

Jean-François Nordmann\*

## El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia\*\*

### RESUMEN

El propósito de esta contribución es presentar y argumentar una hipótesis general de lectura, según la cual la trayectoria filosófica de Platón podría ser entendida a partir de un fracaso inicial y prolongado para alcanzar una ciencia del sentido y de la razón de ser de las cosas. Este fracaso explicaría el recurso, en toda la primera parte de la obra, a vías de reemplazo: «vía de la erística» y «vía de la erótica», cuyos resultados –de registro ético y no teórico– serían sin embargo fundamentalmente decepcionantes e insuficientes, incluso como respuesta a la crisis de los bienes y valores de la cual Platón tiene una conciencia tan aguda.

Al realizarse el descubrimiento del *Sofista* y el desarrollo consecutivo de una eidética y sobre todo una física, una vía de acceso parece encontrarse, que permite llevar a la ciencia del sentido último así como a la formulación de una nueva ética «científica» del buen ordenamiento del mixto. Sin embargo, esta ciencia no se revela ante nuestros ojos sino como una metafísica interpretativa, doblada por un moralismo o un esteticismo. Consta que el fracaso platónico es insuperable incluso por razones estructurales.

*Palabras clave* : PLATÓN, METAFÍSICA, ERÍSTICA, ERÓTICA, CIENCIA, ÉTICA, IDEAS, SENSIBLE/INTELIGIBLE.

### ABSTRACT

The purpose of this contribution is to present and develop a general hypothesis according to which Plato's philosophical trajectory could be understood as deriving from an initial and lasting failure in reaching a science of the signification and the ultimate reason of being of things. This failure would explain the recourse, in the first part of the work, to substitutive ways: the «way of eristics» and the «way of erotics», the results of which –ethical and not theoretical– nevertheless remain deeply disappointing and dissatisfying, including as a response to the crisis of goods and values of which Plato is so acutely aware.

As the discovery of the *Sophist* takes place with the resulting developments of new eidetic and above all physic perspectives, it seems that a path is being encountered that leads to the science of the ultimate signification as well as to the formulation of a new «scientific» ethic of the good management of the mixed. However, this science reveals itself nothing but an interpretative metaphysics, lined with a moralism or an estheticism. The platonician failure appears to us insurmountable including for structural reasons.

*Key-words* : PLATO, METAPHYSICS, ERISTICS, EROTICS, SCIENCE, ETHICS, IDEAS, SENSIBLE/INTELLIGIBLE.

---

\* Ex alumno de la Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm, París, Francia.

\*\* Traducción: Ebert Morillo.

**A**l igual que a muchos otros lectores de todas las épocas, Platón sin duda nos resulta inmediatamente familiar y contemporáneo ya que da cuenta de la opacidad inmediata del mundo (su ausencia profunda de sentido manifiesto) como experiencia primera y punto de partida para la filosofía: no se nos da ninguna evidencia, ni de forma inmediata en la experiencia ni incluso a través de la reflexión, de lo que puede o podría ser un sentido de las cosas, una razón que permitiese comprender que está bien que las cosas sean, y que estén como están, sujetas, por ejemplo, al nacimiento, al devenir y a la desaparición; y nada siquiera nos demuestra que tal sentido exista (y que simplemente esté oculto para nosotros), o que por el contrario no exista. Es decir que en este aspecto nos encontramos en una oscuridad completa. Con respecto a esta oscuridad, que después de todo no es para nada evidente (es fácil imaginar el experimentar un mundo inmediata y evidentemente ordenado según una finalidad), Platón parece ser el primero en la filosofía –y ciertamente por mucho tiempo fue el único– en tener una conciencia tan clara y tan asumida de ella que no sólo la atribuye a Sócrates mismo (en la declaración fundamental, a nuestro ver, del *Fedón*, 99c) o a algunos de sus interlocutores filósofos o al menos adeptos enterados (cf. *ibid.*, 85c-d, 107a-b), sino que la plantea como una verdadera *opinión común*, una representación muy inmediata y ordinaria del sentido común (69e-70b). Y sin duda no ha sido suficientemente recalcado cuánto en el universo platónico ese sentido común, lejos de toda representación de bello orden divino o, simplemente, racional del mundo, es más bien espontánea y radicalmente escéptico, agnóstico, ateo y materialista (86c-d, 87d-e; cf. también y quizá sobre todo *Sofista*, 265c-e), siendo en el fondo similar al que encontramos hoy en día.

Pero sin duda también percibimos de inmediato a Platón como nuestro contemporáneo por esa otra conciencia, en él manifiestamente central, de vivir en una época de crisis en la que los apetitos de poder y dominación se despliegan sin obstáculos, en la que se imponen socialmente las representaciones y las valorizaciones que corresponden a esos apetitos y en la que se encuentran profundamente amenazadas la conciencia ética y política misma y la representación de que existe una medida generalmente o siquiera unánimemente compartida de lo que es la realización de la vida individual y la vida común. En verdad esta crisis los diálogos platónicos la representan como algo de aparición reciente y como particularmente imputable a las actuaciones de una clase

específica de «sofistas» extranjeros, mientras que nosotros hoy en día ciertamente nos inclinaremos más a considerarla heredada de allende y vinculada a todo un conjunto de fallas profundas sino estructurales en las representaciones y las valorizaciones individuales y colectivas. Pero, sea que amenace lo que aún no ha desaparecido (de las antiguas y heroicas Ciudades a las que Platón se refiere regularmente) o a lo que aún no ha logrado hacerse desear e instituirse (de una «democracia» que a nuestro ver todavía queda por venir), tal crisis es tanto para Platón como para nosotros un punto de partida, y un punto de partida urgente para la filosofía, ya que se impone la tarea de devolver —o dar— toda su fuerza al conjunto de representaciones y experiencias éticas y políticas que se encuentran amenazadas y cuestionadas contundentemente. Desde este punto de vista, podríamos decir que Platón tiene una conciencia radical —¿incluso más que la nuestra?— y en todos los casos incomparablemente más aguda y más comprometida que la de todos los que lo precedieron y todos los que lo sucederán durante siglos (incluso de los que se declararán de su escuela), al dar a sus diálogos de una manera tan insistente y prolongada el marco de una interpelación y de un enfrentamiento directo con sofistas, y al escoger así exponer y producir su filosofía en el ámbito de esa situación, hasta las formas paroxísticas que puede alcanzar con las amenazas de muerte del final del *Gorgias*, por ejemplo.

Sin embargo, y singularmente en contraste con lo antes dicho, solamente podemos sentir una divergencia y un desacuerdo profundos con respecto a la dirección maestra adoptada por Platón para responder a esta crisis de la conciencia ética y política y más generalmente (dado que la confrontación con esta crisis no es el todo) para materializar y elaborar su visión y su comprensión del mundo. De hecho, consideramos —y ésta es la hipótesis de lectura que presentaremos aquí— que Platón, con plena conciencia, como lo decíamos, de la imposibilidad de descifrar inmediatamente un sentido (o no sentido) manifiesto de las cosas, permanece fundamentalmente guiado a todo lo largo de su tortuoso itinerario —y hasta su aparente éxito final— por la perspectiva de que debe ser posible llegar a una ciencia última del mundo que nos dé a conocer, y de manera muy efectiva, lo que es en sí y en verdad tanto el ser de las cosas como su sentido mismo, su razón de ser. Y, por cierto, no se alcanzará esa ciencia de manera inmediata y cómoda: sostendremos que Platón inicialmente incluso perdió la esperanza y renunció a la perspectiva de lograrla —y sin duda lo hizo siguiendo al mismo Sócrates— «replegándose» por mucho tiempo, para enfrentar

los cuestionamientos de lo ético y lo político, en vías de reemplazo que, sin embargo, en el fondo no le parecían satisfactorias. Distinguiremos dos: la «vía de la erística» y la «vía de la erótica». Y de hecho no es sino tardíamente, y con el costo de una verdadera ruptura, que por fin logrará encontrar un camino que lo conducirá decisivamente a lo que considerará como la ciencia buscada y, por consiguiente, como la solución definitiva a la crisis de los bienes éticos y políticos.

A nuestro parecer, hay incluso una paradoja importante puesto que se observa que Platón, que tiene una conciencia crítica tan aguda y un espíritu de investigación tan abierto y tan poco dogmático (que dispone al personaje de Sócrates a estar siempre listo a tomar toda concepción por una simple hipótesis cuestionable y revisable, cf. *Fedón*, 107b), puede así tomar esta vía de una ciencia del ser y del sentido último de las cosas que para nosotros es la vía misma de la metafísica (como ciencia del en sí, de lo último, y a fortiori como ciencia del sentido último de las cosas) y que en esa condición nos es o se nos ha vuelto, a nosotros hijos de la época crítica o criticista y del cuestionamiento de todo Absoluto, tan profunda y definitivamente impracticable y hasta impensable. Y esta paradoja sin duda se duplica para nosotros, correlativamente, al constatar que Platón nunca parece pensar o siquiera entrever lo que sería la otra solución –solución tan radical como la respuesta metafísica pero que procede a la inversa de ésta, puesto que no va hacia la esencia última de las cosas sino que al contrario regresa hacia la fuente misma de la experiencia–, nos referimos a la solución fenomenológica o fenomenológica-transcendental, la misma que sin duda estaríamos históricamente dispuestos a intentar de emplear hoy para responder a los cuestionamientos relativistas, nihilistas, etc. de lo ético y lo político y más generalmente de todos los bienes, valores y esencialidades. Se impone constatar que esta solución y esta perspectiva fenomenológica están totalmente ausentes en Platón, y esto a pesar de que él es llevado a hacer comparecer poderosos argumentos relativistas (en particular con la tesis de Protágoras, cf. *Cratilo*, 385e-386a, *Teeteto*, 152 a-b,...) o a formular la idea, potencialmente escéptica radical, de que, como prisioneros encadenados dentro de la Caverna, podríamos estar en condición de ver nada más que las sombras de las cosas sin tener siquiera algún medio de darnos cuenta (*República*, 514 a-b).

