderla con todas sus fuerzas, no claudicar ante ningún obstáculo. En la medida de ser el único que ha recordado el camino para contemplar la verdad, debe enseñarlo a los demás. La filosofía se convierte en el vehículo de salvación. El filósofo es el ejecutor del salvamento. Platón personifica este momento culminante de esta manera de concebir la filosofía.

Veamos cómo es este proceso. En líneas anteriores explicamos al Bien como fuente de existencia y esencia. El hombre como existencia está comprendido en las cosas materiales. Su cuerpo es, al igual que ellas, compuesto. En su esencia participa de una duplicidad. Es el único ser material en vincular lo que realmente Es con lo que deviene. El alma del hombre, tal como la presenta Platón en el *Fedón*, participa de muchas de las características de las Ideas. Está muy próxima a las Ideas y el Bien. Ciertamente en su forma el hombre participa —es copia— de la Idea de hombre en sí, pero por su alma tiene directamente en su cuerpo la presencia de lo divino, lo que Es. Este doble carácter del hombre es lo que le permite a Platón plantear las alegorías de la línea, la caverna y del sol, así como la teoría de la rememoración. En todas las alegorías se parte de una división. Hay dos segmentos o espacios, cada uno corresponde a conocimientos⁵ adquiridos en una de las dos instancias según sea el caso.

El sol es el resplandor primigenio. Por su resplandor se origina todo. Existen, como ya vimos, dos instancias de ese resplandor. Una donde todo es luz, otra donde por su lejanía se da la oscuridad. El hombre se ubica en el espacio de la oscuridad. Ahí nace y de no dedicarse a la filosofía, ahí muere literalmente.

Antes de profundizar en cada uno de esos ámbitos analicemos la estructura de lo que hace posible el conocimiento. En esta relación encontramos tres

⁵ Utilizamos la palabra conocimientos a sabiendas de que es erróneo aplicarla en el ámbito de los sentidos. El *conocimiento* sólo se da en el ámbito del Ser, de la Luz.

elementos. Independientemente de cual sea el ámbito siempre hay una relación tripartita. Por un lado encontramos al hombre, con su deseo de conocer; por otro, lo que puede ser conocido —con las restricciones que amerita en cada caso— las imágenes, las cosas, los entes matemáticos, las ideas y finalmente el Bien; por otra parte el Bien, que de acuerdo a la división luz-oscuridad, permite la relación entre el ojo que mira —ya sea el físico o el de la inteligencia— y lo potencia por su resplandor para mirar lo que se le presenta en cada caso. La luz del Bien es el puente que vincula al ojo y la cosa. Sin este puente no se podría conocer nada. Todo sería oscuridad, nada se distinguiría. Bajo esta relación tripartita analizamos las diferentes instancias.

A pesar de contener en sí —al contener el alma— algo de lo que Es, el hombre nace en el ámbito del devenir, de las cosas materiales, de la oscuridad. Por ende, se relaciona primeramente con lo que hay en él. Platón nos dice que aun cuando el alma antes de encarcelarse en el cuerpo ha mirado ya el verdadero Ser, al entrar en el cuerpo olvida esta visión pues se encuentra totalmente a oscuras. No obstante ese olvido, la visión del alma es lo que le permite al hombre identificar lo que se le presenta por su aspecto. Todo lo que ve es a la luz del Bien y de las Ideas. Las cosas materiales son un ensombrecerse de las Ideas.

De acuerdo a las alegorías de la caverna y la línea con lo primero que se relaciona el hombre es con las imágenes. En la de la caverna se ilustra de forma clara y en la de la línea se explicita. La relación entre el ojo físico y las imágenes da lugar a la conjetura. Debido a la oscuridad reinante el ojo no puede distinguir nada claramente, lo que realiza ante esta situación es conjeturar que lo poco percibido corresponde a esto o aquello. Quien no tiene la certidumbre plena conjetura sobre lo posible.

Cuando lo sueltan de las amarras y logra girar su vista observa las cosas materiales. Por el giro dado logra ver las cosas con un poco más de claridad, ya no ve la sombra sino la cosa material que por efectos de la luz del Bien provoca la sombra. En ese momento cae en la creencia. ¿Por qué este momento

corresponde a la creencia? Por dos razones. La primera, porque al ser corregido de su error cree que ha llegado al conocimiento. Cuando se da cuenta del error que cometía al considerar a las sombras como lo verdadero y ver ahora las cosas que las provocaban cree estar ya en el conocimiento. El simple hecho de superar la primera instancia le hace sentirse seguro. La otra, porque durante todo este tiempo ha estado teniendo contacto con las cosas por medio de los sentidos y, al no poder observar nada más a través de los sentidos, cree que esto es todo lo que existe. Limitado por su entorno de materialidad no concibe la posibilidad de algo más. Al mantenerse ahí cree estar ya en la verdad sin percatarse del engaño. Con las cosas materiales se agota todo lo posible de percibir con los sentidos. Por ello cree haber llegado al conocimiento.

En estos dos momentos se agota el camino de los sentidos. Si bien el paso de la conjetura a la creencia representa un avance, pues es ya una liberación, no significa mucho respecto al buen camino de la búsqueda de la verdad. Si alguien permanece en la creencia está condenado a permanecer en el error. Significa algo en cuanto que el paso de la conjetura a la creencia permite la posibilidad de buscar algo como causa de lo que se ve. Es decir, al momento de percatarse de la existencia de una causa de las sombras puede despertarse el deseo de buscar ahora la causa de las cosas materiales. En ese sentido tiene importancia, es la chispa que despierta, que aleja de la *amnesia*. Lo más importante para Platón es encontrar la causa sin causa, lo que origina todo. Para llegar a ella es necesario ir ascendiendo peldaño a peldaño, no se puede pasar directamente hasta la cima.

Recorrido el espacio de la oscuridad se debe forzar al individuo a pasar al de la luz. Este momento es el más difícil. Platón lo ilustra con un arrastrar. Hay que obligarlo a dejar de buscar la verdad por medio de los sentidos y confiarse a la inteligencia. Pasar del ojo físico al del alma. Liberar al alma de su prisión. No es fácil; hay, incluso, necesidad de hacerle violencia.

Cuando por fin logra introducirse en el camino de la inteligencia accede al espacio de la luz. Independientemente de los grados de esencia existentes ahí, ya está en el espacio de la luz. Lo primero que será capaz de contemplar serán los entes matemáticos y geométricos. A esta sección se la denomina pensamiento discursivo. En ella la inteligencia procede a partir de supuestos sin preguntarse sobre su causa, además, todavía se apoya en formas vistas por los sentidos de las cosas materiales. El alma se encuentra en la luminosidad del Bien pero mira hacia los lados, no puede aún voltear completamente la vista para mirar directamente el resplandor de las Ideas y el Bien. Procediendo a partir de supuestos se dedica a discurrir desde los supuestos, no puede todavía plantearse la pregunta sobre la causa de estos supuestos. Su actitud se enfoca a discurrir desde ellos.

Finalmente nos encontramos a la inteligencia. En esta parte, gracias a la facultad dialéctica, el filósofo ya no se conforma con supuestos, sino que continuando con lo hecho, al pasar de instancia a instancia, se pregunta por la causa de cualquier supuesto. No se engaña creyendo que ha encontrado los principios cuando en realidad son supuestos. Este preguntar sobre la causa de lo que se presenta como principio lo lleva primero a las Ideas y después, con esa misma actitud, al Bien. Al intentar preguntarse por la causa del Bien se da cuenta de que no existe nada atrás, por encima o anterior a él, llegando a la conclusión de que es el principio de todas las cosas. La facultad dialéctica es el motor que obliga siempre a ir más allá de lo que se presenta, hasta el momento de la contemplación del Bien. Después de la contemplación concluye en que ha encontrado el principio de todo y es capaz de explicar cómo se efectúa.

El Bien es cognoscible en tanto es luz. Lo que permite la relación entre el ojo que mira y el objeto es la luz emanada por él. A mayor cercanía y claridad se está más próximo a la inteligencia. Por eso la verdadera inteligencia se da cuando el ojo mira directamente la luz del Bien. Ya no la mira reflejada en, alumbrando a, sino resplandeciendo en sí misma.

A este punto ha accedido Platón en este momento de su vida. La *República* es plena y cabalmente la realización concreta de la alegoría de la caverna. Paso a paso Platón aplica cada uno de los momentos de la alegoría al desarrollo de la obra. Toda la *República* está contenida en la alegoría de la caverna. Toda la alegoría de la caverna está explicada en la *República*. Pero por si acaso no se entiende coloca una explicación suplementaria inmediatamente después de mostrarla. Platón escribe la *República* bajo la convicción plena de haber llegado a la verdad, de ser sabio. Él ha recorrido todo el camino e intenta mostrarlo a todo aquél con disposición a seguirlo. Hasta en esto pensó al decir que a quien ha visto la verdad se le debe obligar a ayudar a los demás. No se le escapa nada. O como dice un comentarista de su obra: *Platón como la naturaleza nada hace en vano*. Desde que Platón nos explicó la necesidad de enseñar el camino a quien empieza a caminar no hemos dejado de practicarlo en todos los actos de nuestra vida. Por eso la metafísica no es teórica, es, bien visto, práctica. En esta metafísica nos movemos. Muy pronto la filosofía como actividad restringida quedó desbordada, sus concepciones se aplicaron en muy variados campos. En este sentido seguimos siendo tan platónicos como el Platón de este momento, o todavía más. Siempre hemos intentado imponer la visión suprema de la verdad a la que se accede —sea de la forma que sea— a la realidad, Platón es el Maestro en esto. Después de su acceso a la Verdad no tiene otra preocupación que planificar la ciudad de acuerdo a la visión de la misma. La estructura política y social propuesta para organizar la polis corresponde íntegramente a la contemplada en el acceso al Ser. Tan es así que cuida siempre de que en su especificidad cada aspecto sea uno, imitando claramente a las ideas. En este mundo el filósofo se asume el portador de la sabiduría del Bien, la inteligencia capaz de ordenar el desorden del mundo.

Un último aspecto complementario de la transformación es *el cuidado de uno mismo*. Lo que encierra la frase ha existido antes de Platón. No es propiamente algo nuevo. Lo novedoso es la aplicación y explicitación de ella, que él realiza.

El cuidado de uno mismo es lo que hace posible la realización de la cita con la verdad. Si alguien pretende asistir al encuentro con la verdad pero no se cuida no tiene posibilidad alguna. Por ello Platón nos dice continuamente que para acceder a la verdad el hombre debe transformarse. En el giro que hemos explicado antes se da esa transformación, no es inmediata, requiere de un trabajo arduo, de vigilarse constantemente. El paso de una instancia a otra de conocimiento tiene siempre un lapso para habituarse. Cuando se habitúa a otra instancia no debe ya cometer el error de proceder como lo hacía en la anterior, si lo hace no es capaz de ascender. Debe desembarazarse de todo modo de proceder anterior. Y así continuar el proceso ascendente, siempre eliminando el error, pero sobre todo fijando las transformaciones del cuerpo y el alma firmemente, a manera que no se olviden. El cuidado de uno mismo es fundamental. Es el ojo que se vigila a sí mismo. Cuando se ha alcanzado la transformación total Platón pone la prueba suprema. Ahora será capaz de regresar a la instancia de partida y mostrar que su cuerpo y su alma realmente se transformaron. Incluso alerta sobre la situación en la que se encontrará al bajar. Pero eso no importa, lo importante es si es capaz de soportar en razón de su transformación experimentada. Si soporta la verdad será suya; si no, la olvidará.

Concluido este trabajo Platón bien puede decimos:

—Y si me creéis a mí, teniendo el alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de su sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y, tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos (República 621 c-d).

Podemos vivir y morir en paz; de cualquier manera la dicha y la felicidad está asegurada. La angustia ha sido eliminada.

Capítulo 3

Objeciones a la teoría del bien y las ideas: *Parménides*

En el capítulo anterior nos adentramos en la teoría del Bien y las Ideas propuesta por el autor para solucionar el problema de la verdad. En el presente nos adentraremos en las objeciones, las críticas que el propio autor hace a su propuesta. Antes de entrar en ellas discurremos sobre algunos aspectos de gran importancia para la comprensión total de este trabajo.

El *Parménides* representa el retorno a la forma primigenia de hacer filosofía en Platón. Después del respiro tomado durante la *República*, Platón retorna al estilo de sus primeros diálogos. Aquí encontramos nuevamente al filósofo que escudriña el discurso, siguiendo de manera atenta su decir, objetándolo en todo momento. Los rasgos del filosofar —mostrados en el primer capítulo— son actualizados nuevamente. Entre el estilo de los primeros diálogos y el del *Parménides* pocas diferencias se encuentran, se puede decir que se complementan. La filosofía con origen y motor en la angustia se prolonga, obligando a pasar por su tamización a la que pretendió eliminarla. En este diálogo vemos al Platón ignorante de cualquier verdad, de los primeros diálogos, frente al sabio de la *República*. En este enfrentamiento nos da lecciones indispensables para todo aquél que piense dedicarse a la filosofía.

En su estructura el diálogo contiene señales importantes que permiten comprender y distinguir las sustanciales diferencias entre un momento y otro.

La primera en aparecer es aquella que nos muestra tanto a los interesados en el diálogo como a los partícipes del mismo.

—*Quienes están aquí —respondí— son conciudadanos míos, cabales filósofos, y han oído decir que ese Antifonte estuvo en frecuente contacto con un tal Pitodoro, allegado de Zenón, y que se sabe de memoria la conversación que una vez mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, puesto que la oyó muchas veces de labios de Pitodoro* (Parménides 126 b-c).

A diferencia de la *República*, esta vez Platón dialoga con filósofos. Filósofos cabales. Quienes se interesan en el diálogo así como los que participan lo son. Es un trabajo propio de filósofos. Asistimos a la mostración de la filosofía ejecutada cabalmente. En la *República*, por el contrario, se dialoga con un grupo de aristócratas ávidos de encontrar solución a los problemas de la polis. Ninguno de ellos es filósofo. Esto explica la diametral distancia existente entre uno y otro diálogo. El sentido común —los dialogantes de Platón en la *República*— no procede jamás como el filósofo. No le interesa en lo mínimo analizar lo dicho por el discurso, su atención se centra en encontrar soluciones. Cuando se encuentra con una aparente solución no procede a analizarla. Bajo este rasgo se trabajó en la *República*. Los únicos momentos de análisis son propuestos por Sócrates. En el *Parménides* se nos introduce en una reflexión profunda sobre el correcto actuar del filósofo. Ahí se nos presentan dos personalidades: un Platón —personificado en Sócrates— todavía engreído con su teoría del Bien y otro Platón —personificado en Parménides— que ha retornado a la filosofía. Desde el principio, con su maestría incomparable, el autor caracteriza claramente a cada uno de los dos personajes. Cuando Sócrates propone rápidamente su teoría del Bien como la solución al problema de lo uno y lo múltiple provoca, en Parménides, risa.

—Mientras Sócrates estaba diciendo todo esto —prosiguió Pitodoro—, él a cada momento se figuraba que Parménides y Zenón iban a enfadarse, pero ellos lo escuchaban con toda atención y, cambiando entre ellos frecuentes miradas, sonreían, como si estuvieran encantados con Sócrates. Y fue eso lo que expresó Parménides cuando Sócrates acabó (Parménides 130 a).

El sarcasmo que Platón empleaba contra Hipias —por citar un ejemplo— lo aplica ahora a sí mismo. La importancia de esto no radica propiamente en la burla de uno hacia el otro, sino en lo que se nos dice por medio de esta escena; *no pretendan volverse sabios tan fácilmente*. El hecho de haber limpiado el escenario de la verdad no autoriza al filósofo a pretender presentar ahora su representación ocupando, por cierto, el papel principal en su creación. En la *República* el filósofo rey es el protagonista principal. Es quien ha accedido al ámbito de la verdad y quien tiene que aplicar ese conocimiento en este mundo. Ordenar el mundo material de acuerdo a lo visto en el ámbito inteligible es la tarea única y obligatoria del filósofo rey. El sabio es llamado a transformar el mundo material, llevarlo hasta su máximo parecido con el mundo inteligible. En ella se está plenamente convencido de la importancia del filósofo rey para el establecimiento más próximo de la verdad en el mundo material.

La convicción de ser quien puede transformar el mundo gracias al conocimiento de la verdad es el punto de ataque del otro Platón. Por esa razón se dirige directamente en contra de la concepción de verdad bajo la cual se pretende actuar. Retorna cabalmente lo efectuado en contra de los otros discursos cuando se ostentaban verdaderos.

Lo que parece ser un rasgo de carencia, de no estar completamente convencido con su propia teoría, es, por el contrario, la mayor grandeza, el gesto sublime de la filosofía platónica. Platón es el primero, antes no se había realizado, posteriormente muy pocos, en tomar su propia creación, destruirla para cerciorarse si estaba bien elaborada. En lugar de ver a un Platón convencido

por su trabajo, en este diálogo lo encontramos dudando, no convencido, por tanto, analizando. Lo que permite la continuación de la filosofía es esta insatisfacción acerca de la verdad. Con la satisfacción emanada de la *República* podría continuar otra cosa menos la filosofía. La filosofía vive de la angustia que genera la insatisfacción. Platón en lugar de sentirse satisfecho con su trabajo se ve obligado, por ser filósofo, a continuar con esta actitud aún o por encima de sí mismo. El impulso de la filosofía está por encima de cualquier hombre, nombre, ley, etc. En esta parte nos advierte claramente que la filosofía no sirve para volver sabio a quien la practica. Si así fuera no tendría sentido la redacción del *Parménides*. En la *República* se sintió lo suficientemente sabio para convencer al sentido común, para darse por satisfecho. Pero, convencer al sentido común, a la gente, con un discurso de salvación, no es, ni por mucho, la tarea de la filosofía. La filosofía es un asunto más serio. Tan serio que no se detiene ni ante la aniquilación de su practicante —cuando se ha extraviado—. Por su seriedad obliga a quien realmente la practica a rescatarse de ese extravío. El rescate no lo podía realizar otra gente, sólo el filósofo, para los otros es más soportable alguien postulando una verdad, aun cuando sea diferente, a alguien dedicado a desmentir.

El rescate lo debe realizar el filósofo. Esta tarea se la impone a sí mismo. Es por ello, como bien han vislumbrado los estudiosos, que en este diálogo no encontramos claramente manifestadas las teorías de Parménides, Zenón o cualquier otro con quien pudiera vincularse su desarrollo. No responde cabalmente a lo dicho por alguno de ellos. No responde, precisamente, por no ser su propósito mostrar o refutar la teoría de alguno en particular. Su propósito es mostrar lo pensado y ejecutado por Platón como filosofía. Este pensar y actuar filosóficamente lo llevan irremediabilmente a destruir la concepción de verdad de Platón en pleno y cabal cumplimiento de la filosofía. Ya no con la intención de volverse sabio sino de permanecer siempre filósofo.

Tanto cuidado tiene en esta precaución que después de librarse de la trampa tendida por la sabiduría se ve impelido a precisar mejor el procedimiento de acción del filósofo. Ya no debe conformarse con examinar lo dicho en el discurso, refutándolo; por si acaso vuelve a ser seducido por el afán de ser sabio deberá antes recorrer el siguiente camino.

—Muy bien —dijo—; pero, además de eso, debemos hacer esto otro: no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es, si quieres tener mayor entrenamiento (Parménides 136 a).

En los diálogos aporéticos se refuta el discurso de verdad. Refutados gran número de ellos, ante la presencia del vértigo del vacío, Platón se aleja de él plateando un nuevo discurso de verdad. Las consecuencias de este modo de proceder parecen inevitables. Quien destruye las construcciones de resguardo, por encontrarlas deficientes, en determinado momento llega a creer en poder construir una mejor. O, precisamente, por encontrarse completamente desprotegido debido a su actividad no puede soportar este estado y se ve impulsado a construir una protección. No logra soportar las consecuencias de su actividad. Cualquiera que sea el motivo es muy fácil pasar la brecha que separa un estado de otro. Platón lo vivió en carne propia. Del ignorante y destructor de discursos pasamos, muy pronto, como sin damos cuenta, a uno sabio y constructor. No obstante, el impulso filosófico pudo más, tuvo que recobrase. Cuando logra recobrase se impone, como freno a otros posibles extravíos, mayores exigencias. Estas están claramente planteadas en la cita anterior. El autor nos quiere dar a entender lo siguiente: si después de destruir los discursos de verdad llegan a proponer uno, no se conformen con sólo investigar por el camino de la certidumbre de que es, sino también hacerlo por el camino donde se plantea la posibilidad de que no sea. Si no se completa de esta manera la formulación de la verdad tendrá muchas carencias. Pero, por supuesto, si

se completa no podrá plantearse verdad alguna. De esta manera intenta alejar definitivamente la seducción de la sabiduría. El filósofo debe permanecer en su actividad crítica. No ha de ser nuevamente seducido. Por si acaso queda alguna duda de este recobrase procede a la destrucción de su teoría, de su tranquilidad. Adentrémonos en este proceso.

Para analizar si lo que había postulado está bien planteado o no, no tiene miramiento alguno, lo toma en el punto crucial de su estructura. Llama a rendir cuentas al Bien. Ninguna otra cosa sino precisamente aquella que hace posible lo demás, convencido de que al destruir el principio, por su efecto, se destruye todo lo derivado a partir de él.

Para hacer más clara la crítica al Bien, realizada en las primeras páginas del *Parménides*, recordemos cómo se presentaba a éste en la *República*. Si bien se reconoce que el Bien se eleva en cuanto a dignidad muy por encima de lo que se nos dice, hay tres aspectos importantes mediante los cuales se nos muestra: como fuente de esencia, existencia y, además, como posibilitador del conocimiento. Estos tres aspectos le bastan al autor para presentar su teoría. El Bien es fuente de existencia, nada puede existir sin participar de su donación. El Bien es fuente de esencia, tanto de lo inteligible como de lo visible. Finalmente el Bien es la luz que permite el conocimiento. Por estas tres razones es el objeto supremo del conocimiento. Quien llega a la contemplación mental del Bien se percató del origen de todo. El Bien es principio de todo; primeramente de las Ideas y posteriormente por participación de forma de éstas y por donación material del Bien de las cosas visibles. Según esto, entonces, todas las cosas visibles existen por el Bien en su aspecto material y en su forma por las Ideas, que a su vez dependen para existir como Ideas del Bien. De modo que todo emana de él. Toda cosa que tenga una forma mediante la cual se presenta a la vista participa de la Forma en sí. Si no existiera la Forma en sí no podría existir cosa alguna con esa forma. Por su parte la Forma en sí es la perfección absoluta. La pregunta se dirige precisamente a la extensión del ámbito de las Ideas.

—¿Y qué? ¿Una forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua?...

—Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?

—¿De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son.

—Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo

(Parménides 130 c-d).

El sentido de la pregunta no está, sin embargo, dirigido a determinar la extensión del mundo de las Ideas para dilucidar a partir de ahí de qué hay Formas y de qué no. Es difícil concebir un Platón olvidadizo. La finalidad de la pregunta está encaminada a demostrar las carencias de la teoría del Bien y las Ideas. Si todas las cosas visibles son o llegan a ser por el fulgor primigenio del Bien y por su participación de la Forma en sí, de la que son copia, necesariamente debe existir la Forma en sí de las cosas que ha preguntado Parménides. No cabe la posibilidad de dudar de su existencia. El que Platón no haya querido aniquilar de un solo golpe la teoría del Bien no debe inducirnos a caer en el error de andar preguntando de qué existen Ideas.

Si caemos en el error de aceptar la existencia de Ideas solamente para algunos tipos de cosas nos enfrentamos al problema de explicar de dónde obtienen su posibilidad formal las otras cosas —de las que no hay Idea—. Esto nos conduce a plantear la existencia de algo diferente a la Idea donadora de forma, o quizá, de otro proceso mediante el cual el pelo se constituye como pelo. Plantear algo diferente al Bien y la Idea como donadora de forma trae consecuencias importantes en la dignidad del Bien. De entrada ya no sería la única fuente de esencia, ni mucho menos el objeto supremo del conocimiento.

La teoría del Bien perdería su papel principal. Tal como se presenta al Bien en la *República*, es principio de todo. Sostenemos que la búsqueda de Platón no es propiamente de orden moral como habitualmente se ha sostenido, sino del principio de donde emana todo. Que puede y, de hecho, tiene implicaciones morales no lo objetamos, pero sostener que por lo moral se llega al Bien nos parece poco acertado, debido a la reducción enorme del ámbito de las Ideas al encajonarlas a los conceptos morales o matemáticos. El Bien es la fuente de todo, afirmación que se confirma al momento de señalar Platón que cuando el filósofo accede a la contemplación comprende al Bien como principio de todo lo existente.

Ahora bien, Platón no puede sencillamente retractarse de esa manera de lo sostenido tan firmemente en la *República*. La duda manifestada sobre si hay o no Ideas de las cosas mencionadas no se debe a un no haber pensado en ellas, sino a las consecuencias que lleva su aceptación. Ante el torrente de dificultades a enfrentar, si se acepta la existencia de las Ideas de las cosas en cuestión, se opta por ganar tiempo diciendo que no se ha pensado plenamente en ellas. Pero que Parménides está pensando en la dirección emanada de la *República*, respecto del Bien y las Ideas, es inobjetable. En este sentido obliga a Platón, ante la imposibilidad de reconocer otra fuente de forma o esencia de las cosas materiales mencionadas, a responsabilizar al Bien de la existencia de estas cosas gracias a su donación.

Las cosas sobre las cuales se pregunta si hay o no Idea de ellas tienen principalmente dos características: las primeras son esencialmente cosas sujetas a cambio. Tanto el hombre, como el fuego y el agua son cosas en constante cambio. ¿De dónde obtienen esta característica? Irremediablemente la respuesta es: de la Idea. La Idea es la única que permite a la materia constituirse con forma alguna. Al aceptar lo anterior se pone en cuestión a la Idea como modelo de perfección. Tendría que admitirse en el ámbito de las Ideas la existencia de algunas en movimiento continuo, esto trae implicaciones de gran dificultad

para la teoría del conocimiento mostrada en la *República*. Las otras, son aquellas cosas consideradas principalmente como imperfectas y despreciables. El pelo, barro y la basura son ejemplos de cosas no dignas de mayor atención para un griego de la época, especialmente para Platón, sin embargo, son cosas con una forma definida mediante la cual las distinguimos de las otras. Por tener existencia y forma deben participar tanto de la donación del Bien como de las Ideas. Pero ¿pueden existir Formas perfectas de cosas despreciables? En este punto muestra sus dudas. No obstante, de que admite la necesidad del mismo proceso en todas las cosas nos lo confirma la siguiente cita:

—*Ya alguna vez me atormentaba cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo (Parménides 130 d).*

En ella vemos confirmado que Platón está pensando primordialmente en la teoría del Bien tal como la ha presentado. La necedad sin fondo es el vacío hacia el cual se resiste a retornar el Platón sabio. Más adelante no podrá seguir haciéndolo.