¿Esta profunda y central orientación metafísica y esta ausencia singular de la fenomenología nos autorizan a luego descalificar la solución platónica (y

todo el itinerario que nos conduce a ella) tratándola, incluso con todos los cuidados y el respeto del historiador, como una simple curiosidad de un pasado pre-crítico ya cerrado? No lo creemos. En nuestra opinión, es incluso lo contrario lo que debería producirse: ante el espíritu tan decidida y radicalmente abierto y no dogmático en lo cual se realiza todo ese itinerario platónico, deberíamos llegar a preguntarnos si nosotros, por nuestra parte, no habríamos terminado demasiado rápidamente con la metafísica, en el sentido de que, con nuestra comprensión crítica de la imposibilidad o del no sentido de la aprensión de un en sí último, no habríamos de forma demasiado apresurada e ilegítima proscrito y censurado –en vez de reconocerle su justo lugar– una de las dimensiones naturales y constitutivas de nuestra experiencia que consiste en indagar y especular, aunque quede estructuralmente sin respuesta, sobre el sentido y la razón de ser de las cosas.

Por lo tanto, aunque estemos así dispuestos a reconsiderar la metafísica y a pensar en reconocer o en habilitar en ella una dimensión efectiva de nuestra experiencia y más precisamente de nuestra experiencia interpretativa y evaluativa del mundo, veremos que objeciones decisivas e rehibitorias no pueden ser menos dirigidas a Platón. Son de órdenes diversos. Algunas tienen que ver puntualmente con su comprensión de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Pero en un nivel más decisivo, cuestionan profundamente, no su intento de aprehender un sentido de las cosas, sino su representación de que sería posible alcanzar en esta dirección alguna certeza positiva, irrefutable y definitiva que permitiese acabar con la crisis de las esencialidades éticas y políticas.

### **I. La vía de la erística**

Reflexionando sobre el conjunto de los primeros diálogos y sobre el empeño socrático en interpelar frontalmente a los sofistas para perjudicarlos por medio del cuestionamiento y la controversia, presentaré la hipótesis de que esta primera vía –la vía de la erística– no es para nada un punto de partida como podría pensarse, sino que por el contrario representa un cierto resultado del propio itinerario socrático, que sería retomado y reasumido por el mismo Platón. Para ser más precisos, sería una vía de recurso o de socorro a la cual se apelaría consecutivamente a la experiencia de un fracaso completo para lograr un conocimiento de un sentido de las cosas y de un orden final y racional del mundo.

### *El doble fracaso inicial*

Nos parece que se puede reconstituir el desenvolvimiento de ese fracaso a través del relato de autobiografía intelectual de Sócrates en el *Fedón* (95e-102a). Recordemos que según ese relato, precioso y único en la obra platónica, inicialmente Sócrates había dirigido todas sus ansias de saber hacia las cosas de la naturaleza y hacia la investigación de sus causas materiales (96a-c); que sólo fortuita y tardíamente un día él se entera del libro de Anaxágoras y de su proyecto declarado de dar cuenta del mundo como un todo ordenado por la inteligencia (97b); que eso le hace sentir una profunda dicha (97c-98b), antes de sentir, en igual proporción, una decepción profunda y completa al ver que Anaxágoras no ha seguido en lo absoluto su programa y que se ha quedado solamente en la consideración de las causas materiales (98b-99b); que esta primera decepción de Sócrates luego va a duplicarse y a generalizarse, no sólo al no lograr encontrar a ningún maestro capaz de enseñar ese conocimiento de las causas finales, sino además (y el texto lo indica, en una nota muy breve, cierto, pero a nuestro entender capital, 99c), al experimentar su propia impotencia para producir ese conocimiento —lo cual implica que él mismo lo intentó por cuenta propia—; y que finalmente es sólo tras este fracaso, y por no hallar nada mejor o en otras palabras a la manera de una «navegación de reemplazo», que Sócrates va a replegarse en lo que es su propio descubrimiento —el descubrimiento de las Ideas— para consagrarse a su desarrollo y a su profundización (99d sq.).

Pero, ¿eso quiere decir, con esa referencia a una «navegación de reemplazo», que una vía o un medio terminan por ser hallados, lo que permite alcanzar, sea indirectamente y por complejas mediaciones, un auténtico conocimiento del sentido y de la razón de ser de las cosas? Nos parece que el mismo texto de *Fedón* contiene una fuerte y destacada ambigüedad en ese aspecto. En efecto, Sócrates llega, y muy explícitamente, a declarar que a través de las mismas Ideas piensa lograr el conocimiento de las «causas» (cf. 100b, 100c), en el sentido de las causas finales (cf. 99a-b). Además, está claro, dado todo el movimiento del *Fedón*, que el recurso a las Ideas, introducido por el relato autobiográfico de Sócrates, debería producir un argumento último que acabase definitivamente con toda objeción escéptica y materialista, como las de Simmias y Cebes, que pueda hacer pensar en una mortalidad del alma. Sin embargo, constatamos que el argumento, que finalmente es enunciado algunas páginas después (la vida

pertenece esencialmente al alma como el calor pertenece esencialmente al fuego, 105b-107a), seguirá siendo manifiesta y profundamente decepcionante y desconcertante (cf. 107a-b, 107c) ; y esto se debe por un lado a que le hace falta demostrar –a pesar de ser un punto central– que la vida pertenece *esencialmente* al alma y por otro lado a que no corresponde al registro que debería haber tomado: ¿en efecto, no debería haber puesto en evidencia que su inmortalidad *está de conformidad con lo que hay de mejor para el alma*?

¿Pero esa ambigüedad y esa tensión que se dan a leer en el *Fedón* acaso no deberían en el fondo sorprendernos? Eso será lo que sostendremos. Ya que para nosotros sin duda está claro –y ¿cómo no lo estaría también para los mismos Sócrates y Platón?– que el descubrimiento de las Ideas, por muy destacado e innovador que sea, no contiene nada que nos conduzca ni que pueda encaminarnos por la vía de un conocimiento del sentido y de la razón final última de las cosas.

De hecho, ¿en qué consiste exactamente este descubrimiento? A nuestro entender, se basa en reconocer algo muy evidente –pero tan evidente que la mayor parte del tiempo pasa completamente desapercibido–, a saber, que fuera de todas las cosas que son dadas a nuestra experiencia sensible, nos relacionamos con otro tipo de cosas y que para nosotros son realidades totalmente comprobables. Son a las cuales nos remitimos cada vez que conocemos algo en nuestra experiencia sensible o cada vez que procedemos, de modo elemental y muy ordinario, a su simple identificación y calificación. Por ejemplo, cuando consideramos que lo que tenemos ante los ojos es un hombre, un perro, ...; grande, pequeño, hermoso, feo,...; parado, sentado, que corre, etc. A través de la reflexión (pero de una reflexión muy particular que no es para nada «inmediata» ni «natural»), esas realidades, el hombre, el perro, lo grande, lo pequeño se evidencian como cosas que existen y que tienen propiedades bien determinadas, sobre las cuales todos pueden centrar su atención y ponerse de acuerdo en cuanto a su definición. Pero, en contraste con las cosas sensibles, esas realidades se caracterizan por el hecho de que no son accesibles por los sentidos mismos, sino solamente por un acto especial de concepción o intelección (de suerte que podríamos denominarlas «Ideas» o «realidades inteligibles») así como por el hecho de que son siempre fijas e inmutables, ajenas a todo movimiento y a todo devenir, «eternamente idénticas a ellas mismas», de modo similar al de los objetos matemáticos, que además se revelan como una simple variedad.

El desarrollo de una teoría de las Ideas, como el presentado por Sócrates en el *Fedón* (102b-105b), puede entonces sin duda hacernos descubrir que esas realidades inteligibles, que no cesan de intervenir en la conformación de nuestra experiencia sensible, presentan un cierto número de características comunes y están conectadas por juegos de relaciones mutuales tales como las de contrariedad (caliente / frío, grande / pequeño, etc.; cf. 102d-103a) y de pertenencia esencial (calor / fuego, nieve / frío, etc.; cf. 103c-105b). Pero, ¿nada en absoluto puede hacernos suponer que, por la vía de este conocimiento o de esta ciencia «eidética», uno llegue a la comprensión de un sentido o de una razón de ser? Parece bastante evidente que no es el caso, y que una ciencia así que no nos lleva a estudiar y a examinar las Ideas sino como realidades de hecho u objetos empíricos, no encuentra en ningún momento el sentido ni como su objeto ni siquiera como su problema.