En este primer embate se ha socavado de manera importante la supuesta perfección de la teoría del Bien y las ideas. Los puntos en los cuales reparó la atención así como el análisis cuestionan profundamente lo obtenido por esa teoría en la *República*. El Bien y las Ideas son bajados de su pedestal de perfección. Entre ellas irremediamente se filtraron cosas no deseadas, lo considerado por Platón indigno de atención. Aparecieron ahí; por tal motivo debe explicarse su por qué y su cómo. Cuando se le pregunta al autor se ve en aprietos. Su excusa consiste en no haber pensado en ellas suficientemente. Ese olvido, ese momento de distracción se lo hacen pagar muy caro. Con esta objeción queda en entredicho la perfección del ámbito inteligible, además de la posibilidad del conocimiento. Si en el ámbito de las Ideas hay unas sujetas a cambio, el

conocimiento es imposible. La propia argumentación realizada por Platón contra aquellos que decían tener conocimiento a partir de la observación de las cosas sujetas a cambio se vuelve contra sí mismo. Más engorroso es todavía, para Platón, aceptar que tiene el conocimiento de lo que es una basura perfecta.

De este análisis la teoría del Bien sale tambaleándose. Está a punto de derrumbarse. Ha sido impugnada en sus puntos medulares. Sin poner límite alguno a su sarcasmo Platón la endereza, la sostiene un momento más, sólo para asestarle otro golpe. Alarga su derrumbe para asegurarse de su aniquilación total. Por ello el siguiente análisis parece partir de una teoría del Bien incuestionada. Nos da la impresión de ser un juego brutal. Se le permite seguir en pie para seguir mostrando sus carencias.

Dirige su atención sobre el problema de la participación. Platón había dicho en la República que las cosas visibles obtenían su forma por participar de la Idea. De esta manera la Idea siempre permanecía en sí como una: era lo *Uno*. Las cosas visibles son múltiples, existen muchos hombres, triángulos, caballos, etc. Pero, independientemente de su multiplicidad, todos participan de una forma única. Los muchos triángulos visibles participan de la forma única inteligible de triángulo. En este sentido el ámbito inteligible está constituido de *Unos* que le hacen tener el carácter de *Uno*. Primeramente encontramos al *Bien Uno*, después a las Ideas, siendo una cada una de ellas en cuanto es solamente aquello que le corresponde ser; sólo existe una Idea de triángulo, justicia, etc. Al poseer el carácter de una le permite recibir atributos como: eterna, inmutable, limitada, simple entre otros asignados por Platón.

Tal es la convicción de la unidad del ámbito inteligible en Platón que cuando organiza el Estado, en la *República*, lo hace bajo el imperativo de hacer de él uno. La unidad del Estado la implementa a través de la asignación de tareas específicas a cada uno de los integrantes de la ciudad. Cada uno realizará únicamente aquello para lo cual está naturalmente dotado. En el cumplimiento

específico de la tarea asignada se asegura la permanencia de la organización. De esta forma se traslada la estructura del ámbito inteligible al visible.

En la refutación de la relación *uno —múltiples o Idea— cosas visibles* solamente se cuestiona la relación de la Idea y las cosas participantes de ella. En el breve tiempo concedido a la teoría del Bien se analiza el problema de la participación. Parménides hace partir la reflexión sobre este punto desde lo dicho por Sócrates:

—Pero, dime ahora lo siguiente: ¿te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas, reciben sus nombres, como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se toman semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?

—Sí, por cierto, respondió Sócrates (Parménides 131 a).

Cuando Sócrates admite lo dicho, Parménides se dirige inmediatamente a señalar la dos formas posibles de participación: la participación de las cosas de la Idea se da o bien participando de toda ella o bien participando sólo de una parte. No se señala otra posible alternativa. Acordado lo anterior se procede a extraer las consecuencias del modo de participación completa de la Idea. Las múltiples cosas participantes de una sola Idea la someten a un proceso difícil de explicar. Tiene que estar, siendo una, toda ella en cada una de las cosas partícipes de su forma. ¿Cómo explicar esto? Sócrates no expone argumentación alguna, se contenta con preguntar qué impide que pueda darse. Los impedimentos son varios. Primero, al ser una estará simultáneamente en muchas cosas múltiples separadas de la Idea, lo que la obliga a separarse de sí misma. Si se piensa en la posibilidad de separarse de sí misma, para estar en cada cosa, con la manera en cómo fue presentada la Idea en la *República* y el *Fedón* resultan inconciliables. La Idea no sería una sino múltiple. También se arriesga el carácter de simple. Gracias a su simplicidad la Idea no sufría proceso degenerativo

alguno. Bien, ¿cómo algo simple puede separarse de sí mismo? No es posible. Ni aun siendo compuesto algo puede separarse de sí mismo para dar lugar a otra cosa que posea sus características. La participación total de las cosas de la Forma lleva a la teoría a problemas complicados de solucionar e invalida la constitución formal de las cosas a partir de este tipo de participación. La Idea en sí de cualquier cosa no sería una sino una pluralidad ilimitada. El conocimiento como conocimiento de la Forma en sí no puede ser afirmado nunca cabalmente. ¿Cuál de todas las Ideas presentes en las cosas sería la en sí? No hay forma de determinarlo. Por ese camino no se puede ir muy lejos.

Sócrates propone otra alternativa. Pensar a la Idea como:

—No, por cierto, —dijo—, si ocurre con ella como con el día, que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo; de este modo, cada una de las Formas, como una unidad, sería también simultáneamente la misma en todas las cosas (Parménides 131 b).

Por razones no explicadas en el diálogo, Parménides sustituye la imagen del día, empleada por Sócrates, por la de velo, que le permite refutar la posibilidad de la participación de las cosas de una parte de la Idea. Sin duda, éste parece ser el único motivo o razón para tal cambio. Desde la argumentación precedente parece darse un error de comprensión en Parménides de lo dicho por Sócrates; sin embargo, si se le mira como una digresión para refutar la participación fragmentada de las cosas de la Idea, no hay mayor problema. Después de todo no pensamos en la imposibilidad de refutar la imagen del día.

Al trasladar la imagen del día a la del velo Parménides comienza a plantear los absurdos de este tipo de participación. Pregunta:

—El velo, entonces, ¿estaría todo entero sobre cada cosa o bien una parte de él sobre una cosa y otra parte sobre otra?

—Una parte (Parménides 131 c).

Las consecuencias son inevitables.

—*Las formas en sí mismas son divisibles en partes, y las cosas que de ellas participan participarán de una parte, y en cada cosa ya no estará el todo, sino una parte de él en cada una* (Parménides 131 c).

¿Cómo explicar este proceso de fragmentación de la Idea para estar por partes presente en cada una de las cosas participantes de ella y seguir siendo una? Sócrates no encuentra salida alguna. Se niega, no obstante, a admitir las consecuencias del argumento. La Idea no puede estar fragmentada en su presencia en las cosas y seguir siendo una, es un absurdo. Pero él es incapaz de detener la destrucción de la teoría del Bien y las Ideas, menos aún el carácter irónico con el cual Parménides expone las consecuencias de semejante forma de concebir la participación de las cosas de la Idea. Para muestra un ejemplo:

—*Observa, entonces, prosiguió. Si divides en partes la grandeza en sí, cada una de las múltiples cosas grandes será grande en virtud de una parte de la grandeza más pequeña que la grandeza en sí. ¿Acaso tal cosa no se presenta como un absurdo?* (Parménides 131 d).

Parménides ha liquidado rápida y fácilmente el tema de la participación en sus dos posibles formas: siendo completa o siendo fragmentada. Sócrates no tiene alternativa alguna para hacer frente a esta destrucción.

Aquí no se detiene el espíritu destructivo posesionado de Parménides. Se dirige a poner al descubierto el origen de las teorías del Bien y las Ideas. Hemos dicho *el origen* sin temor alguno a equivocarnos. En esta parte ataca directamente la forma de presentar las teorías del Bien y las Ideas en la *República*. En ella se les presentaba con el rasgo de la eternidad. El Bien y las Ideas no tienen origen. El filósofo al presentarlas no hace otra cosa que exponer a la visibilidad

algo existente por siempre pero nunca visto o comprendido. El filósofo no da origen al Bien y las Ideas, es más bien a la inversa. El filósofo es el mediador entre el ámbito de la verdad y de los hombres ignorantes de su existencia; es quien después de acceder a su conocimiento se ve impulsado a mostrarlo a los otros para que lo conozcan y actúen en consecuencia. Por otra parte, las Ideas son las que dan posibilidad formal a las cosas; éstas existen gracias a aquéllas. A este aspecto se dirige la atención. Parménides invierte la relación. Toma a las teorías del Bien y las Ideas para voltearla, colocarla de forma inversa. Es como si pensase que Sócrates está pensando la teoría del Bien de cabeza, en un gesto didáctico le hace observar su error.

—*Pienso que tú crees que cada Forma es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.*

—*Dices verdad, afirmó (Parménides 132 a).*

El golpe es terrible para Sócrates. En el lenguaje pugilístico sería un *knock out*. Es la liquidación plena de la teoría del Bien. Resulta que su origen lo debe a la observación realizada por el filósofo de las cosas materiales. Así lo ha planteado Parménides, Sócrates no ha tenido otra opción, debe aceptarla. En su aceptación destruyó el cimiento de su teoría. Cualquier otro recogería los restos y se retiraría avergonzado. El truco ilusionista fue descubierto en su parte fraudulenta; quien la descubrió no se conforma con saberlo él, tuvo la osadía de desenmascarar al defraudador frente al público. En la filosofía no existe la compasión. El Platón sabio ha sido desenmascarado. El otro nos sigue dando lecciones de filosofía. No se detiene ante la aniquilación del fruto de mucho tiempo de trabajo, es filósofo. Tiene que seguir para mostrarnos más dificultades implicadas en las teorías del Bien y las Ideas.

La enseñanza tiende a ser lo más completa posible. Caída tras caída la teoría del Bien es puesta de pie para seguir con el afán propedéutico. La intención es sacarle el mayor provecho. Por ello la refutación no es hilada, consecuente con lo ya extraído. Hay momentos en donde se vuelve a retomar íntegra, sin ninguna objeción, para mostrar otro problema, otra carencia.

El argumento llamado del tercer hombre, se sigue de lo señalado en la cita anterior. Al observar las múltiples cosas grandes se llega a pensar en la existencia de un grande en sí siendo uno. Pero ¿qué impide continuar este proceso de forma infinita? Al observar las múltiples cosas grandes y lo grande en sí, comparándolos se hace necesaria la existencia de otro grande que permita juzgar o comparar a los otros, incluido, ciertamente, el grande en sí. La Idea se vuelve múltiple, no es una sino una pluralidad ilimitada. El camino se cierra, esta vía no es la correcta para transitar tratando de encontrar una solución al problema de lo uno y lo múltiple.

Sócrates propone otra vía:

—No será así si cada una de las Formas es un pensamiento, y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería, en efecto, una unidad, y ya no podría sucederle lo que ahora mismo estábamos diciendo (Parménides 132 b).

El argumento da pauta para pensarse, al menos, de dos maneras. Una, la Forma es un pensamiento que se da en el alma, en ese sentido permanece una pues únicamente puede darse ahí. Pero esto conduce inevitablemente a pensar cómo se da la relación *Forma-cosas*. Si sólo se da en el alma no pueden las cosas constituirse con la forma solamente presente en el alma. Inclusive trae peores dificultades para la teoría, pues al darse sólo en el alma coloca al hombre en un papel de suma importancia; las cosas llegan a ser por las Formas presentes en él, sin él las cosas no llegan a ser.

Parménides no explota esta vía, prefiere agotar, hasta llevarla a la aporía, la siguiente. Señala que cada pensamiento es uno, de acuerdo a lo dicho por Sócrates en la cita anterior, pero pregunta si es un pensamiento de nada. Lógicamente esto es imposible. Un pensamiento es pensamiento de algo. Ese algo necesariamente es, pues es pensado. Lo pensado es la Forma, pensada con el carácter de uno y presente en todas las cosas. Hasta aquí Sócrates admite todas las consecuencias. Pero precisamente cuando la argumentación ha sido llevada a este momento Parménides muestra las dificultades.

—*¿Y qué, entonces?, siguió Parménides: ¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar?* (Parménides 132 c).

Analicemos esta cita de manera fragmentada para adentrarnos en las consecuencias a las que lleva. La primera parte es: *¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario*. El peso de esta parte está en el pensar. Sócrates piensa a la Forma como una y presente en todas las cosas que participan de ella. A fuerza de pensarlo así llega a considerar necesario que esto sea. Su pensar le crea la ilusión mediante la cual mira ahora a las cosas. Por ello el ataque recae directamente en este sentido. La necesidad no es otra cosa que la imposición generada por mirar así las cosas. Es el pensar el que impone la necesidad y no la necesidad lo descubierto por el pensar. Por ser así, nada impide la imposición de otras muchas necesidades como formas de pensar las cosas haya.

La otra parte dice así: *¿o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos, y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar?* En esta parte Parménides acudiendo a la concepción de participación de las cosas de la Idea mencionada por Sócrates la lleva al absurdo. Sócrates nos ha dicho

que las cosas por tomar parte de la Idea se tornaban semejantes a ellas. Por tomar parte de la Justicia se tornan justas, de la Belleza, bellas, de lo Grande, grandes, etc. La dependencia no es sólo nominal sino también ontológica; no sólo adquieren su nombre, también adquieren su carácter. Al participar del triángulo en sí, el triángulo material no toma solamente el nombre, también toma su constitución; es un triángulo pues posee las características del triángulo en sí. Continuemos con la refutación. Cada Idea o Forma es —según Sócrates— un pensamiento. El pensamiento es constituyente de la Forma. Al ser la Forma resultado del pensamiento participa del carácter del pensamiento, es decir, participa del pensar. Al menos en ese sentido lo toma Parménides. Las cosas llegan a ser grandes, bellas o justas por participar de la Forma —según sea el caso—. Por tanto, las cosas al llegar a ser bellas, justas o grandes participan también del pensar. Siguiendo este razonamiento Parménides bien puede decir: *o bien que cada una esté hecha de pensamientos y que todas piensen*. Parménides sigue este razonamiento con base en la forma de presentar el problema de la participación por parte de Sócrates. La participación es un tomar el carácter de quien se participa. La forma independientemente de constituirse bella, justa o grande toma el carácter del pensamiento; el carácter del pensamiento es el pensar. El pensamiento no es forma alguna, es solamente pensar. Las cosas al participar de la Forma, que posee además de la Forma en la que está constituida el carácter del pensamiento, el pensar, resultan también con la posibilidad de pensar. Por supuesto Sócrates no acepta esto. Ni que estando hechas de pensamientos piensen, ni que estando hechas de pensamientos no piensen. Si se da cuenta de la mala interpretación de su tesis realizada por Parménides no es capaz de mostrarlo, prefiere lanzar otra posible alternativa de solución al problema de la participación.