¿Cómo comprender entonces la ambigüedad mantenida en el relato del *Fedón* en cuanto al nexo entre teoría de las Ideas y conocimiento de la razón de ser de las cosas? En nuestra opinión es el signo mismo de que Sócrates, *pero también Platón luego de él y con él*, se niega siempre a aceptar la muerte de su esperanza de alcanzar un conocimiento del sentido y de la razón de ser de las cosas, y esto incluso cuando ninguna otra vía parece posible fuera de las dos que han sido intentadas—la observación directa de las cosas y de los seres del mundo sensible, el examen de las realidades del mundo inteligible— y que ambas vías, sin embargo, han resultado ser fracasos.

### *El repliegue*

En ausencia de ese ilocalizable conocimiento del sentido y de la razón de ser que habría permitido asignar y determinar de forma concluyente lo que es real y finalmente el bien para el hombre y el bien para las Ciudades, ¿qué solución queda para enfrentar un cuestionamiento radical de los bienes y las virtudes éticas y políticas? Es necesario un repliegue, e incluso un repliegue general. Nuestra hipótesis es que la vía que toman los primeros diálogos—la vía de la erística— es esa vía de repliegue.

Y de hecho, aunque el relato autobiográfico del *Fedón* no la señala particularmente o la da a conocer más que indirecta y marginalmente (97c-d), consideramos que Platón (y Sócrates antes que él) desarrollaron—y esto sin duda desde el comienzo, desde su búsqueda de una ciencia adecuada del sentido— la

conciencia viva de y la preocupación profunda por una crisis que, como lo evocamos en la introducción, cuestiona la experiencia misma de la conciencia ética y política. Una crisis así es la que nos parece estar representada e incluso analizada, auscultada y radiografiada de manera bastante metódica en toda la serie de los primeros diálogos que despliegan todo un abanico de personajes y figuras que participan, de un modo u otro y en un grado u otro, en ese cuestionamiento —ya sea que se trate de jóvenes gallardos con los que todo el mundo se encapricha pero que muestran una despreocupación y una superficialidad totales (Cármides o Fedro, por ejemplo), de auto instituidos maestros del saber de una pretensión y una arrogancia sin fondo (Hippias, Ion,...), de jóvenes lobos de apetito feroz y mal contenido que aún hablan de «virtud» y de «justicia» pero que bajo estos nombres hacen la apología de la potencia y la dominación (Menón, Gorgias,...), etc.

Ahora, ¿en qué consiste la solución de repliegue erístico? En ausencia de esta ciencia que habría permitido terminar decisiva y definitivamente con los cuestionamientos de los bienes y las virtudes, y con todos sus proponentes, cándidos, irresponsables, violentos, cínicos, nihilistas, etc., consiste en enfrentar directamente y uno a uno a cada adversario, y en establecer con él un diálogo que le saque objeciones y preguntas hasta el momento en que aparezca de manera flagrante una incoherencia, una inconsecuencia o una contradicción substancial en su discurso. Esa contradicción marca su derrota en esa controversia en la que ha aceptado entrar, y, de hecho, también permite volver a poner en su justo lugar sus disposiciones vanidosas, condescendientes, arrogantes, etc. o poner en cintura sus intenciones agresivas, conquistadoras, dominadoras,... Pero el procedimiento erístico no se queda allí: también consiste —y nosotros sostendremos que ésa es incluso su función principal y primera— en reconducir al adversario, a pesar suyo, a esa dimensión ética y política que él menospreciaba, veía desde lo alto, denegaba, denunciaba o buscaba atropellar y abolir: y esto se efectúa precisamente al conducirlo a dirigir su pensamiento, al mismo tiempo que a sus interlocutores y con ellos, hacia objetos —la virtud o las virtudes, la justicia, el valor, la templanza, lo bello, la amistad, etc.— que se dan en efecto como realidades comunes de que hay que cuidar conjuntamente y como principios que, por poner en juego sentido y valor, exigen que uno los trate como cosas que importan a todos y a cada quien.

Y ésta sería la puesta en contradicción fundamental que la erística debería encargarse de producir, más allá de las simples contradicciones formales en una serie de proposiciones y argumentos: debería manifestar *ad hominem* y *de facto* que la sola y simple realización del diálogo basta para poner en efecto (y, por lo tanto, para confirmar y atestiguar) esta ética misma que el adversario estaba cuestionando de una forma u otra.

En nuestra opinión, es en correlación con esta función ética fundamental que hay que destacar el carácter cognitivo tan poco productivo e incluso decididamente improductivo de todos los primeros diálogos. Evidentemente éste sería el lugar donde retomar todos los comentarios que subrayan su muy frecuente carácter no concluyente y aporético (*Protágoras*, *Cármides*,...) e incluso anti concluyente (*Hippias Menor*, *Menón*,...). Pero lo que retendrá más específicamente nuestra atención aquí, es la observación de que, contrariamente a lo que uno piensa a menudo, las Ideas están bien presentes en esos diálogos, e incluso en la acepción plena y entera que tendrán en toda la continuación y que probablemente han recibido desde su descubrimiento (cf. *Fedón*, 100b): ya que son ellas precisamente las que Sócrates moviliza cada vez que hace convenir a uno de sus interlocutores que *hay algo que uno llama virtud (o justicia o belleza,...)* y *por lo que se dice que las acciones o las personas son virtuosas, justas, bellas;...* (cf. *Hippias Mayor*, 287c-d, *Protágoras*, 330c, *Menón*, 72c,...). Pero a la vez es necesario observar que no están presentes sino discretamente: de hecho, no dan lugar a ningún desarrollo original y nuevo del saber (dado que la mayor parte del tiempo Sócrates recuerda a su interlocutor proposiciones de sentido común: la virtud está ligada a la sabiduría, todas las virtudes son interdependientes, etc.); tampoco son reconocidas en ningún momento como los objetos mismos de una ciencia específica –la eidética– que requiera investigación; y tampoco se hace nunca mención de modo particular a su carácter distintivo de fijeza, de inmovilidad y de eterna identidad a sí mismas. Pero es que, como lo hemos visto, hay que comprender la erística como esa vía de repliegue a la cual obliga a recurrir la constatación del doble fracaso completo tanto del conocimiento sensible como del conocimiento eidético para tratar la cuestión del sentido y de la razón de ser. Y esto es lo que explicaría por qué la vía del conocimiento se encuentra como truncada en los primeros diálogos y que, si las Ideas son movilizadas en ellos, no es en absoluto con vista a cualquiera operación de conocimiento.

Pero, ¿acaso no desempeñan las Ideas un papel específico y hasta fundamental en los primeros diálogos? Esto es lo que sostendremos. De hecho, consideramos que tienen en ellos el papel decisivo de *operadores éticos*. En efecto, ellas constituyen esos objetos de los que los participantes del diálogo son llevados a cuidar en común y a esforzarse en aprehender bien como tantas cosas que importan a todos y valen para todos. Son ellas, en otros términos, las que abren y configuran ese *espacio de la verdad* que es antes que nada, ya sea que esta verdad sea alcanzada o no, un *espacio ético y político*, incluso uno de los primeros y más elementales espacios éticos y políticos que uno llega a experimentar.

Pero, ¿esta vía de la erística —y de la ética del diálogo—, que da a los textos del primer período un giro tan moderno y que nos los hace tan cercanos, es verdaderamente satisfactoria ante los ojos del mismo Platón? Nosotros sostendremos que no es el caso y que éste, aunque nunca produce una crítica ni un cuestionamiento explícitos con respecto a ella, va a sugerir ya a dejar entrever cada vez más netamente sus insuficiencias y límites. Eso es lo que pensamos que se produce al menos en dos planos.

Primero, sin duda no es por azar si en los últimos diálogos de ese primer período, la posición de los adversarios e interlocutores de Sócrates se hace progresivamente cada vez más radical y sus ataques cada vez más directos y violentos —culminando con los de los dos frentes de sofistas del *Gorgias* (Gorgias-Polos-Calicles) y de los dos primeros libros de la *República* (Polemárco-Trasímaco-Glaucón). La razón no es únicamente a nuestro entender que Platón iría a desarrollar en ese momento una conciencia cada vez más aguda de la radicalidad y de la gravedad de los cuestionamientos de lo ético y de lo político. La razón es también, a nuestro parecer, que se encuentra en ellos cada vez más distintamente representado y puesto en escena el fracaso mismo de la vía erística para cumplir sus objetivos: ya que lo que esos diálogos del *Gorgias* y de la *República* introducen (y ya *Eutifrón* antes que ellos), son personajes de sofistas que son tan consecuentes en su hostilidad con respecto a la ética que se les hace enteramente indiferente mostrarse en contradicción consigo mismos así como romper esas reglas elementales de la realización de un diálogo que Sócrates llega a deber explicitar y recordar con cada vez mayor frecuencia (cf. especialmente en *Gorgias*, 454c, 457c-458b, 472b, 474a, 482b-c, 505e, ...). Pero a través de esto, Platón también llega, en nuestra opinión, a meditar sobre ese punto de ruptura en el que el diálogo deja de alcanzar el otro y en el que, por lo tanto,

pierde, a la vez que su poder de actuar, esa eficacia ética que permitía sorprender el adversario radicalmente en su defecto—aunque debemos observar que a fin de cuentas el dialogar siempre termina por tener en el universo platónico la última palabra (mito final del *Gorgias*, pasaje a la concepción de la buena Ciudad luego desde el fin del libro II de la *República*) y que así Platón queda sin duda aún lejos de la agudeza de nuestra conciencia contemporánea en cuanto a las condiciones del establecimiento de un diálogo o siquiera de una simple escucha.