El encontrar las partes donde la interpretación ha sido errónea no debe inducirnos a pensar que encontrando todas podría aspirarse a realizar una elaboración correcta del *Parménides*. Platón ha destruido su propia teoría con lo que

tenía a la mano en ese momento. No podemos, ni por error, pensar un Platón limitado en sus posibilidades de refutación de la teoría del Bien, ha tomado esa y la ha plasmado por escrito. ¿Cuántas no quedaron fuera en detrimento nuestro?

La tesis aventurada dice:

—*Estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas* (Parménides 132 d).

El punto de reflexión es el de la semejanza. Parménides establece una reciprocidad. Al ser semejantes, una lo es de la otra tanto como ésta de aquélla. Por ende, al ser semejantes deben participar de algo que les permita serlo. La Forma y la cosa semejante requieren de la existencia de algo anterior a ambas para poder constituirse como semejantes. El problema se extiende, al mirar a las tres se hará necesaria otra anterior a ellas y de esta manera infinitamente. Para evitar la posible postulación de la semejanza como solución al problema de la participación Parménides opta por hacer explícita su inviabilidad.

—*Por lo tanto, no es por la semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas* (Parménides 133 a).

El análisis de la teoría del Bien ha explotado algunos de sus puntos débiles, en este momento el Platón sabio se convence de las dificultades propias de su planteamiento. Se resquebraja la construcción. El ropaje de sabio elaborado para presentarse ante los demás fue tironeado, desgarrado hasta dejarlo hecho trizas. Otra vez miramos a Platón desnudo. Sin ninguna protección, sumido en la angustia de no encontrar puerto dónde anclar.

Aun viéndolo así, Parménides no se detiene. Sigue mostrando dificultades propias de la teoría del Bien, cuando se ha confrontado el problema de la participación y el de la extensión del ámbito inteligible, llevándolos a la aporía, dirige el análisis hacia el del conocimiento. En esta parte se enfoca a mostrar el problema de la existencia de dos ámbitos, separado el uno del otro e incognoscibles el uno para el otro.

—*Si alguien dijera que a las Formas, si es que ellas son tal como decimos que deben ser, no les corresponde el ser conocidas, a quien tal dijera no podría mostrársele que se equivoca, a menos que quien le discute tuviera mucha experiencia, fuera naturalmente dotado y estuviese dispuesto a seguir una detallada y laboriosa demostración que viene de lejos; pero, de otro modo, quien las obliga a ser incognoscibles no podría ser persuadido.*

—*¿Y por qué, Parménides?, preguntó Sócrates (Parménides 133 b-c).*

El argumento de Parménides toma el ser en sí de la Idea para establecer dos planos totalmente separados: el de las Ideas y el de las cosas. Las Ideas por ser en sí no están entre las cosas, las cosas no están entre las ideas. Cada plano se corresponde únicamente con lo que hay en ese mismo plano. Son las relaciones internas de cada plano lo que permite tener tal o cual carácter, ya sea a las Ideas o a las cosas. Utilizando el ejemplo del señor y el siervo, Parménides hace clara esta relación propia de cada plano.

—*Si uno de nosotros es señor de otro o bien su siervo, por cierto, quien es siervo no lo es del señor en sí, de lo que es el señor, así como quien es señor no es señor del siervo en sí, de lo que es el siervo, sino que, dado que es un hombre, será señor o siervo de un hombre (Parménides 133 d-e).*

Establecida la imposibilidad de relación alguna entre el ámbito de lo en sí y de las cosas, Parménides la traslada a la cuestión de la ciencia. La ciencia de lo

en sí tendrá como objeto las cosas en sí, mientras la ciencia de las cosas será la ciencia de nosotros. Nosotros somos una cosa entre muchas cosas, solamente podemos, por tanto, adquirir conocimiento de las cosas con las cuales nos relacionamos. No podemos conocer las ideas pues no están entre nosotros, ni dependen de nosotros para ser. Siguiendo con las consecuencias del argumento, un hombre no puede conocer a las Ideas porque, como se vio, no le corresponde ser conocedor de lo en sí, tal como al esclavo no le corresponde ser siervo del señor en sí. Se niega la posibilidad de que alguien haya accedido a la contemplación del Bien y las Ideas. Sócrates tiene que reconocer que su conocimiento tiene como fuente las cosas de aquí, y no, como pretendió, las Ideas.

Parménides niega el trabajo de la *República*. Otra vez ubica a Sócrates en la realidad. No conoce nada fuera de este ámbito. Su ciencia, si posee alguna, tiene las carencias o virtudes de las cosas del ámbito visible. La ciencia de lo en sí conoce las Ideas en sí. ¿Cuál es más exacta? La ciencia de lo en sí, desafortunadamente no la poseemos ni podemos aspirar a poseerla, está lejos de nuestro alcance.

Aunque la poseamos, esa ciencia de lo en sí no puede enseñorearse sobre nosotros como ha quedado establecido anteriormente. Parménides da otro golpe a la teoría del Bien, específicamente al filósofo rey, quien, por cierto, se había propuesto organizar la ciudad bajo las características de lo en sí. Tratar de establecer en el ámbito visible la armonía y organización de lo inteligible. Con este razonamiento queda descartada esa pretensión. Por fin Parménides decide concluir el análisis de la teoría del Bien y las Ideas, no sin advertir que existen muchas otras dificultades:

—Sin embargo, Sócrates —dijo Parménides—, estas dificultades, y tantísimas otras además de éstas, encierran necesariamente las Formas, si las características de las cosas que son en sí mismas y se define a cada Forma como algo en sí (Parménides 135 a).

Es claro el señalamiento de muchas otras dificultades, no expuestas en este momento por considerar suficientemente refutada la teoría. No obstante, se señala el estado incompleto del análisis. Pasa a continuación a mostrarnos la parte complementaria del actuar filosófico hasta aquí todavía incompleto.

Por principio de cuentas nos aleja de cualquier posible conformismo o escepticismo. El mirar el cúmulo de dificultades implicadas en la teoría del Bien no es motivo para resguardarse en ese estado de imposibilidad de buscar algo. No olvidemos que el trabajo del filósofo es un recorrer siempre el espacio existente entre la carencia total y la abundancia. Así lo ha planteado Platón en el *Banquete*. La tarea filosófica no es ni estar en la abundancia ni en la carencia, sino precisamente tratar de alejarse de una para llegar a la otra. La carencia es una silla con espinas que al intento de descansar sobre ella pincha, obliga a alejarse, es imposible sentarse cómodamente, se resiste un instante, cuando el cansancio es mucho, pero no por más tiempo. El filósofo debe alejarse, emprender el camino que lo lleve a la abundancia. La abundancia, sin embargo, no es otra cosa que la proyección propia del filósofo. Lo que desea alcanzar. Aquello que al proyectarlo hace posible la existencia de una senda. Un lugar por dónde empezar a caminar, una señal. Si no proyectamos esa abundancia no encontramos indicio alguno de dónde empieza el camino. Nos encontramos imposibilitados para dar un solo paso. La abundancia como proyección es el hilo que tira, que jala el trabajo del filósofo, no como algo siendo ya, más bien como algo que puede elaborarse, que debe elaborarse: concluir el proyecto. Ese trabajo lo realiza Platón en la *República*. Ahí quiso concluir su abundancia, su proyección realizada en el *Fedón* y otros diálogos. Pero al igual que la de la carencia, la silla de la abundancia no es un lugar cómodo. Al sentarse el filósofo inmediatamente percibe el crujir de la estructura; se despiertan sospechas sobre su buena construcción. Entonces el filósofo se levanta, voltea la silla para revisarla. La revisión de su silla, de su resguardo, Platón la realiza en las primeras páginas del *Parménides*. Se da cuenta que su silla tiene tantos

puntos débiles que si intenta nuevamente sentarse se quiebra. Es el peso del filósofo vuelto contra su creación. Es eso de insoportable que tiene el filósofo para cualquier resguardo, ninguno soporta su peso. El peso del filósofo lo debe soportar por sí mismo, sin ayuda de un apoyo, por ello es el eterno solitario. El camino también lo emprende solo. *Con los otros* o *por los otros* siempre es un pretexto. El análisis de las ocho o nueve tesis (siguientes) Parménides lo realiza solo. Aristóteles sólo es un relleno, un aparentar al interlocutor. Platón ha realizado esta parte de su obra solo. Nadie habría podido dialogar con él en estas alturas metafísicas. Inicia nuevamente el camino proyectando su abundancia.

—*Pero, sin embargo, Sócrates —prosiguió Parménides—, si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá a dónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo.*

—*Dices verdad, repuso (Parménides 135 b-c).*

Insiste en las formas pues representa la proyección de su abundancia. Es el punto lejano motivador del andar. Más por la experiencia pasada define de forma más completa el recorrido del camino.

—*En una palabra, a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros, el que se prefiera elegir, e igualmente respecto de una pluralidad y de todos en conjunto (Parménides 136 b-c).*

Comparado este recorrido con el de la *República* se muestra más filosófico, en el sentido mostrado en el primer capítulo de este trabajo. Todos los aspectos señalados son puestos en acción. El análisis, el bien mirar, la correcta enunciación, la pregunta son las herramientas de las cuales se vale Parménides para mostrar el modo de ejercitarse en la filosofía. Entiéndase bien, *el modo de ejercitarse*, no la verdad, es lo que muestra Parménides a Sócrates. Aquí no hay un Sócrates sabio frente a un Parménides filósofo. Hay dos filósofos o practicantes de la filosofía temerosos, angustiados, que intentan recorrer el camino filosófico. La imagen del caballo de Íbico es perfecta para ejemplificar el estado en el cual se encuentran los participantes del diálogo.

A pesar de querer participar en este recorrido, es momento de reconocer un problema: no podemos seguirlo. No podemos ser partícipes de él, al menos en este trabajo, por resultar de una magnitud superior al mismo. Si seguimos el desarrollo del ejercicio corremos el riesgo de desbordar en exceso sus dimensiones; haciendo de él un ejercicio sin fin. Es decir, nos embarcaríamos en un viaje sin horizonte alguno; el diálogo *Parménides* es inagotable, es un océano de argumentos. ¿Cuándo podríamos darnos por satisfechos? No vislumbramos momento alguno. Es tan enorme que enfrenta a cualquier mente en cualquier terreno.

Así este trabajo se muestra carente. El ejercicio por antonomasia de la filosofía platónica queda fuera de un trabajo cuya pretensión es mostrar a la filosofía platónica como ejercicio constante y no como fuente de sabiduría. A fuerza de justificar desde siempre esta intención propedéutica de la filosofía platónica, como ejercicio del pensar, dejamos de lado el ejercicio más representativo, el mejor ejemplo. Si en algo sirve para justificar esta carencia, debemos decir que esta parte del *Parménides* no es susceptible de fragmentarse, no se le puede extraer partes de aquí o de allá para mostrarlas, se debe seguir al dedillo, uno tras otro, los argumentos para tratar de entenderlo, si es que es posible.

El *Parménides* es el laberinto platónico. Un laberinto sin paredes, laberíntico precisamente por carecer de ellas. Cada quien puede tomar un camino, recorrerlo, pero

en un momento se dará cuenta de los muchos caminos no recorridos. La filosofía platónica es la muestra del constante percatarse de lo no recorrido, de lo no pensado que cuestiona a lo pensado llevándolo al extremo de su aniquilación. Y en el recorrer lo no pensado, en pensar lo que cuestiona, está la veta que se abre para el ejercicio filosófico a partir de este momento.

Capítulo 4

Intentando otro camino: *Sofista*

Como resultado del ejercicio filosófico el *Parménides* lleva a los practicantes a una visión similar a la señalada en el *Banquete*; perciben la carencia al mismo tiempo que vislumbran la abundancia. Ambos extremos se encuentran distantes para ellos. Probablemente está más próximo llegar al extremo de la carencia pero se resisten a hacerlo, prefieren continuar abriendo el camino para llegar al extremo de la abundancia. Esta última, sin embargo, se muestra confusa, no con la claridad necesaria. Se observa en la lejanía como un punto borroso. Es, tan sólo, el indicio del camino. Este mínimo indicio permite superar el estado de anonadamiento propio de la aporía. Impide que suceda lo que a Sócrates cuando fue refutada la teoría del Bien en el *Parménides*:

—¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?

—Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento (Parménides 135 c).

Al quedar impedida la mirada para entrever camino alguno la filosofía corre gran riesgo. Es susceptible que su practicante se aleje definitivamente de ella. Por ello Platón recalca la importancia de estar preparado para este momento.

El cúmulo de dificultades que se presentan en la elaboración o descubrimiento de la abundancia no es motivo para dejar de intentarlo. Tan angustiante es la elaboración de la abundancia como conformarse con la carencia. Si tomamos las dos conclusiones del *Parménides* como los extremos de este estado podemos entender mejor por qué la angustia es el efecto generado por ambos.

—*Así pues, si lo uno es, es todas las cosas y no uno, tanto respecto de sí mismo como, del mismo modo, respecto de las otras cosas* (Parménides 160 b)

Lo Uno pensado por Platón como la solución al problema del principio, aplicado tanto al Bien como a las Ideas, se muestra confuso. De la revisión realizada, el Uno se muestra siendo todas las cosas menos Uno. La visión obtenida del Uno es confusa, no se logra mostrar con aquella claridad que en la *República* se creyó se manifiesta. Lo mismo sucede con las características asignadas: armonía, límite, proporción, etc. Se pierde entre las cosas. *Es todas las cosas y no uno*. Lo que debería permanecer separado de las cosas, dándoles su posibilidad, lo encontramos confundido entre ellas. ¿Puede alguien sentirse satisfecho con estos resultados? Mirar el proyecto trastocado, bifurcado, confundido, no es halagador para quien lo proyectó. De esta situación únicamente puede surgir una reacción angustiante. La angustia generada a partir del percatarse de la realización deficiente de la tarea.

En esta situación se opta por conservar el Uno como proyecto de abundancia. Existen diálogos —clasificados como posteriores al *Parménides*— con claras señales de continuidad del uno como punto máximo del proyecto. Pero es también evidente la revisión realizada sobre el mismo. En diálogos como *Filebo* o *Timeo* se continúa pensando el uno como origen de todo. No obstante debe reconocerse que estos diálogos hacen referencia al *Sofista*, donde, por cierto, se ha llevado a cabo una transformación importante sobre la concepción del Bien y las Ideas de la *República*. Más adelante se mostrará esta transformación.

El extremo de la carencia se muestra de la siguiente manera:

—*En consecuencia, si lo uno no es, las otras cosas no son ni uno ni múltiples, ni se puede opinar que son uno ni múltiples* (Parménides 166 b).

Este extremo no es más alentador. Para quien la búsqueda de la verdad es el motivo de vivir, no se pueden aceptar esas consecuencias. El filósofo, por su carácter propio, no puede conformarse con llegar a la aporía. La filosofía es una tendencia de saber. Ni el saber ni la ignorancia. Por ello la aporía que deja a los dialogantes en el vacío, en la carencia, debe ser valorada no como el fin último de la filosofía, sino tan sólo como resultado de esa búsqueda. Resultado de la lucha contra todo discurso supuestamente verdadero; pero es solamente eso, un resultado inevitable, no la filosofía. Así Platón nos aclara el valor de la aporía primeramente en el *Sofista* y después en el *Filebo*:

—*Decimos en algún modo que la identidad de lo uno y lo múltiple que resulta de los razonamientos es recurrente por todas partes para cada una de las afirmaciones que se formulen siempre, antes o ahora. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal accidente de los discursos, según me parece a mí, es entre nosotros algo inmortal y no envejece; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso, unas veces globalizándolo y concentrándolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquél con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o si resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ninguno de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no solo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete* (Filebo 15e-16 a).

De esta forma intenta alejarnos de la aporía como fin. Si bien genera un placer, inmediatamente viene la angustia, el dolor de no encontrar asidero alguno. En el *Fedón* había dado cuenta de esta inseparabilidad del placer y el dolor. Tras el placer viene el dolor o de forma inversa. La aporía es un resultado. Tiene una utilidad dentro del ejercicio de la filosofía. Platón la ha venido utilizando de manera consistente para alejarse de la seducción de los discursos, mas ello no ha impedido la constancia del intento de acceder a la verdad.

No obstante las vías por las que se ha planteado el acceso a la verdad han resultado infructuosas. Se propone entonces llevar a cabo una minuciosa revisión de las diversas formas de concebir el saber. De ella no excluye la propia. Al menos los más importantes trabajos sobre el ser del saber son analizados. Clarificar el ser del saber es el motivo del *Teeteto* y continuando con esa línea, distinguir el verdadero sabio del falso es el motivo del *Sofista*.

Platón se hace consciente de la dificultad que encierra el saber después de constatar que la “*sabiduría*” del filósofo rey es susceptible de ser refutada tanto como él lo hacía con la de los hombres de ciencias particulares. Por este motivo su objetivo principal es distinguir, analizar y clarificar también la estructura de lo conocido para poder distinguir recíprocamente el no-saber y lo no conocido. Ambos objetivos se co-implican. El conocimiento y lo conocido están necesariamente enlazados.

Analizando el fundamento que hace posible el saber de la gente y de las ciencias particulares encuentra varias vertientes enraizadas, cada una de ellas, en una concepción del ser. Es a partir de lo que piensan o suponen sobre el ser que explican el conocimiento. Contra éstas dirige su atención. Se dirige contra ellas en la medida que son un obstáculo para poder acceder a una concepción del conocimiento capaz de distinguir claramente el no-conocimiento.

¿Cómo distinguir el conocimiento del no-conocimiento? Es un trabajo aún no realizado. Las teorías existentes sobre el conocimiento no dan explica-

ción suficiente del no-conocimiento. En la medida en que no son capaces de establecer esta distinción, se aniquilan a sí mismas. Quien sostiene esa teoría no puede ostentarse sabio, pues no pueden demostrar la ignorancia del oponente. Su propia teoría, en lugar de debilitar al oponente, lo hace fuerte.

Representativas de esta situación son: la teoría que basándose en una concepción del ser en movimiento, concibe al conocimiento como percepción y otra que, basándose en una concepción del ser como estático, considera al conocimiento en coincidencia con el ser. En la primera incluye a hombres como Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo, Homero. En la segunda propone a Parménides y a sus seguidores. El análisis del conocimiento como percepción lo encontramos desarrollado en el *Teeteto*. Ahí se refutan de forma clara las pretensiones de esta teoría. Si el saber es percepción y cada hombre percibe, entonces cada uno sabe aquello que percibe. Como todos percibimos, todos somos sabios. Nadie puede hacerse pasar por más o menos sabio que otro. Cada uno sabe sus percepciones. ¿Cuál es entonces la mayor sabiduría de Protágoras? No hay tal. Aunadas a estas dificultades encontramos, entre otras: la referencia exclusiva por medio de la percepción a cosas materiales, cuya característica principal es el constante movimiento experimentado en su ser. Debe reconocerse el trabajo anterior ya realizado por Platón sobre la insuficiencia del mundo para ostentarse como el fundamento del conocimiento. En varios de sus escritos anteriores ha rechazado la pretensión de las cosas materiales como fundamento último del saber. En el *Teeteto* vuelve a reafirmar esta convicción. Vinculando las ideas materialistas con un fundamento ontológico del devenir encuentra siempre insuficiente la posibilidad de explicar el conocimiento. Si nada permanece y todo cambia, ¿qué es el conocer? Algo que dura tanto como puede durar la cosa referida, en realidad muy poco.

En ese diálogo analiza otras concepciones sobre el ser del saber. Una de ellas es concebir el saber como opinión verdadera. Al igual que la primera ésta no permite la explicación de la opinión falsa. Si esta distinción no se puede

efectuar, tampoco se puede reconocer quién conoce y quién no. En ello estriba la dificultad de llegar a la comprensión de la estructura del conocimiento. En otra ocasión lo plantea así: el saber es la opinión verdadera que va acompañada de una explicación. Esta definición no logra despejar la dificultad de la indistinción entre saber y no saber. Siguiendo al pie de la letra sus consecuencias, lleva a absurdos. Independientemente de ser tres las definiciones propuestas, todas son rechazadas. Nuestra explicación de este rechazo difiere de las propuestas por los estudiosos hasta ahora. No nos parece satisfactoria la explicación propuesta, por ejemplo, por Cornford, quien estima que no se puede llegar al conocimiento de la esencia del saber porque en el diálogo únicamente se hace referencia a cosas concretas, según él, en ausencia de las Formas es imposible llegar a una definición del saber⁶. No pensamos ni tan siquiera que sea ése el punto. No se trata ya de rechazar el ámbito del devenir para anteponer frente a él el ámbito de la identidad. Si así fuera no tendría sentido el *Parménides*. Precisamente no se debe olvidar la crítica realizada a la teoría del Bien en ese diálogo. De ella ha salido muy cuestionada y sin posibilidades de presentarse como la solución. Que el *Teeteto* es posterior al *Parménides* parece incuestionable. Razón por la cual es poco probable que a Platón se le hubieran olvidado las dificultades ya señaladas en el *Parménides*. La teoría del Bien tal como se presentó en la *República* no es la solución al problema del saber, ni aún del ser, como lo permite comprobar el *Sofista*. En este último ambas cuestiones serán modificadas de forma importante respecto a como se habían presentado en la *República*.

Más bien el carácter aporético del *Teeteto* tiene otra función. Es verdad que en todo el diálogo difícilmente encontramos alguna referencia a las Formas o Ideas, pero su ausencia no se debe entender como tener un as bajo la manga mediante el cual se solucione el problema, sino que, precisamente, Platón se dedica a refutar la concepción ontológica del devenir para no dejarla

⁶ Cf Cornford, *La Teoría Platónica del Conocimiento*. Buenos Aires, 1968, pág. 143.

aprovechar el momento de crisis de la teoría del Bien y las Ideas. Es propio del oponente, al ver en problemas a su enemigo, intentar retomar bríos para presentarse como la alternativa. Platón, por supuesto, no lo considera así. No se dejó seducir por el devenir. Debe entonces, nuevamente luchar contra ese enemigo alentado por la crisis de la teoría del Bien. Al mismo tiempo que contiene su avance, emprende una revisión de su propia concepción.

El carácter bélico contra su propia teoría se confirma con el parricidio que comete para poder superar los problemas que el *Parménides* ha puesto de manifiesto en la teoría del Bien.

Tal como es presentado el problema en el *Sofista* pone en juego todo el trabajo realizado por el filósofo. Si en el *Teeteto* se niega la supuesta sabiduría de quienes apelando a la concepción del ser en devenir se presentan como sabios, en el *Sofista* se pone en cuestión la sabiduría de quienes, apelando a una concepción del ser de la identidad, se presentan también como sabios. En este sentido es digna de reconocerse la perspicacia de Platón. Él ha podido vislumbrar este punto de encuentro de ambas concepciones. Ninguna de ellas es capaz de distinguir de manera clara el saber del no-saber. Incluso ni tan siquiera lo han pensado. Embelesados en su propia convicción de su saber no han reflexionado sobre las contradicciones implícitas en ella. En la medida en que no han realizado esta tarea, no pueden distinguirse de los otros. El sofista y el filósofo se mueven en el ámbito del ser, tal como Platón entiende lo pensado por Parménides. Es por ello que Sócrates puede ser confundido con un sofista. Si el no-ser no es, nadie puede moverse fuera del ser; todos, por lo tanto, piensan y conocen lo que es.

La comprensión de esta dificultad propia de las dos concepciones del ser obliga a Platón a tratar de superarla. Esta es la finalidad de los diálogos *Teeteto* y *Sofista*. ¿Cómo lo hace?

El primer indicio del camino lo encuentra al percatarse de que el problema siempre ha sido planteado en términos absolutos de ser y no-ser en sentido existencial. El ser existe, el no-ser no existe. Cómo la existencia pertenece al ser, no es una cuestión tocada por él. Su preocupación es cómo poder darle algún sentido al no-ser para poder distinguir al sabio del no-sabio, cómo hacer para, de algún modo, dar existencia al no-ser.

—¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es?

—Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco (Sofista 240 e).

Se da cuenta de la plena certeza que se tiene al afirmar que el no-ser absoluto existencial no es posible ni de pronunciar, ni de pensar. Debe buscarse otra forma de concebir el no-ser. Se percata claramente que la causa del error, del equivocarse, no debe buscarse en la distinción ontológica ser y no-ser de forma existencial. Si alguien, pretendiendo solucionar el problema, lo intenta desde esta distinción queda atrapado en un camino sin salida.

Traslada el problema del discurso falso a un origen gnoseológico-discursivo. Es decir el origen del discurso falso no está en la distinción ontológica de ser no-ser, sino en el pensamiento y el discurso. Es en el pensamiento y en el discurso que expresa lo pensado donde se encuentra la fuente del error. Por supuesto no es tan simple. El traslado exige una explicación, además de una transformación de la concepción de ser sostenida hasta ahora. Vemos así confirmada nuestra hipótesis de que en Platón la filosofía es una, sin distinciones, sin segmento o clasificaciones. Todo depende del principio. En este caso, buscando la causa del discurso falso se ve impulsado a modificar el principio. Si no se modifica, no se puede explicar el discurso falso, por tanto, tampoco el

discurso verdadero. La necesidad de modificar la concepción del ser es señalada con toda claridad.

—En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea (Sofista 241 d).

Esta es la tarea emprendida a partir de este momento. Si no se logra cumplirla todo el trabajo filosófico se viene abajo. Es un asunto de vital importancia para Platón.

Un primer intento de transformación del ser es la modificación efectuada a través o por medio de la inclusión del cambio, la vida, el alma y el pensamiento en lo que realmente es:

—¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático? (Sofista 249 a).

Pero incluirlos así, sin más, en la concepción del ser para superar el estatismo del ser concebido por Parménides, lleva implícitos muchos riesgos. El principal es ver suprimido el ser como lo que permanece. Si bien este intento no logra su cometido de transformar a la concepción del ser de manera que pueda en ella distinguirse el saber del no saber, debido precisamente a haber incluido cosas con cualidad de movimiento, los que socavan y diluyen el ser permanente gracias al cual también el conocimiento es posible, es ya un significativo avance, pues por primera vez se reconoce la existencia en el ser del pensamiento, la vida y el alma. Es decir ya no se le concibe —como el propio Platón lo dice— majestuoso como una estatua. Si se continuara con la misma concepción del ser estático no se puede explicar tampoco el conocimiento.

Como no pudo transformar el ser enfrentándolo de manera directa, retorna a la concepción del problema con origen en el pensamiento y el discurso. En el terreno de la predicación constata la coexistencia de lo uno y de lo múltiple. De cada cosa decimos que es una pero al mismo tiempo es posible decir de ella múltiples cualidades. En este sentido el uno y lo múltiple están en relación.

—¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? (Sofista 251d-e).