Al lado de esas puestas en escena de interrupciones y rupturas de diálogos, también debemos observar cuánto Platón va a poner cada vez más en relieve el hecho de que la erística, aun cuando logra alcanzar el interlocutor, no consigue producir en él más que efectos efímeros y superficiales. Sin duda el diálogo del *Menón*, que es en muchos aspectos un diálogo eslabón (incluso, ya lo veremos, por el pasaje a la vía de la erótica), es particularmente revelador en ese punto: así nos da a ver espectacularmente cuánto, convencido varias veces por Sócrates de reintroducir las virtudes, Menón, sin embargo, vuelve sin cesar, sea después de cierto tiempo (cf. 73d -> 77b), sea incluso inmediatamente y sin transición (73a-c -> 73c), a su apología inicial de la potencia; pero también procede a una verdadera descripción y cuasi teorización de la acción producida por los procedimientos erísticos de Sócrates al hacer referencia a su efecto de «encanto» y de «torpedo» (79e-80b), por lo que entonces se trata de un efecto intenso de choque y de aturdimiento, pero también, lo comprendemos, de un efecto que se disipa rápidamente y que finalmente no deja ningún rastro profundo—como viene otra vez a confirmarlo decisivamente todo el final del Diálogo (86c sq.). Desde ese punto de vista también, nos parece que Platón da a entender un fracaso de la vía de la erística. Y este es incluso más crítico que el precedente: ya que no se produce porque el interlocutor viene a romper el diálogo, pues incluso se ha prestado plenamente para sostenerlo, ha respetado todas sus reglas y Sócrates ha estado en capacidad de desplegar contra él todo su arte de controversista.

¿Quiere decir esto que la conciencia de los límites e insuficiencias de la vía de la erística va profundizándose en el transcurso de los primeros diálogos? Sin duda podemos pensarlo así. Pero nos parece importante destacar también que esta conciencia está, de hecho, plenamente operante desde el primer comienzo. La señal más manifiesta—y que sin duda no ha sido suficientemente apuntada ni comentada—es que no hay ni uno solo de esos primeros diálogos que

muestre en cualquiera de los interlocutores de Sócrates el paso a una auténtica y decidida conciencia ética y mucho menos a cualquier compromiso con la vía misma de la filosofía: nos parece bastante evidente que Platón (¿y quizá Sócrates antes que él?) rumia allí el hecho de que esa erística, capaz de vencer a todos los adversarios incluso a los más pretenciosos y dogmáticos, sin embargo, no tiene la capacidad de hacer que se alíen en la búsqueda activa de la verdad y en el deseo mismo de las virtudes y los bienes.

## II. La vía de la erótica

Con el viraje que tiene lugar en el *Menón* (exposición de la reminiscencia) y que va a culminar en el *Banquete* (discurso de Diotima), en el *Fedón* (primer discurso de Sócrates y segundo y tercer argumentos en favor de la inmortalidad del alma), en la *República* (1. VI-VII) y en el *Fedro* (segundo discurso de Sócrates), Platón emprende, a nuestro parecer —y sin duda siguiendo nuevamente los pasos de Sócrates—, una nueva vía que designaremos la «vía de la erótica». Esta vía, que no marca la desaparición completa de la erística sino solamente su regreso a un plano secundario y accesorio, consiste, según nosotros, en un intento de crear un procedimiento que justamente permita (siempre a falta de un conocimiento de la naturaleza y del sentido último de las cosas) producir en el interlocutor esa conversión interior y esa implicación activa con respecto al bien y a las esencialidades que la erística en sí, a pesar de todos sus éxitos, fracasaba rotundamente en generar. Ahora, aparentemente un procedimiento así va a ser descubierto y puesto en marcha, lo que da a pensar o a esperar que se abre una nueva vía de reemplazo mucho más satisfactoria que la precedente. El problema es que la operación tan singular sobre la que reposa ese procedimiento —a saber la erotización de las Ideas— a su vez también va a resultar ser profundamente problemática y contestable.

¿En qué consiste esa erotización de las Ideas? Consiste de hecho en cesar de movilizar las Ideas como lo hacía la erística (con el único objetivo de abrir o reabrir un espacio ético de la verdad y de la búsqueda en común) para atraer la atención del interlocutor hacia la naturaleza misma de esas Ideas y darle a experimentar que la capacidad misma que tiene (y que tenemos todos) de aprehender las realidades inteligibles presenta cierto carácter divino o sagrado y permite tener acceso a cierta dimensión superior, eminente y hasta suprema de la realidad que debería despertar en él (como en todos nosotros) un deseo muy profundo, incluso el deseo más profundo que pueda haber.

Esa operación, si la examinamos de cerca, en realidad toma diversas formas en los diferentes diálogos «eróticos»; para ser más precisos, inclusive podemos sugerir que Platón aquí produce y explora una vez más de forma metódica diferentes variantes o versiones de ella. Éstas van de la tematización de una experiencia grandiosa de reminiscencia de algo que es ya conocido desde siempre (*Menón*, 81a-86c, *Fedón*, 72e-77a, *Fedro*, 249b-250b) hasta la evocación de una ascensión progresiva y cuasi iniciática que culmina en la revelación de una verdad última y absoluta (*Banquete*, 210a-212a, *República*, 514a-534e). Algunas se refieren a la experiencia de una trascendencia que se da a nosotros de forma vertical y se encuentra caracterizada como sagrada (*Menón*, 81a-d, 86a-b) o solar (*República*, 508a-509b, 516b-c), mientras que las otras evocan una sobreabundancia de goces y deleites extremos que se producen en un proceso de unión y hasta de fusión casi carnal (*Banquete*, 210c-212a, *Fedón*, 66a, *Fedro*, 247b-248c, 249d-250d,...). En su mayoría, esas variantes o versiones sólo hacen referencia a un deseo del alma—del alma humana— (*Banquete*, 210a-212c, *Fedro*, 245c-257a), pero en este caso algunas también tematizan un deseo que estaría presente en todas las cosas sensibles mismas (*Fedón*, 74d-75b, *República*, 509a-b, 516b-c). Finalmente pueden, en su referencia a las Ideas, centrar la atención sobre una sola y única Idea: Idea suprema del Bien (*República*, 504d-509b, 514a-534e) o de lo Bello (*Banquete*, 210e-212a) (pero también Idea eminente de lo Bello en el *Fedro*, 250a-e) o al contrario tomar en cuenta todo el conjunto de las Ideas, jerarquizado (*República*, 510b-511d, *Fedro*, 247b-e) o no (*Fedón*, 75c-d). Pero, a través de todas esas diversas variantes, el núcleo de la erotización siempre parece consistir en que se destaca y se da valor al carácter de inmutabilidad y de eterna identidad a sí misma de la Idea (*Banquete*, 211a-b, *Fedón*, 78c-e, 80b,..., *República*, 507b-c, *Fedro*, 247c-e) y en que lo evoca o lo invoca como si no pudiera suscitar en nosotros más que el deseo—el eros— más intenso de todos o la aspiración más extrema dado que nosotros mismos, por nuestra condición de seres sensibles, estaríamos ineluctablemente sometidos al flujo del devenir, al cambio, a la inestabilidad, a la corrupción y a la muerte (*Banquete*, 211d-212a, *Fedón*, 79c-d, 81a,..., *República*, 485a-b, 490a-b, *Fedro*, 247d). Así conmovido por ese deseo hacia ese ser esencial («ousia») de la Idea que le hace falta a él mismo tan crucialmente, el interlocutor sólo podría querer emprender y darse a la misma actividad de reconocimiento e investigación de las Ideas, en otras palabras, al saber, al conocimiento, a la filosofía; pero sobre

todo, no podría más que desear de la misma manera —es decir con todo su ser— las realidades mismas que se dan a aprehender por allí, y principalmente las esencialidades de lo ético, de lo político y de lo filosófico: el bien, lo justo, lo bello, lo verdadero, etc. Y es gracias a ese desplazamiento del deseo —del ser esencial de la Idea a la misma realidad inteligible que se da a concebir en ella— que la erótica llegaría así a producir la conversión y la implicación profundas esperadas en el alma del interlocutor, abriendo o reabriendo por consiguiente también en ella la vía a la conciencia y al compromiso ético y político.

Pero, ¿qué pensar de esta operación de la erotización de las Ideas? ¿Acaso no pone en juego todo un conjunto de sobredeterminaciones y sobreinterpretaciones profundamente contestables y hasta arbitrarias? Eso es precisamente lo que pensamos.

En efecto, uno de hecho reconocerá que es posible hacer valer la experiencia que puede sentir en uno mismo de un deseo y un placer intensos —incluso de una pasión— por el conocimiento y la inteligencia de las cosas; y uno también reconocerá que efectivamente es posible poner en evidencia una marcada dimensión ética en el corazón de toda empresa de conocimiento dado que los objetos a conocer se dan siempre como realidades ofrecidas a todos, «intersubjetivamente», y cuya consideración y toma en cuenta importan igualmente a cada quien. Pero, ¿acaso podemos en consecuencia subordinar la ética al conocimiento y encontrar en el conocimiento —ya sea específicamente el conocimiento relativo al sentido y los valores— una vía de acceso e incluso la vía de acceso obligada a la conciencia ética? Es en esto que no concordamos en lo absoluto pues observamos al contrario que la experiencia ética —como todos los otros diversos tipos de experiencias del bien o los bienes: la experiencia moral, la experiencia voluntaria, la experiencia de deseo activo, etc.— son experiencias fundamentalmente afectivas que no comportan con frecuencia ningún momento cognitivo particular. Luego, ¿la experiencia vivida de las Ideas (en el conocimiento) o la misma existencia de una pasión del conocer pueden ser movilizadas con la esperanza de poder encontrar en ellas algo que asegure y a fortiori que habilite y fundamente a la ética? Es eso lo que nos parece problemático por entero.

En otro nivel, ¿qué pensar de ese deseo y de esa pasión que el personaje de Sócrates evoca o invoca *para las Ideas mismas* —como realidades inmutables, absolutamente estables, incorruptibles, inmortales, etc.? Es sin duda eso lo que

nos parece más exorbitante. No es que no se deba reconocer, y por su propia naturaleza, ese carácter de inmutabilidad, estabilidad e inalterabilidad a las Ideas –igualmente lo encontramos en los mismos objetos matemáticos. Pero, ¿ese carácter puede dárse nos –y alguna vez se nos da en alguna de nuestras experiencias– como *deseable* y a fortiori como *supremamente deseable*? No es, a nuestro entender, el caso en lo absoluto. Y esto por una razón fundamental de orden estructural: se evidencia que son radicalmente *no comparables* y *no situables en un mismo plano* el ser de las cosas sensibles (allí se encuentra nuestro propio ser) y el ser de las Ideas; y esto se debe a que no encontramos las realidades sensibles y las realidades inteligibles en el mismo tipo de experiencias, o si se prefiere, en el mismo mundo, o incluso si se quiere, en el mismo juego de lenguaje. En efecto, las realidades sensibles se nos dan en nuestra experiencia sensorial y perceptiva, mientras que las realidades inteligibles (en las que reconocemos, de hecho, los «generalia» inteligibles a los cuales nos remiten nuestras palabras y más destacadamente nuestros conceptos: el bien, lo justo, lo bello, el hombre, el perro, lo grande, lo pequeño, etc) no se nos dan específicamente y para ser considerados «en tanto que tales» sino en una experiencia reflexiva de un tipo muy particular y que nadie demuestra practicar de hecho fuera del campo de la filosofía y de las ciencias del lenguaje. Pero si ese es el caso, si el ser sensible y el ser inteligible no pueden siquiera ser puestos juntos en el mismo espacio, ¿cómo podrían ser de algún modo ordenados y jerarquizados relativamente el uno al otro como un menos-ser y un más-ser o como una falta de ser y un ser pleno? Y, por lo tanto, ¿cómo podríamos experimentar de algún modo, nosotros seres sensibles, una forma cualquiera de deseo por el ser inteligible –en otras palabras, por el ser de un intento de concepto o de una generalidad ideal? Toda relación que se establezca entre los dos modos de ser sólo podemos considerarla como una operación totalmente forzada y artificiosa.

Esas dificultades y objeciones, lo sostendremos, no se le escapan en lo absoluto a Platón... ¡y sin duda tampoco al mismo Sócrates! Y, de hecho, los diálogos contienen toda una serie de signos múltiples y diversos que lo hacen percibir claramente. Así Platón, por ejemplo, hace reanudar los diálogos que deberían haber culminado con la revelación del éxtasis parusiástico en el mundo inteligible (*Fedón*, 69-e, 70c, 77a-c, 84b-89a, ..., *Banquete*, 212c sq., *Fedro*, 257c sq.). El mismo Sócrates, que, destaquémoslo, atribuye dos veces a otros sus exposiciones eróticas (a Diotima en el *Banquete*, a Estesícoro en el *Fedro*),

también hace referencia explícitamente dos veces (aunque sin precisarlas...) a dificultades que persisten para él mismo (*Menón*, 86b, *Fedón*, 84c). Y mientras que el *Fedro* coloca de modo evidentemente ambiguo la experiencia erótica bajo el signo general de la «manía» (*Fedro*, 244a-245c), la evocación de la relación amorosa en ocasiones comporta en su corazón incluso la extraña indicación de una ceguera por deslumbramiento, de una «oftalmia» o de una «desapercepción» en cuanto al hecho de que el otro con el que uno cree tener una relación en verdad no es más que una proyección o una imagen de espejo de uno mismo (*Fedón*, 99d-e, *Fedro*, 255d; cf. también *Alcibiades*, 132e-133c).

¿Quiere decir esto que hay que llegar a desestimar y rechazar a la erótica? No lo creemos. Y esto se debe a que la erótica no exige, a pesar de las apariencias, ser tomada al pie de la letra como si se tratara de una de las partes de la doctrina positiva de la teoría socrática o platónica de las Ideas –como a veces se tiene todavía tendencia a tomarla de manera escolar, por ejemplo, al señalar como «demostrativos» los argumentos segundo y tercero del *Fedón*. Exigiría más bien ser tomada –y meramente tomada– como un dispositivo *expresivo, afectante y persuasivo* o, en términos platónicos, como un «bello discurso», un «kalos logos», convencido y convincente, inspirado e inspirador, entusiasta y entusiasmante, destinado a despertar y inflamar en el otro un deseo o una aspiración que, sin ser inmediatamente la del bien, de lo justo o de las esencialidades éticas, se encuentra emparentada con ella y tiene en común un cierto número de rasgos fundamentales. Y por ende, la erótica, a pesar de su objetivo de ir mucho más allá de la erística y de intentar producir una conversión en la interioridad misma del alma del interlocutor, en realidad no diferiría radicalmente de esa misma erística ya que en el fondo ella también consistiría en hacer entrar (o regresar) y evolucionar al interlocutor, a pesar de sí, en un espacio ético. Pero en este caso ya no se trataría (o no solamente) del espacio de la búsqueda en común de la verdad, sino de un nuevo espacio del (supuesto) deseo en común de la inmortalidad, que podría ser caracterizado a la vez como un deseo universalmente compartido (por todos los hombres, y hasta por todos los seres sensibles) y como un deseo de tipo amoroso, con lo que el amor puede comportar por sí mismo de apertura e implicación éticas –principalmente con las impresiones vividas que contiene (y que Platón destaca con tanta agudeza) de llevarnos hacia algo de lo cual experimentamos una carencia esencial (cf. *Banquete*, 200a-e), de hacernos percibir en el amado algo de divino y trascendente (*Fedro*, 251a, 252d,

254b,...), de también hacernos querer darle lo que hay en nosotros de divino y de más excelente (*Fedro*, 252c-253c), de despertar en nosotros un deseo de alumbramiento inscrito en lo más profundo de nosotros mismos (*Banquete*, 206b-209e,...), etc. Al intentar hacer que el interlocutor se enamore—del ser de las Ideas, del conocimiento y de las esencialidades mismas—, la erótica reconduciría así a esa generosidad profunda del amor que tiene a ver de una manera u otra con la de la ética.

Pero ese carácter expresivo, afectante y persuasivo de la erótica, que por lo demás hace de ella una suerte de mito (y observemos que los desarrollos eróticos y los discursos míticos nacen, se despliegan y luego decaen juntos y de forma conexas en la obra platónica), también es lo que constituye su límite y su insuficiencia fundamental. Su eficacia amenazará en efecto esta vez también, en el fondo como en el caso de la erística, con no durar más que la hermosa palabra cautivadora de Sócrates para flaquear y disiparse luego y dar lugar a un pronto regreso de las dudas e incluso a un olvido inmediato—de modo que la conversión buscada en el alma del interlocutor habrá finalmente fracasado a su vez. Esto es, en nuestra opinión, precisamente lo que muestran y sugieren los diálogos, ya sea poniéndolo en escena (cf. *Menón*, 86c-d, *Fedón*, 69c-70c, 84b-88e, *Fedro*, 257c), o ya sea ocasionalmente evocándolo expresamente (por ejemplo, en la destacada declaración de Alcibiades, *Banquete*, 215e-216c). Pero por otro lado está claro que al haber tenido necesidad de recurrir a algo tan artificioso y arbitrario como ese procedimiento erótico, que consiste en suscitar el deseo de las esencialidades por intermedio del deseo de la inmutabilidad y la inmortalidad, Platón también habrá probado, y como de modo desesperado, que efectivamente no había ninguna vía que permitiese asegurar verdaderamente la conciencia ética y poner fin a su crisis y a sus cuestionamientos.