Las tres opciones representan el planteamiento más claro del problema del ser. Si se piensa una concepción del ser en donde nada tiene el poder de comunicarse se arruinan tanto los partidarios del ser estático como los de las Formas y los del devenir, pues en ambas posturas el ser es colocado en comunicación. Si se piensa al ser como estático nada se puede decir, puesto que el decir, es un movimiento. Todo discurso es siempre en relación. Si se piensa, por el contrario, como una mezcla ilimitada de intercomunicación también todo se arruina. Nada se podría distinguir. Platón se decide por la tercera opción. Algunas cosas pueden mezclarse y otras no.

Lógicamente el planteamiento de esta tercera vía trae modificaciones sustanciales en la actividad filosófica, en el ser y en el saber. Para distinguir los cambios en el actuar así como en el fin de la filosofía, dejamos hablar al propio autor:

—Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?

—Sí, lo decimos.

—*Quien es capaz de hacer esto: distinguir una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde afuera por una sola; y una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (Sofista 253 d-e).*

Es evidente de suyo el cambio. Ya no se trata simplemente de acceder a la pura contemplación del Bien, como se hacía en la *República*. Ahora, el dialéctico, además de la contemplación del Bien y las Ideas, deberá distinguir algunas que se extienden por completo a través de muchas. Es lo que posteriormente se llamará géneros. Los géneros no son distinguibles a primera vista; su distinción es más bien el último escalón del proceso dialéctico. El verdadero conocimiento no consiste en la pura contemplación sino en la distinción de los géneros. Quien accediendo a la contemplación del ser lo mira estático no puede decir que ha logrado la sabiduría. Mirar las relaciones de las Ideas es el logro de la dialéctica. Aunado al descubrimiento de las relaciones entre las Ideas, deberá distinguir sus diferencias, la separación de una con respecto a otra.

Acorde con estos cambios en la actividad del filósofo, se propone mostrar cuáles, en pleno cumplimiento de estas modificaciones, son las Formas descubiertas como capaces de mayor grado de comunicación. Los primeros tres géneros en mostrarse son el Ser mismo, el Reposo y el Cambio. De estos primeros tres se apresura a establecer sus posibles relaciones. El Ser mismo se extiende o abarca al Reposo y al Movimiento. No es ni uno ni otro. Es aquello que les da posibilidad de existir a ambos. Con esta distinción supera las concepciones del ser como: *el ser es estático o el ser es movimiento*. El Ser no es ni Movimiento ni Reposo. El Ser en sí es sólo Ser. Gracias a él pueden existir el Movimiento y el Reposo. Así entonces el Ser se muestra como un género que abarca a los otros dos. Entre el Ser y el Movimiento hay una relación; el

primero posibilita al otro, el segundo existe gracias al primero. El Movimiento no influye sobre el Ser. Entre el Ser y el Reposo se da la misma relación que con el Movimiento. El Ser se relaciona con ambos. Entre el Movimiento y el Reposo no hay mezcla.

Inmediatamente después de haber analizado las relaciones de los tres primeros géneros, Platón se da cuenta de la necesidad de otros géneros para poder explicar de forma completa las relaciones entre ambos.

—*Entonces, cada uno de ellos es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo*
(Sofista 254 d).

Al pensar los tres primeros géneros se hace necesaria la existencia de otro que permita distinguirlos entre sí. Por su propia esencia no pueden distinguirse entre ellos. Cada uno es solamente lo que es. Si alguno pudiera transformarse en otra cosa, dejaría de ser aquello que es. El Movimiento es sólo Movimiento, mientras el Reposo es solamente Reposo. En ellos no está la cualidad de la Diferencia. Ésta les llega de fuera, como un género capaz de mezclarse con cada uno de ellos, tanto con el Movimiento como con el Reposo o el Ser. Gracias a este género se pueden distinguir de los otros géneros. No se confunden. Las relaciones que mantiene con los otros géneros son diversas. En primer lugar mantiene una relación de dependencia con el Ser. Por su existir depende del género del Ser. Los otros al poder mezclarse con él poseen la cualidad de diferenciarse unos de otros. Esta cualidad, a pesar de obtenerla del género de lo Diferente, sólo es posible distinguirla en relación con otros géneros. Es decir, las diferencias entre uno y otro se vislumbran por o respecto a otro. Pero como bien concluye:

—*Y diremos que ella atraviesa todas las otras. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente* (Sofista 255 e).

El género de lo Mismo es otro capaz de mezclarse con cada uno de los otros cuatro. Por estar mezclados con él, cada uno es igual a sí mismo. La cualidad de su mismidad les llega de este género, sin ser por ello, iguales al género de lo Mismo. Lo Mismo es un género susceptible de mezclarse con los otros cuatro sin confundirse tampoco con cualquiera de ellos. Este género únicamente les da la capacidad de permanecer en su mismidad, y en la medida que puede eso, permanece él en la propia.

Estos cinco grandes géneros permiten superar el problema del ser como estático o como movimiento. Platón ha llevado la reflexión sobre el ser a tales exigencias que logra distinguir de manera clara al ser de otros géneros. El Ser es sólo Ser. Ni más ni menos. Solamente lo que posibilita a todos los demás. Sólo la existencia, sin atributos, cualidades o determinaciones. Éstas se dan gracias a la existencia de otras Formas o Ideas, como lo demuestra el análisis de los cinco grandes géneros.

En el estudio de las relaciones existentes entre estos cinco grandes géneros, Platón logra su cometido en contra de Parménides. Como anteriormente se mencionó, la búsqueda de la solución al problema del discurso falso trae como consecuencia la modificación de la concepción de ser sostenida hasta entonces. El problema planteado, según nuestros términos actuales, desde una perspectiva gnoseológica-discursiva llega sin más hasta la ontología. El filósofo, por supuesto, no se planteó el problema bajo esa distinción, sino desde una perspectiva del principio. Éste, no obstante, se ha venido revisando continuamente gracias a la propia esencia de la filosofía y el filósofo. Los géneros que permiten cometer el parricidio son el de lo Diferente y lo Mismo. Al mezclarse con ambos los otros géneros adquieren en su manera de ser una doble cualidad; son lo mismo que sí mismos y no lo mismo. Son lo mismo al participar del género de lo Mismo, se mantienen en su mismidad. Son identidad completa. Pero no son lo mismo al participar del género de lo Diferente. Es decir, al participar de lo Diferente evitan confundirse con el género de lo mismo. El género

de lo diferente los hace participes del no-ser. Adquieren la cualidad de no-ser. No el no-ser absoluto existencial, sino un no-ser relativo. El no ser absoluto fue dejado de lado, sobre él nada se puede decir. El no-ser relativo se da siempre en relación con lo otro. Un género no es lo que otro género. Cada uno tiene su propia identidad. Y al mismo tiempo tiene su diferencia. Así cada forma se define por su identidad y su diferencia. Las formas son lo que son gracias a su identidad y diferencia.

En cada género o Forma hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser. Al distinguirse del gran cúmulo de formas existentes no-es ninguna de ellas. Por eso en ella hay una cantidad infinita de no-ser. No es ninguna de las otras. Encontramos aquí un primer atisbo de lo que Spinoza y Hegel nos dirán mucho tiempo después; toda afirmación es negación.

Por si el análisis sobre las relaciones de los géneros de lo Mismo, lo Diferente, el Reposo y Movimiento no fuera suficiente, lo lleva hasta el género del Ser. El Ser también participa de lo Mismo y lo Diferente. Ambos influyen de manera determinante sobre él. En la medida que participa de lo Mismo y de lo Diferente, al igual que los otros géneros o Formas, tiene mucho de ser pero infinitud de no ser.

El parricidio se ha completado. En el Ser, mezclado con él, está el no-ser. Es necesario reconocer que no se trata del no ser absoluto de Parménides, pero ello no evita que la concepción de ser propuesta por él se vea transformada. Al no-ser se le ha obligado a ser de cierto modo, la tarea se ha completado.

—*¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto?*

—*Ninguna* (Sofista 258 c).

El no-ser entendido como diferencia está mezclado en el ámbito del ser pleno. Es el género que permite la distinción clara y precisa de las diversas Formas. Evita la confusión, crea la claridad de la distinción, las hace diferentes.

Aun cuando existen interpretaciones que sostienen firmemente la aplicación de estos cambios únicamente a la existencia de los enunciados negativos, nosotros no aceptamos esa postura. Los cambios efectuados a través de este nuevo intento de encontrar la causa de los discursos falsos afectaron de manera directa a la concepción del ser pleno sostenida en la *República*. Tan es así que después de dejarlos establecidos, se proceden a dilucidar, a la luz de ellos, las causas del discurso falso. Como siempre, Platón sigue pensando en la comprensión primero del principio para posteriormente aplicarlo a lo demás. Es la comprensión de la estructura del ser pleno la condición indispensable para explicar los otros procesos.

En este caso se trata de analizar las posibles relaciones entre el género de lo Diferente y el Discurso. Primeramente se acepta la existencia del género Discurso. Si no existiera no seríamos capaces de hablar —deduce Platón—. Acordada la existencia del género Discurso se analizan las relaciones con el género de lo Diferente. El género de lo Diferente se mezcla con el género discurso, lo hace diferente a cualquier otro.

En el género del Discurso sucede un doble proceso: al mezclarse con él, además de hacerlo diferente de los otros, le da la posibilidad de producir un discurso verdadero o falso. El juicio verdadero se da cuando el razonamiento, el discurso y el género o la Forma de referencia se corresponden íntegramente. El razonamiento razona sobre la mismidad de la forma porque la conoce, la ha captado, en virtud de esa captación puede emitir un discurso verdadero. El discurso falso se genera, por el contrario, cuando estos tres elementos no se corresponden. El desconocimiento de la Forma lleva al razonamiento a atribuir-

le cualidades o características no propias de ella. En su discurso lógicamente emite el no-ser de la Forma confundiéndolo con su ser. En lugar de mentar la mismidad de la Forma, mienta alguna parte de su no-ser. Sin embargo, por no conocerla, piensa que está mentando algo verdadero.

De esta manera el discurso falso encuentra explicación. La explicación se puede dar gracias a la transformación efectuada en la concepción del ser. La filosofía como búsqueda del principio se ve coronada con el encuentro de un principio capaz de generar relación entre los diversos géneros o Formas que lo constituyen. Mediante estas relaciones se distingue también el sabio del no sabio.

Así Platón supera la aporía en la cual se encontraba respecto al Principio. Como se ha visto a lo largo de este trabajo no acepta ninguna de las teorías anteriores sobre él, ni mucho menos se contenta con su primera elaboración. Todas ellas innegablemente han sido sometidas a crítica bajo los rasgos mostrados en el primer capítulo. Éstos se han actualizado de manera constante en todo el ejercicio filosófico platónico.

La forma transformada del principio le permite alejarse un momento de la angustia. Ha llegado a una explicación en donde se puede distinguir de mejor manera el ser del saber. Con este conocimiento puede con seguridad distinguir al sabio del ignorante. Pero este encuentro lo lleva irremediamente a asumirse sabio. Sabio, según esta concepción, es quien puede distinguir las relaciones que se dan entre las Formas, ya no el que contempla a las Formas, como en la *República*, sino quien después de un penetrante análisis distingue las relaciones posibles o necesarias entre ellas. Y hasta ese momento sólo Platón ha podido hacerlo, ningún otro lo realizó antes.

El dominio del conocimiento de las relaciones entre las Formas se ve confirmado en el propio *Sofista* en el método de la división, que no es otra cosa que el estudio de las relaciones de las Formas. Aplicar el método de la división al principio del diálogo sin explicitarlo, se puede entender de dos maneras.

Una, Platón ya había reflexionado sobre él, pero ha querido introducirnos a nosotros en el ejercicio del método, para, una vez inmersos en él, mostrarnos de manera reflexiva su procedimiento. Quizá buscando mostrarnos que la filosofía solamente se puede enseñar a alguien en su ejercitación. Siglos más tarde un gran filósofo nos hará explícita esta situación diciendo que de la metafísica sólo se puede hablar desde dentro de la metafísica. Otra, Platón ha caminado por el método de la división sin darse cuenta de que el camino buscado es precisamente por donde ya se camina. ¿Cuál de las dos es más acertada? No lo podemos determinar, de él todo se puede esperar.

De cualquier forma la tendencia a considerar que la sabiduría consiste en el conocimiento de las relaciones, continúa en el *Filebo* y el *Timeo*. En el primero, siguiendo con el ejemplo del gramático usado en el *Sofista*, se recalca que la sabiduría no consiste en el conocimiento de los elementos, ni mucho menos en el establecimiento infinito de relaciones, sino en la distinción de cuáles son válidas y cuáles no. Así en su investigación acerca de los mejores placeres no se inclina por uno u otro extremo de los que se presentan, sino que busca cómo en sus relaciones puede surgir una tercera vía. En el *Timeo* escuchamos un discurso que al explicar la creación del mundo o del hombre lo hace siempre bajo la dirección de las relaciones existentes entre el principio, el mundo y el recipiente o vacío. El conocimiento de las relaciones es el objeto de la dialéctica.

Pero ¿ha quedado convencido de su sabiduría? ¿Se puede tomar esta elaboración como definitiva? Nosotros, desde el enfoque dado a la filosofía de Platón en este trabajo, pensamos que no. En el siguiente capítulo, analizando el *Fedón*, intentaremos demostrarlo.

Capítulo 5

Salvando al filósofo: *Fedón*

Este último capítulo tiene el carácter de un apéndice. Su intención, si bien continúa con la del trabajo en general, se presenta desde un principio sujeta a discusión. En uno de sus planteamientos se trastoca de manera importante las hasta ahora aceptadas cronologías de redacción de los diálogos platónicos. Al basarse exclusivamente en el *Fedón*, considerándolo además como el punto culminante de la actitud filosófica mostrada durante todo el desarrollo de la vida dedicada a la filosofía, se entra en choque contra muchas de las formas de concebir y explicar la naturaleza de su contenido. Por ese motivo, tratando de ser fieles a las enseñanzas del maestro, debe considerarse como tópico de discusión. Platón precisamente nos ha enseñado que difícilmente se puede llegar a un planteamiento no susceptible de ser discutido, de ser aceptado sin mayor objeción. Si esta actitud no se ha detenido ni ante sus propias aportaciones, no vemos por qué habría de detenerse ante las nuestras. En otro planteamiento, considerándolo como el principio y fin de una larga travesía filosófica no es menos polémica. En este caso pensamos que Platón ha tenido desde siempre la intuición, plenamente desarrollada, de que la filosofía no lleva a ningún puerto seguro de sabiduría. No obstante las dificultades generadas por la forma de presentarse pensamos hay elementos a favor de nuestra hipótesis.