### III. La vía de la ciencia

Sin embargo, en cierto punto bien específico, parece producirse en el itinerario platónico una ruptura tan decisiva y fundamental con la erótica socrática (y de un modo más general con toda la trayectoria seguida anteriormente en los diálogos) que incluso se va a manifestar en una contestación contundente de la figura de Sócrates, hasta entonces tutelar y central. A nuestro parecer, es en el *Teeteto* donde se consume esta ruptura. Así, las primeras páginas de este diálogo proporcionan a Sócrates una confesión o declaración abierta de

esterilidad e improductividad que, a nuestro juicio, exige ser tomada –como nunca antes– con seriedad: Sócrates, quien incesantemente habla de partos, finalmente no habrá jamás logrado por sí mismo dar a luz ningún conocimiento (150c-d). Y el mismo Dialogo concluye en un final aporético extraño y paradójico, y como artificialmente provocado (201c-210c), dado que en él se desarrollan análisis fundamentales de la actividad del conocimiento y del pensamiento (184b-186e, 189e-190a). Pero consideramos que este fin aporético se esclarece con la declaración final en la que Platón hace confesar a Sócrates una segunda esterilidad e incapacidad: mero partero de los demás –a falta de ser fecundo él mismo–, Sócrates ni siquiera habrá logrado hacer que Teeteto dé a luz la más mínima cosa (210b). ¿Es un Sócrates comadrona responsable de malograr los embarazos de los demás y hacerlos terminar en partos de muertos al nacer? Creemos que una incriminación de este género es la que da la clave para la desaparición de su personaje de los diálogos ulteriores (*Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Leyes*) –aunque esta desaparición no es definitiva (*Filebo*)– y de su substitución con otras figuras, como la tan singular y resaltante de «el Extranjero», anónimo, y por así decirlo, genérico.

¿A qué se debe entonces esta ruptura radical con Sócrates? A nuestro parecer, la respuesta es que Platón, en la época del *Teeteto* y del *Sofista*, finalmente encuentra –de manera inesperada– una vía de paso que permite avanzar decisivamente hacia un conocimiento auténtico, e incluso hacia una ciencia del sentido y la razón de ser últimos de las cosas, y que deja entrever por adelantado el nacimiento tan esperado de una solución definitiva a la crisis de las esencialidades éticas y políticas.

No es fácil reconstruir la forma en que se efectúa esta apertura, aunque sin duda el *Sofista* ofrece varios elementos e indicios que pueden darnos una idea al respecto. Así, basándonos en este Dialogo, puede plantearse que la operación decisiva que habrá posibilitado encontrar tal vía de paso –tal «euforia»– habrá consistido en retomar la cuestión de la naturaleza de lo sensible y lo inteligible, y a volver al examen, pero esta vez sin ideas preconcebidas y sobre todo sin juicios de valor a priori, de lo que son exactamente sus modos de ser respectivos y, por ende, su interrelación. Este nuevo examen, que implica fundamentalmente (y contrariamente a la dirección prescrita continuamente hasta entonces a la filosofía) *salirse de la eidética y dejar de investigar las cosas por sus Ideas para estudiarlas por ellas mismas*, va, en nuestra opinión, a conducir a Platón a

cuestionar radicalmente –y a entender como un verdadero «forzamiento»– la determinación misma de la base de la erótica, que consistía en oponer el ser de lo sensible al ser de lo inteligible como un menos-ser, una carencia de ser o un no-ser (por estar sujeto al devenir) a un más-ser, una plenitud de ser o un ser verdadero (en tanto que inalterable e inmutable). Pero para Platón el forzamiento no consiste en el hecho de que se encuentran comparados y jerarquizados dos modos de ser fundamental y estructuralmente heterogéneos y no comparables (cf. arriba): al contrario, para él, y de una forma que sólo podemos considerar como muy profundamente problemática, los dos tipos de realidades siguen y seguirán siendo comparables hasta el final (cf. *Sofista*, 247d), incluso exigiendo una determinación de lo que puede ser la naturaleza del ser que les es común (247d-e). Para Platón el forzamiento no consiste sino en que estos dos tipos de realidades sólo han sido tomados uno relativamente al otro y con respecto a una sola relación (la de la mutabilidad / identidad a sí), relación por sí misma enteramente sobredeterminada por un juicio de valor a priori que coloca al ser (y a la deseabilidad) del lado de la permanencia, y al no ser (y al deseo) del lado de la mutabilidad.

Ahora bien, lo que se descubre al reconsiderar real y «objetivamente» cosas sensibles y realidades inteligibles, y que antes había pasado desapercibido (hasta la misma erótica impedía verlo), es que hay razón para reconocer que las cosas sensibles fundamentalmente *tienen ser*, y no solamente por ser ya algo por estar en movimiento o en devenir, sino también y sobre todo porque llevan consigo una verdadera naturaleza determinada que explica el hecho de que estén sujetas así al movimiento y al devenir y que no puedan sustraerse de esta condición; lo que también se descubre por otra parte y de modo conexo, es que las realidades inteligibles a su vez *tienen no-ser*, y un no-ser que no es menos constitutivo y que no les es menos esencial que su ser en el sentido de inmutabilidad, estabilidad absoluta y eterna identidad a sí: este no-ser no se lo deben sólo al hecho de que, por *ser conocidas* y a fortiori por *llegar a ser conocidas*, estas realidades están sujetas a un cierto devenir que también es para ellas una pasión (*Sofista*, 248b-e), sino también y sobre todo al que comportan en sí mismas multiplicidad, diferencia, alteridad e incluso, en un cierto sentido, generación, pues se componen del ensamblaje, entrelazamiento y comunicación de Ideas o de «géneros» más amplios (cf. *Sofista*, 249d-259b, *Filebo*, 15a-b, 16c-17a). A nuestro parecer, es precisamente este doble reconocimiento de un ser

esencial de lo sensible y un no-ser esencial de lo inteligible, el descubrimiento fundamental que sale a la luz en el *Sofista* y que no deja de ser elaborado y profundizado en los diálogos posteriores. Este hallazgo constituye claramente un «parricidio» de Parménides (241d; cf. 244b-245e, 249c, 252a, 258c-259b), pero también, y quizá antes que nada, el «parricidio» de Sócrates mismo al igual que de toda la erótica de los «amigos/amantes de las Ideas» (248a-249d, 252a): pues no sólo consiste en moderar, relativizar o reequilibrar la jerarquía socrática de lo sensible y lo inteligible al hacer reconocer que lo sensible contiene *también* ser y lo inteligible no-ser, sino también lleva fundamentalmente a subvertir y en principio incluso a abolir esa jerarquía, al poner en evidencia que el ser y el no-ser se dicen en múltiples modos y de todas las cosas que existen (cf. *Sofista*, 256d-257a, 259a-b) y al comprender que el ser y el no-ser pierden cualquier signo de valor a priori al revelarse esenciales el uno y el otro y, de hecho, co esenciales.

Pero este hallazgo y este multi parricidio liberan también de hecho y de forma decisiva una nueva vía: «la vía de la ciencia», dicho de otra forma, de la inteligencia positiva y efectiva de todas las cosas. Ésta se desarrolla, conforme a la dualidad misma de una ontología que Platón no tiene ninguna razón para cuestionar, en las dos direcciones fundamentales de la ciencia de las Ideas o eidética (o «dialéctica», cf. *Sofista*, 253d, *Filebo*, 57d-58a) y de la ciencia de los seres sensibles o cosmología (o «física», si se produce en Platón, como lo pensamos, la implementación de un nuevo concepto fundamental específico de «physis» de las cosas sensibles).

El resultado manifiesto de la liberación de la ciencia de las Ideas —una vez que se ha disipado totalmente la equivocación que la conformaba como ciencia del Ser absoluto así como de lo supremo deseable— es hacerle perder al mundo de las Ideas la forma piramidal y el ordenamiento estático que había sugerido la erótica en particular con su tematización de una Idea de esencialidad suprema y primordial (Idea de lo bueno o lo bello) y hacerlo por el contrario reencontrar esa configuración reticular y esa organización dinámica que le habían sido reconocidas desde el inicio, y probablemente desde el momento mismo de su descubrimiento. De hecho, es esta misma matriz de espacio que sugería Sócrates en el *Fedón*, cuando examinaba la relación de contrariedad, la relación de posesión de propiedad esencial y su composición (Uno/ Dos // Impar/ Par; Fuego/ Nieve // Calor/ Frío, etc.) que encontraremos en los últimos diálogos, pero destacadamente más desarrollada y enriquecida.

Pero la mayor victoria platónica en la vía de la ciencia no concierne, a nuestro juicio, a la eidética: consiste en lograr, y por primera vez, una determinación positiva efectiva del modo de ser de las cosas sensibles que puede sustituir decisivamente la antigua representación (o proyección interpretativa) socrática y heraclitiana que hacía del ser de lo sensible a la vez una fluencia pura y una carencia de ser. De allí en adelante, en la nueva perspectiva científica hacia las cosas sensibles, éstas van a revelarse de un modo u otro como *mixtos de determinación e indeterminación*.

Sin duda sorprende ver que el primer avance en dirección a esa ciencia de lo sensible se encuentra en uno de los principales diálogos eróticos de Platón. Pero es un hecho que el discurso mismo de Diotima en el *Banquete* contiene un desarrollo muy singular (206b-209e) que viene a reemplazar la determinación del amor como deseo esencial de las cosas bellas y buenas (en consecuencia, atribuible fundamentalmente al alma, cf. 199c-202d y 204c-205a) por una determinación totalmente diferente que hace del amor un deseo de procrear y dar a luz, contenido en la «naturaleza» misma («*physis*», 206c) y más específicamente en la «naturaleza mortal» («*tnete physis*», 207d). Pero con este desplazamiento de un deseo consciente y propio del hombre hacia una especie de impulso o instinto ciego e inconsciente que opera en el seno de todos los seres y cuerpos sensibles, surge en Platón también una tematización totalmente nueva e inédita, que podemos caracterizar como «física» y que llevará a concebir que los entes sensibles llegan a ser algo (algo que parece tener identidad, cf. 207d) solamente reproduciéndose incesantemente y poniendo un ser nuevo y similar en el lugar del ser antiguo que desaparece (207d, 208b). Esta concepción procura esclarecer el sentido del impulso sexual en nosotros y en los animales (207a-c) y extenderse a la idea de una incesante renovación y de una auto-(re)producción en nosotros de todas las partes de nuestro cuerpo (207d-e) e incluso a la idea de una continua renovación análoga de todos nuestros estados y disposiciones de alma (207d-208a); en todo caso, logra romper decisivamente con la idea de un absoluto y permanente ser-otro y devenir-otro del ser sensible y la sustituye con la representación de la acción conjunta y simultánea de dos principios –uno de destrucción, el otro de reproducción– igualmente constituyentes y co-determinantes de una «naturaleza» de los seres sensibles.

En nuestra opinión, es en la línea directa de esa tematización que hay que leer el desarrollo central del *Timeo* (48e-52d) que en apariencia va a proceder a

una complementación pero que de hecho, creemos nosotros, procede a un verdadero cuestionamiento y a una corrección de fondo de los dos géneros de ser de factura enteramente socrática, planteados por el mismo Timeo al inicio de su exposición cosmológica: al ser absoluto y eternamente idéntico a sí (de la Idea, Modelo para el Demiurgo) y al devenir absoluto y eternamente carente de ser (de todas las cosas del mundo sensible) (27e-28c), también va a sumar un tercer género de ser, el del «Receptáculo» (49a), de la «Naturaleza» (50b), de la «Materia» (50d) o del «Lugar» (52a) y lo atribuirá fundamentalmente a lo sensible donde de ahora en adelante será necesario distinguir siempre «lo que está en cambio» de «aquello en lo que se está volviendo» (50c-d) allí donde la categoría del devenir absoluto antes impedía reconocer cualquier ser y cualquier determinación subsistente. Pero además de valer como un nuevo principio en una «lógica» del devenir, que le confiere una nueva dicibilidad y determinabilidad, el tercer género de ser también exige ser comprendido como un principio ontológico que conforma las cosas sensibles como cosas capaces estructuralmente de *recibir* una cierta determinación y de ser así cosas calificables (por ejemplo, como fuego, aire, agua, etc.) pero a la vez también en cosas capaces de *perder* a cada instante esa determinación y así de dejar de ser esa cosa determinada a la vez que se convierte en otra (49a-51b, 52a-b). Pero también por eso lo sensible se encuentra profundamente recomprendido: lejos de poder ser tenido como algo que «siempre está en cambio pero que jamás es realmente» (27e-28a), muy por el contrario hay que reconocer que es algo que tiene siempre y fundamentalmente una cierta cualidad y que, por ende, posee una cierta determinación, pero que nunca posee necesariamente tal cualidad o determinación antes que otra y que jamás es seguro, cuando tiene alguna, que la conservará en el futuro. Así el *Timeo* procede a esa tematización destacada y conexas de la necesidad del ser-determinado y de la contingencia de la determinación. Pero no se queda allí, porque además introduce en sus análisis «físicos» el motivo de nuestro sentido decisivo de las «causas auxiliares» (*synaitai*, 46c-e, 68e-69a) y la concepción de un juego estructural de disposiciones y predisposiciones –pero también de restricciones y limitaciones– en los seres sensibles que resulta de su misma consistencia material. Esta idea encaminará hacia la tematización de un verdadero principio general de inercia y resistencia a la ordenación cósmica y finalmente a la representación fundamental del mundo sensible como una mezcla o un tejido de bella finalidad divina y de «necesidad» ciega (47e-48a, 69a-b).

Finalmente en el *Filebo*, Platón, a la vez que adopta una perspectiva más estrecha y más específica que la del *Timeo* sobre la cuestión de la determinabilidad del ser sensible, sin embargo, en nuestra opinión, todavía va a dar algunos pasos decisivos. De hecho, en vez de tener en vista de manera general la configuración substrato / cualidades, va a oponer dos tipos genéricos de calificación, a saber la calificación basada en el más y el menos (más grande / menos grande, más caliente / más frío,...) y la calificación basada en un término determinado (igual, doble, etc.), calificaciones que va no sólo a diferenciar por naturaleza sino también a jerarquizar por valor en función de las modalidades de lo infinito y lo finito a las cuales remiten respectivamente –dado que la determinación del más y el menos puede variar estructuralmente e incluso invertirse en función del término de comparación escogido y quedar, por ende, indefinidamente abierta mientras que la medida por un término dado venga a fijar y cerrar la determinación (23e-25e). Pero por primera vez Platón llega al mismo tiempo a hacer explícitamente del *Mixto*, de la *Mezcla* –y en este caso del *Mixto de Infinito y de Finito*– una verdadera categoría fundamental e incluso, de hecho, la categoría suprema, la que se aplica a todo lo que es y fue engendrado (cf. 25e-26c, 26d, 27b) y que Sócrates –un Sócrates que ha regresado y a quien Platón magnánimamente atribuye la paternidad de su hijo– colocará por encima de la categoría de lo Finito (a la cual pertenece la Idea misma como término determinado) así como de la de la Causa (a la cual pertenece la inteligencia ordenadora y final). Pero con esta promoción al primer lugar de lo engendrado y lo nacido y esa noción del ser como ser-esencialmente-tornado-en-lo-que-es, evidentemente se consuma una ruptura decisiva y completa con toda la ontología que sostenía la antigua erótica y que ahora consagra y habilita el ser sensible como ser pleno y plenamente consistente en su mutabilidad, su contingencia, su corruptibilidad y su mortalidad mismas. A esta habilitación fundamental, el *Filebo* además hará corresponder el reconocimiento inverso del hecho de que las Ideas o realidades inteligibles también comportan en sí mismas Infinito y, en consecuencia, indeterminación en tanto que están sujetas a la calificación del más y el menos (cf. 16c-18d). Pero con un avance de esta importancia en dirección de una ontología general que se aplica por igual a los seres inteligibles y a los sensibles –y que va mucho más lejos que la del *Sofista* (247d-e)– manifiestamente toda jerarquización de lo sensible y lo inteligible, tal

como persistía todavía de hecho en el *Banquete* y el *Timeo*, va a ser radical y definitivamente cuestionada.

Antagonismo de la destrucción y de la reproducción, mezcla de necesidad del ser determinado y de precariedad de la determinidad, Mixto de Finito y de Infinito: con esas diversas tematizaciones que los últimos diálogos prueban sucesivamente, Platón se encuentra decisivamente internado en la vía de una ciencia del ser de las realidades sensibles y su «naturaleza», que complementa una ciencia de las realidades inteligibles. Y esta ciencia, con su caracterización de la condición sensible en general y de la condición humana en particular como un mixto, nos hace dar el último paso esperado y ansiado desde el principio: el que consiste en la asignación de lo que es el bien –el bien deseable en última instancia– para la vida humana y deja así entrever una resolución definitiva de la crisis de las esencialidades éticas y políticas.