El principal elemento para la primera forma propuesta de entender el contenido del *Fedón* es el momento de la vida del personaje Sócrates, tomado

para su desarrollo. Este diálogo desarrolla sus concepciones momentos antes de su muerte. Si se considera este aspecto, ningún otro diálogo puede rivalizar. Hay diálogos desarrollados antes de asistir a hacer frente a la acusación, incluso diálogos tardíos, como se considera al *Teeteto*, hacen referencia a momentos propios del proceso de impiedad. Nuestro diálogo narra, por el contrario, los momentos finales de Sócrates. Ciertamente la muerte de éste no puede significar la muerte de Platón, pero sí en gran medida lo que se piensa sobre la verdadera finalidad de la actividad filosófica y el significado de la muerte para quien la efectúa.

Sobre estos dos aspectos colocamos especial énfasis en el presente capítulo. Desde nuestra perspectiva éstos confirman en gran medida el presente trabajo.

El primer punto que encontramos explicado en el diálogo es la finalidad de la filosofía. Si bien se continúa considerando fundamental la búsqueda de la verdad, ésta se traslada a otro lugar. La verdad no está aquí en el mundo. En esa medida no puede ser captada o intuida durante nuestra permanencia en él. Se abandonan las convicciones de poder acceder a la verdad en el mundo. Esto, mostrado con tal simpleza, no parece tener mayor importancia, pero no es así si se le analiza detalladamente. Trasladar la intuición de la verdad para un después de la muerte se opone directamente a la convicción de sabio, sostenida por parte del filósofo, tanto en la *República* como en el *Sofista*, principalmente. Al momento de presentar este argumento se reconoce la no posesión de la verdad por parte del filósofo. Nunca la ha poseído realmente. Su posesión sigue siendo un anhelo, una motivación del filósofo aún ante el encuentro de la muerte. Por esta razón la filosofía se convierte en una actividad preparatoria para la muerte.

—*Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos (Fedón 64 a).*

La preocupación fundamental del filósofo es el morir y el estar muerto, porque este estado es, piensa Platón, el único camino real para transitar hacia la contemplación de la verdad. El morir tiene aquí un doble sentido. El primero, es un morir para los placeres del cuerpo. En vida el filósofo debe intentar llegar a un estado de muerte para las necesidades o placeres del cuerpo. Es el cuidarse de uno mismo, el ojo que se vigila a sí mismo. En ese sentido para la gente no tiene otra apariencia que la de un moribundo. En la mayor medida, sin llegar al suicidio, debe limitar las necesidades del cuerpo. Quien no es capaz de morir para los placeres no puede aspirar al encuentro de la verdad en la muerte total. Por el contrario, quien si es capaz de mantenerse en una actitud de *muerto en vida*, respecto a las necesidades del cuerpo sí puede aspirar al encuentro de la verdad. De ahí la importancia del cuidarse para la muerte, sin hacerse violencia, es decir, sin suicidarse.

El otro sentido se refiere directamente a la muerte definitiva, al dejar de vivir. Este momento, trágico para el sentido común, representa para el filósofo la *liberación*. Por fin, después de una larga preparación, es liberado de la cárcel del cuerpo. Este morir no es como el otro ni tiene la misma finalidad. El primero, con todo y que el filósofo siempre busca la verdad, es preparatorio, es, por decirlo así, de inversión. El segundo es de conocimiento, de recompensa, de ganancia. La filosofía pensada en términos monetarios; tanto invertiste a allá, tanto te toca aquí. Si se invirtió todo, la recompensa es total. Al inversionista no sólo se le libera, sino que además se le da la mayor recompensa. Sólo en la segunda muerte puede obtener la recompensa, *nunca* en la primera. Precisamente el *nunca* resalta el carácter incompleto de la búsqueda de la verdad en vida. Al filósofo, buscador insaciable de la verdad, en su existencia corporal solamente se le hace evidente un indicio de la verdad.

—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?

—Sí (Fedón 65 c).

Este mínimo indicio de lo real no es suficiente para aspirar a sentirse sabio. Más bien, su función es mantener dispuesto, a través de su esporádica y limitada mostración, a quienes desean poseerla. Platón ha percibido claramente la necesidad de esas pequeñas manifestaciones de lo real para mantener el interés. Quien invirtiéndolo todo durante largo tiempo no ve nada de su posible recompensa o ganancia desiste del empeño. Por eso la ganancia debe mostrarse, aunque poquito, pero al fin mostrarse. Mostrándose acrecienta la convicción de llegar hasta el final, de mantenerse en el cuidado. Cuidarse en vida para al morir disfrutar con creces lo invertido. El morir real se convierte en la meta suprema para aquel cuya preocupación ha sido prepararse para ello.

—*Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivamos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos (Fedón 66 e-67 a).*

Ahora bien, aun cuando el traslado de la contemplación de la verdad hasta después de la muerte supone el trabajo realizado por Platón sobre el alma, sustentado principalmente en su simplicidad y en su proximidad a las Ideas, este último elemento se presenta problemático.

Los diversos momentos donde supuestamente lo real se manifestó, aunque en pequeñas proporciones, al filósofo se le han diluido en el transcurso de la búsqueda constante de la verdad. Eso sucedió en el *Parménides* con la sabiduría del filósofo rey de la *República*, y de nuevo sucede con la sabiduría del filósofo sabio del *Sofista*, del *Filebo*, del *Timeo* con estas convicciones del *Fedón*.

Resulta que ninguno de esos momentos fue realmente de posesión de la sabiduría, solamente fueron espejismos, ilusiones. La verdadera contemplación de la verdad se da únicamente después de la muerte. Pero, ¿qué impide que esta convicción sea también un espejismo?

Si bien resulta evidente la enorme convicción que Platón tenía sobre este punto, no deja de parecer una especie de salvamento del filósofo, es decir, no era tolerable para nuestro autor aceptar su partida hacia la nada, después de sostener acérrimamente su actitud de buscador de la verdad. Precisamente en ese momento tan significativo —instantes antes de la muerte de su Sócrates— se da cuenta de que nunca la poseyó, y que es preciso prolongar la búsqueda para no terminar de manera ridícula ante los opositores. Los otros, contra quién combatió sin descanso dejándolos sin su supuesta sabiduría, bien podrían preguntarle: ¿dónde está tu sabiduría, filósofo? No pudo contestar que no existe, por lo que tuvo que trasladarla a un allá posterior a la muerte.

Pero de ese allá posterior a la muerte no se tiene certidumbre plena. Paradójicamente, la incertidumbre no surge de la ignorancia o embrutecimiento de la gente del sentido común, como pensó, contra quienes desarrolla su argumentación pretendiendo alejarlos de ella, sino del propio desarrollo de su actividad cabalmente ejercida. Cuando Platón ha ejecutado cabalmente la filosofía como búsqueda de la verdad, las supuestas verdades han quedado siempre desacreditadas, sin exceptuar, por supuesto, las suyas. ¿Qué impide que esta convicción de verdad sostenida en estos momentos pueda ser desacreditada? Quizá lo que lo impidió fue la posibilidad de hablar más allá del tiempo.

Pensando de esta manera le da sentido al trabajo realizado durante toda su vida. La búsqueda de la verdad que no ha sido completada en su existencia material se propone será completada con la muerte. La imagen de quien intenta agarrar el arcoíris es representativa. Por más que camine hacia él nunca lo logrará, y si bien, por un momento, a sus ojos se muestra claro, nítido y lleno de color, cuando voltea para intentar mostrarlo a los otros sucede que ya no está,

se ha diluido, incluso para su propia mirada. No obstante, continúa buscándolo a ver si en la próxima tiene más éxito: *destino y condena del filósofo*. Su amor a la verdad lo incita a continuar la búsqueda, como ya no tiene posibilidad de buscarla en vida, está próximo a la muerte, la traslada a un más allá de la vida.

Quizá para Platón por sus propias convicciones respecto al destino del alma, a su posterior permanencia a la muerte del cuerpo, etcétera, le resulta sencillo trasladar el acceso a la verdad a un más allá, pero para los otros no es fácil. Lo evidente de esta situación es el reconocimiento de la imposibilidad de acceder a la verdad en vida. El Platón positivo se diluye. Sus propuestas, sus momentos de positividad fueron meros espejismos, elaboraciones momentáneas destruidas por su propia actividad. Platón nunca dejó de ser el sediento caminando por el desierto de la verdad. Sólo la plena convicción de no poseer la verdad, lo que mitiga la sed, lo llevó a continuar durante toda su existencia ese caminar. Una y otra vez es engañado por los espejismos, afortunadamente tuvo la capacidad para salir él mismo de esos espejismos, de destruirlos. Se evidencia la capacidad enorme del filósofo para superar la angustia de la ignorancia.

La ignorancia es el motor de la actividad filosófica. La filosofía es una tendencia de saber. Esa tendencia de saber ha impulsado a nuestro autor en su continua búsqueda. Su convicción, la plena seguridad de su ignorancia lo lleva irremediabilmente por cualquier senda de posible encuentro. Todas las sendas recorridas muestran, después del análisis filosófico, graves carencias. En virtud de ello se percata de la dificultad de ostentarse poseedor de la verdad.

La filosofía quiebra las construcciones de verdad. Lucha contra todas llevándolas a la aporía. Al luchar contra todos los sistemas de verdad no puede dejar de hacerlo contra sí misma cuando mienta un discurso supuestamente verdadero. Luchando contra ella misma cumple plenamente su hacer. Si no lo hiciera, si dejara inconclusa esta parte no sería plenamente filosofía, sería cualquier otra cosa, pero no un discurso filosófico. Ese es el sentido del ejercicio filosófico de Platón, bajo esta particularidad se entiende su constante

movimiento, su buscar continuamente aquí y allá. El encuentro de la verdad es su motivación, la meta que lo jala. ¿Dónde se llega a la meta? No hay lugar alguno. No en la vida, y si se acepta la hipótesis de la muerte se debe hacer con mucha precaución. Platón mismo nos ha dejado un sabor de búsqueda en el más allá de la vida. Dialogar con grandes hombres de antes es su gran anhelo. Su dialogar nunca fue inocente. No podemos esperar que allá, esté dispuesto a escuchar la verdad sin presentar objeción alguna a quien en su momento quiera transmitírsela.

La finalidad de la filosofía es la intuición de la verdad, de ello no cabe duda alguna. El problema, no obstante, es la verdad. Ni construida ni contemplada, ninguna es capaz de dejar saciado el apetito del filósofo. La muerte más que la entrada a la contemplación de la verdad es el alargamiento de la búsqueda, que se prolonga de manera infinita. Si en la existencia estamos en el tiempo y nuestra experiencia del tiempo es finita, en la muerte, según el filósofo, el alma estaría en la eternidad y, por lo tanto, la búsqueda de la verdad se vuelve infinita.

Otro elemento a favor de nuestra hipótesis son las constantes manifestaciones del estado carente de saber propio del filósofo. Desde el principio del despliegue de la actividad Platón, en boca de Sócrates, se reconoce ignorante de cualquier saber. Bajo ese rasgo se realiza gran parte de la primera etapa del recorrido de la búsqueda. Retorna después cuando ha sido seducido por las musas de la sabiduría. Quien se atreve a negar el retorno de ese rasgo en el *Parménides* y el *Teeteto*, difícilmente puede dialogar con el autor. Por último el *Fedón*, con sus claras convicciones de la imposibilidad del acceso a la verdad en vida, pospone su hallazgo para después de la muerte.

Bien puede decirse que se trata de una odisea filosófica. Parte de su morada vacía. Consciente de su carencia de verdad sale a buscar el remedio. Y al igual que el Ulises homérico nos lleva por un cúmulo de aventuras, Platón nos lleva con él a navegar. En sus textos somos testigos de su infatigable afán de búsqueda, de su lucha contra gigantes e incluso contra dioses, de sus ratos de

extravío, de su navegar tozudo para encontrar la recompensa. Sin embargo, a pesar de todo ello regresa inevitablemente a su morada. No una morada rica, ni mucho menos mal cuidada, despilfarrada, sino una morada vacía, olvidada por todos los otros. Nadie quiere acercarse a la morada del filósofo. Estancia hueca, pero al fin su única morada. Retorna a ella solamente para hacer nuevamente las maletas, para partir a una nueva búsqueda, cansado de buscar aquí. ¿Cómo puede enojarse contra quienes le dan la posibilidad de ir por otros rumbos? Al contrario, les está agradecido. Recorridos muchos rumbos del mundo sin encontrar nada, tenía necesidad de otros. Esta nueva empresa la toma con toda seriedad, no quiere dejar nada pendiente, se debe concentrar al máximo, nada del recorrido anterior debe distraerlo:

—*Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides* (Fedón 118 b).

Bajo este enfoque hemos realizado el seguimiento de la filosofía de Platón, y al igual que él, hemos llegado nuevamente a la morada vacía. No obstante, proponemos el trabajo para poder dialogar sobre él, quizá al final del diálogo todos salgamos con las manos vacías, pero eso, muy a nuestro pesar, no es lo importante, sino más bien lo importante es dialogar. Por tanto, si el presente es capaz de generar un diálogo, por corto que sea, será ya un gran impulso para continuar en el camino de la filosofía.

Conclusiones

Este último apartado es de hecho una defensa adelantada del mismo, respecto a las posibles reacciones del lector. Su objetivo es mostrar en una reflexión desde fuera, por así decirlo, el medio en donde nos movemos en su desarrollo.

Para realizarlo continuemos con las dos formas de concebir la actividad filosófica en Platón. Una, como búsqueda y encuentro del principio; dos, como una actitud enraizada en ciertos rasgos que lleva al descubrimiento de la dificultad de poder plantear un principio. Ambas han sido recorridas en el presente trabajo. No obstante la ejercitación de la primera, hemos tendido a dar mayor desarrollo a la segunda, por indicación de Platón. En ello radica el enfoque de nuestro trabajo. Sin embargo, en su seguimiento es imposible dejar de lado la otra forma de concebir la actividad filosófica. Esto más que ir en detrimento de la intención final del trabajo, la refuerza y nos da argumentos para, en la medida de lo posible, demostrarlo. En otras palabras, al tiempo que seguimos al Platón positivo, muchas veces ya estudiado, seguimos también al Platón no-positivo. Un Platón que, a pesar de su incesante búsqueda, termina sin poder poseer sabiduría positiva alguna. La única certeza obtenida, ya sea al principio o al final de la búsqueda, es un *yo sólo sé que no sé nada*. Este carácter de la actividad filosófica difícilmente estudiado como propio de Platón, lo mostramos como perteneciéndole. Tan propio que es activado durante todo el desarrollo de su obra. A pesar de las dificultades inherentes a cualquier intento de abrir una senda del pensar en un valle no explorado antes —al menos no conoce-

mos un trabajo con este enfoque— hemos seguido adelante con la convicción de poder demostrarlo. En esa medida, debemos señalarlo, nuestro andar ha sido solitario, tan sólo con la compañía de Platón. No hemos caminado a lado de los estudiosos de la parte positiva de Platón, no ha sido esa nuestra intención. La positividad del autor ha sido estudiada sobremanera y, con todo, no deja de ser punto de discusión. Al realizar el seguimiento de las conclusiones de los estudiosos se perciben claramente sus puntos de oposición. Unos y otros se esfuerzan en una lucha interminable por tratar de refutar sus aseveraciones, dejando, incluso, de lado el trabajo del filósofo. Por encontrar, en ocasiones, irreconciliables las posturas de los estudiosos, optamos por dejarlos de lado, con la finalidad de tener un diálogo con Platón más directo. El enfoque de nuestro trabajo nos obligaba a actuar de esa manera. Si nos hubiésemos abocado a seguir las conclusiones de los estudiosos, habríamos equivocado el rumbo. Seguramente hubiéramos quedado seducidos por sus conclusiones.

Por si acaso lo anterior no fuera suficiente para explicar la ausencia de comentadores de la obra de Platón, habremos de recurrir, entonces, a él para defender nuestra actitud. En el desarrollo de sus obras difícilmente encontramos una referencia a otro autor para probar su decir. Lo que permite aprobar o no aprobar las conclusiones es la rigurosidad del razonamiento. Para dar por válida o no válida una aseveración no recurre al consenso. No suele decir: *tantas de las personas que han pensado este asunto dicen que es de esta manera, luego aceptemos que es así*. De eso nos aleja continuamente al decimos que la filosofía no es asunto de mayorías. Las mayorías no deciden sobre las cuestiones de la filosofía. Por el contrario, siempre nos ha hablado de un dar a luz propio. Tomando, ciertamente, el pensamiento de otro pero para pensar sobre él, no para convertirse en una especie de agente censal para determinar a través de la contabilidad de los puntos de vista, a favor o en contra, si se acepta una u otra conclusión. La rigurosidad de nuestro trabajo o la falta de ella ha de ser discutida en función de su propia argumentación. Para ser sometida a análi-

sis se necesita del diálogo. Sólo el diálogo entablado entre quien lo presenta y quienes lo analizan determinará su falta de rigurosidad o su rigurosidad. Hasta en esto hemos tratado de ser platónicos. Tal vez tenía razón al desconfiar del escrito por no poder acudir su autor en su defensa. Afortunadamente nosotros sí podremos dialogar.

Ahora bien, de ese diálogo no habremos de esperar poder determinar definitivamente a Platón. En ese sentido no hay vencedor y vencido, a no ser que alguien se considere lo suficientemente sabio para hacerlo de esa manera. Se trata, por el contrario, de intentar juntos pensar sobre Platón. Pensar bien, como él nos ha mostrado, puede llevarnos al vacío, a no poder sostener ningún razonamiento con firmeza. Esto no es completamente negativo, ya que al momento de romper dogmas se avanza en la búsqueda de la verdad. Por ello el diálogo deberá ser de compañeros de una misma búsqueda.

En una o en otra de esa doble caracterización de la filosofía nos encontramos inmersos en el platonismo. En cualquiera de sus aspectos, ya se tomen aislados o de manera conjunta, estamos dentro de la forma de hacer filosofía. No sólo el autor de este trabajo, sino todos.

Bajo el enfoque de un Platón positivo, que encuentra un principio para explicar la totalidad, al realizar el seguimiento de su caminar, aceptando que encuentra un principio, este trabajo es ya filosófico. La filosofía en su rasgo más propio no es otra cosa que búsqueda del principio. Así nos lo ha mostrado. En ese lado positivo el presente trabajo recorre de manera directa las construcciones platónicas. La teoría del Bien en la *República* y la teoría de los grandes Géneros del *Sofista* son mostradas, analizadas e inclusive cuestionadas en dos capítulos. Si se tiene la convicción de que la filosofía debe concluir con el encuentro del principio, exigiéndole a Platón asumirse sabio, el presente trabajo ha recorrido esos momentos de sabiduría.

Esta actitud filosófica de Platón está, innegablemente, presente en todos los dedicados a la filosofía. Vivimos en el platonismo filosófico como elemento de encuentro, de construcción del principio o fundamento respectivamente. Sin ambages podemos decir que bajo esta motivación ha vivido la filosofía. Difícil es encontrar un filósofo trabajando fuera de ella. Independientemente de que su *verdad sea positiva o negativa*, se trabaja en su búsqueda. Muchos han preferido, después de ejecutar la filosofía como búsqueda de la verdad, quedarse con su primer encuentro, gastando su posterior esfuerzo en perfeccionarlo. Pero irremediamente, con todo y las muestras de respeto de sus sucesores, siempre lo encuentran carente. La carencia del anterior impulsa la apertura de otra ruta, el recorrido de otra senda del pensar. Quien no es capaz de vislumbrar las carencias de los filósofos anteriores no puede avanzar hacia su propia búsqueda. No puede ser filósofo, a lo más que puede aspirar es a ser estudioso de la filosofía. El deseo de búsqueda nace de la insatisfacción hacia lo anterior. Así ha actuado nuestro autor, así la mayoría de los filósofos.

En ese sentido actuamos en la filosofía platónica. Es una filosofía de la búsqueda de la verdad, del principio o del fundamento, de los *grandes sistemas ontológicos* entendidos como construcciones monumentales sobre el ser, pues parece inevitable llegar ahí. Pero, independientemente de conocer o no conocer los sistemas ontológicos, actuamos bajo la motivación de la búsqueda de la verdad. Esta actitud filosófica entendida como *metafísica práctica*, es quizá de siempre, pero Platón nos la ha hecho explícita. Él se ha percatado de este rasgo y, no conforme con ello, ha luchado contra la usurpación, contra la falsedad, al igual que lo hace cualquier otro dedicado a esta actividad.

La filosofía como construcción de sistemas ontológicos ha tenido mayor ejercitación en el transcurso del tiempo. Ha privado más el deseo de la inmortalidad —como es planteado en el *Banquete*— tratando de dejar alguna construcción mediante la cual les recuerden en otros tiempos. Sin embargo, para

poder llegar a la construcción hacemos uso de la otra forma de hacer filosofía, como lo muestra este trabajo.

Si una es la voluntad arquitectónica de construcción, otra es la voluntad destructora de esas construcciones. El orden de aparición no es como generalmente se piensa, primero de construcción y luego de destrucción. El orden de los momentos es inverso. La filosofía como medio de destrucción de las verdades del sentido común, de orden filosófico e inclusive en algunos casos de orden científico antecede con mucho a la de las grandes construcciones filosóficas. El mejor ejemplo es, sin duda, Platón. Primero realiza una crítica consistente contra muchos de los sistemas de verdad existentes en la *polis*. Aparece en primer plano la voluntad destructora de la filosofía. Cuando esta voluntad cumple su cometido entonces aparece la otra, la voluntad de construcción. Después de los diálogos aporéticos de la primera etapa viene la *República*. Pero se presenta en este momento la gran lección de la filosofía platónica. No por haber destruido los otros sistemas de verdad puede, a continuación, ostentarse el discurso filosófico como verdadero. Eso es lo que pretende hacernos explícito a través de la redacción del *Parménides*. Rompe de esta manera con el conformismo generado por la conclusión de la construcción. Nadie lo había realizado antes de él. La voluntad destructiva de la filosofía trasciende a la constructiva. No se destruye primero para construir después. Kant entendió perfectamente esto cuando dijo que el espíritu humano era capaz, después de haber concluido el edificio, de destruirlo para constatar tan sólo si está bien puesto el fundamento. Platón lo ha realizado con su propia construcción. Tampoco la voluntad destructiva de la filosofía es la meta, el punto de descanso. La búsqueda debe continuar, al observar las carencias de la construcción del edificio se debe intentar otro tipo de construcción. Nuevamente tratar de construir. ¿Cuándo termina este proceso? Nunca. Esta es la enseñanza obtenida del seguimiento de la filosofía platónica. ¿Cómo lo realiza?

En el primer capítulo de este trabajo mostramos ciertos rasgos con los que actúa Platón en la filosofía con voluntad destructiva. Son elementos, herramientas para enfrentar a los discursos de verdad. Lo que intentamos mostrar en este momento es que a pesar de la lejanía estos rasgos nos siguen conformando como sujetos buscadores de la verdad, como practicantes de la filosofía. Este trabajo es ya resultado de la aplicación de esos rasgos. Por principio de cuentas hemos entablado un diálogo con este autor. No se puede negar que este diálogo se muestra incompleto, pues dialogamos con su obra escrita. Mas lo importante no está en el diálogo generado con Platón sino en el diálogo que hemos de sostener nosotros a partir de Platón. En el diálogo con Platón hemos aplicado el bien mirar al momento de leer su obra. De manera conjunta se realizó el análisis de su decir. Los rasgos se complementan. En esa medida se pone en cuestión mucho de lo dicho sobre Platón. Nuestro trabajo, por cuestionar esa tradición, se antepone a algunas de sus conclusiones. De igual manera es posible que choque con la forma de entender al autor por parte de nuestros lectores. Si logra eso sería un punto a favor, permitiría el diálogo. El diálogo filosófico no puede consistir en una reunión para llegar a la conformidad. En el seguimiento del autor también llegamos a la angustia generada por el no-saber. Acudimos a Platón para tratar de encontrar un lugar de resguardo, una protección donde establecer una estancia segura, y encontramos que nos arroja fuera de ella para emprender nuestra propia búsqueda.

Sin duda alguna ustedes al haber leído este libro, pensarlo, reflexionarlo y evaluarlo, —toda lectura es evaluación— usaron esas herramientas. También en esta metafísica somos platónicos. Al dialogar, ya sea cercana o lejanamente, sobre el presente habremos de utilizarlas para tratar de probar cada uno sus argumentos. Ojalá sea un buen diálogo.

Bibliografía

- PLATÓN, *Diálogos*, Ed. Gredos, 9 Tomos, Varios traductores, Col. Biblioteca Clásica, Madrid, España, 1992.
- COLLI, Giorgio, *El Nacimiento de la Filosofía*, Ed. Tusquets, Col. Fábula, Barcelona, España, 2000, pp. 121.
- CORNFORD, Francis M, *La Teoría Platónica del Conocimiento. Teeteto y Sofista, Traducción y comentario*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1983, pp. 299.
- BLANCO, Regueira José, *Filosofía, Necedad y Sabiduría en: I Coloquio de Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua*, Compilación, Col. Cuadernos de Cultura Universitaria No. 13. U.A.E.M. Toluca, México, 1996, pp. 17 a 27.
- _____. *Diferir y Comenzar*, Ed. Edicions do Castro, La Coruña, España 1987, pp, 172.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del Sentido*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1989, pp. 329.
- DELEUZE- GUATTARI, *¿Qué es la Filosofía?* Ed. Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, España, 1997, pp. 220.
- FOUCAULT- DELEUZE, *Theatrum Philosophicum/ Repetición y Diferencia*, Ed. Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, España, 1999, pp. 105.
- GUTHRIE, W.K.C, *Historia de la Filosofía Griega T. V. Platón*, Gredos, Madrid, España, 1992, pp. 578.

HANS, Kramer, *Platón y los Fundamentos de la Metafísica*, Ed. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Col. Pensamiento Filosófico, Caracas, Venezuela, 1996, pp. 496.

HEIDEGGER, Martín, *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Ed. Trotta, Col. Estructuras y Procesos, Madrid, España, 2000, pp. 402.

_____, *La Doctrina Platónica de la Verdad en: Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, España, 2000, pp. 173 a 198.

_____, *Introducción a la Metafísica*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, 1999, pp. 189.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, España, 1997, pp. 690.

NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*, Ed. Alianza, Col. Biblioteca Nietzsche, Madrid, España, 2001, pp. 298.

JAEGER, Werner, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Ed. F.C.E. D.F. México, 2000, pp. 267.

FILOSOFÍA Y FILOSOFAR EN PLATÓN de *Óscar Juárez Zaragoza*
se terminó de imprimir en diciembre de 2013
en los talleres de Editorial CIGOME, S.A DE C.V.
con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524,
Toluca, Estado de México. C.P. 50010



El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición, en papel cultural de 75 gramos.
En la composición se utilizó la familia tipográfica *Arno Pro*.
Esta edición estuvo al cuidado del Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.