Es un hecho que todos los últimos diálogos posteriores al *Sofista*, y en particular el *Timeo*, el *Político*, el *Filebo* y las *Leyes*, se consagran, en articulación directa con la ciencia recientemente encontrada, a tal explicitación de lo que es la vida buena tanto para los individuos como para las Ciudades. Y es manifiesto que esta explicitación toma una vía que rompe decisivamente con la antigua ética socrática, que todavía regía las empresas erística y erótica, y que reposaba sobre el reconocimiento y la movilización en el corazón del sujeto de un deseo intenso y apasionado de un cierto bien que lo llevase a lo más alto de sí mismo, que le abriese la dimensión del para todos y para cada uno y que le diese a experimentar un sentimiento de realización esencial. De hecho, esta ética va a desaparecer totalmente en la nueva perspectiva general física-científica y deja el lugar a la idea de un bien y una virtud totalmente diferentes, que consisten fundamentalmente en *un buen ordenamiento y una buena gestión del mixto* y que conducen a la concepción de una dietética, una economía y una higiene: se tratará de procurar realizar en uno mismo (y mantener todo el tiempo posible, es decir en los límites de lo humanamente posible) la buena composición y la buena vinculación de la mezcla constitutiva de su naturaleza propia, en otras palabras, de intentar producir y mantener en sí el máximo de determinación, de orden, de número y de medida posible reduciendo de forma conexas lo más posible la parte, que, sin embargo, es imposible de suprimir, de la indeterminación, del desorden y del infinito. Y sin duda esa comprensión del bien no es

nueva en Platón: es la misma que ya regía toda la concepción de la justicia en la vida individual y la vida colectiva en la *República*—tal como la regirá en el *Político* y las *Leyes*— o que sostenía implícitamente el argumento que cuestionaba la infinidad del placer ya utilizado en el *Gorgias* (492d-495a) y retomado de modo central en el *Filebo* (27e-28a, 41d-42c, 45d-47c,...). Pero también es la misma que se va a generalizar en el *Timeo* y que sirve para pensar y determinar en él concretamente lo que debe ser la acción demiúrgica con respecto al mundo (30a-b, 34c-36d,...) del mismo modo que la acción humana con respecto al cuerpo, al alma y a lo mixto del cuerpo y el alma (87c-90d). Y finalmente es ella la que se nos aparece plenamente consagrada en el *Filebo* donde el último llamado a comparecer a los Sofistas (en este caso bajo una figura hedonista e individualista) concluirá con una verdadera determinación positiva y «científica», hecha en común con ellos, de la composición de la buena mezcla de los placeres y los saberes en la vida y donde todo el diálogo, de hecho, llegará a dejar florecer un verdadero himno a esa misma vida, a la que se le reconoce tener más valor que la sabiduría (cf. 22a-23a, 60b-e y 62c-64a), y una reconciliación general con la multiplicidad y la diversidad de sus dimensiones (placeres, sentidos, artes, saberes de experiencia, saberes puros, etc.), aunque es cierto que no es sino con la doble condición restrictiva expresa de la exclusión de una variedad particular de placeres «eternos compañeros de la insensatez» (63e) y de la subordinación final del conjunto de la mezcla a la «verdad» (64a-b).

¿Pero qué pensar de esa determinación del bien en la que aparentemente va a desembocar el platonismo así como de toda esa vía de la ciencia que la sostiene y la fundamenta? ¿No deberían ambas seguir pareciéndonos final y profundamente problemáticas? Es esto lo que sostendremos para terminar, de lo que indicaremos tres razones que a nuestro parecer son decisivas.

La primera remite a lo que finalmente sigue estando marcadamente no justificado y siendo no justificable, lo que autoriza a Platón a pasar de su ciencia de lo sensible como mezcla o como mixto a la tematización —y la prescripción— de «buenas mezclas» bien ordenadas, bien reguladas, etc. En efecto, nos parece que el único criterio efectivo de una «buena mezcla» que está en capacidad de producir una ciencia de orientación física es un criterio de eficiencia, relativo de una manera u otra a la *viabilidad* o al *mantenimiento en el tiempo* de esa mezcla: ¿pero acaso lo que dura y se conserva está en sí mismo justificado de alguna manera y fundamentado moralmente en su existencia? Es esto lo que, claro, no

admitiremos en lo absoluto. Por ende, consideramos que, de hecho, es por un verdadera *coup de force* que Platón introduce en su cosmología, su antropología, su política, etc. esa consideración de las «buenas mezclas»; y atribuimos ese *coup de force* a un moralismo o un esteticismo —en este caso un moralismo o un esteticismo del orden, el equilibrio, la armonía, etc.— que nos parece no solamente no crítico, sino también no justificable filosóficamente. ¿Ese moralismo o ese esteticismo serían acaso la respuesta última que aporta Platón a la cuestión del bien y la virtud? Podemos pensarlo seriamente y así ver en ella la firma misma del fracaso de la vía de la ciencia en lograr asignar un bien último universal y evidentemente comprobable por todos —a pesar del éxito de sus primeros desarrollos eidéticos y físicos y de su iniciación de un programa efectivo de conocimiento general del mundo. Pero si ese es el caso, también será necesario reconocer que Platón tampoco habrá conseguido poner fin realmente a la crisis de los valores y las esencialidades que, sin embargo, había tenido en vista desde el comienzo, mientras que su ética o más bien (con sus aspectos prohibitivos y restrictivos) su moral de las «buenas mezclas» no podrá ser tomada por más que una simple opinión o una idiosincrasia personal.

En segundo lugar y sobre otro nivel, también se impone reconocer que la propia determinación a la que llega Platón del ser de las cosas sensibles como una cierta especie de mixto (de reproducción y destrucción, de determinabilidad y precariedad de la determinidad, de finito e infinito,...) no constituye y no puede constituir para nosotros un resultado de tipo *científico* en el sentido de algo que sería objetivamente certificable y demostrable en la experiencia, y esto, destaquemoslo, por diferencia con la manera en que pueden ser establecidas las propiedades de los objetos matemáticos y los objetos eidéticos mismos: en efecto, vemos en esta determinación más bien una determinación profundamente *metafísica* que, por principio mismo, no puede ser demostrada porque proviene de la *interpretación* y el *juicio de valor*. Esto de ninguna forma quiere decir que su enunciación no puede ser sino dogmática y remitir a una preconcepción a priori: por el contrario hemos visto cuánto esta determinación permanece en Platón marcadamente abierta. Tampoco quiere decir que no podemos reconocer en ella la expresión de algo que afecta, nos es familiar y toca íntimamente el modo en el que podemos vivir y experimentar el mundo: la caracterización del ser de lo sensible como antagonismo entre destrucción y reproducción, por ejemplo, expresa bien algo de la melancolía que podemos

sentir por el hecho de la experiencia del envejecimiento, el deterioro, el declive y la muerte. Y sin duda, como sugeríamos en la introducción, hoy en día deberíamos reaprender a dar su lugar a esa actividad interpretativa y evaluativa que no cesa de acompañar y sostener incluso nuestra relación con el mundo – en vez de proscribirla y censurarla mientras que no dejamos, a pesar de nosotros, de practicarla de forma «salvaje» y «privada». Pero, por lo mismo, también debemos reconocer plenamente que ninguna determinación «metafísica» de ese tipo no nos hará disponer nunca de ningún conocimiento cierto y definitivo que luego podríamos hacer valer como una evidencia irrefutable que se imponga a todos – incluyendo a los detractores relativistas, cínicos, nihilistas, etc. de los bienes éticos y políticos. En consecuencia, también en este punto, la esperanza platónica de alcanzar una ciencia del sentido último de las cosas resulta, a nuestros ojos, destinada profundamente y por principio mismo al fracaso.

Finalmente está claro, sobre un último nivel, que sólo podemos juzgar de enteramente exorbitante la pretensión que rige el proyecto de esa ciencia platónica (y que no cesó de ser mantenida a todo lo largo de la obra) de poder alcanzar la determinación de un en sí existente absolutamente fuera de nosotros e independientemente de la experiencia que podamos tener de él –aquí en el caso de un ser último en sí de lo sensible (del que se espera permita la asignación de un sentido último en sí) así como de un ser último de lo inteligible. Sin duda ese punto tiene para nosotros hoy en día la fuerza de una evidencia, y les debemos a nuestras críticas de la metafísica el haber terminado entera y definitivamente con el duelo de tal pretensión (cf. arriba, introducción): pero con ella también se derrumba, en un tercer aspecto, la esperanza platónica de poner fin a la crisis de la conciencia ética y política por la vía de una ciencia que consistiese en un revelamiento incluso del ser o la esencia última de las cosas

¿Acaso esto quiere decir, que al reconocer por estas tres razones el fracaso a priori de la vía platónica de la ciencia –esa vía que, sin embargo, pronto va a retomar Aristóteles a su vez y que va a marcar tan profunda y duraderamente todo el saber occidental– y al haber experimentado por lo demás con el mismo Platón la insuficiencia y la inadecuación de las vías socráticas de la interpelación erística y del «reencantamiento» erótico y mítico del mundo, no nos queda más que ansiar desesperadamente poder enfrentar la crisis –y nuestra propia crisis de hoy– de lo ético y lo político?

A nuestro parecer no es así, y no solamente porque una vía filosófica permanece bien abierta, desapercibida y sin duda imperceptible en Platón, y que consiste en reconocer y confirmar, en un plano que no puede ser sino fenomenológico, la existencia en nosotros de experiencias vividas de «bienes» y «esencialidades» que se dan con el sentido de ser profundamente deseables y de tener valor inmediatamente para todos y para cada quien, sino también porque, sobre otro plano, incluso a pesar de que actualmente por cierto nosotros confiamos mucho menos en la eficacia de la palabra filosófica y también a pesar de que estamos plenamente convencidos de que ninguna necesidad última y a priori puede ser invocada a favor de una historia que vaya en dirección de una realización ética de los individuos y una realización democrática del colectivo, también podemos establecer y asegurar que no es posible constitutivamente aniquilar completamente los deseos de ética y democracia, ni siquiera a los más virulentos de los apologistas de la violencia y la ley de la jungla.