

Dos dogmas del antiplatonismo

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ
Universidad de Murcia

Resumen: El objeto de este ensayo es poner en evidencia el componente de dogmatismo que comporta una amplia tradición de la interpretación de Platón. Esa tradición de interpretación, de estirpe aristotélica, habría estado bloqueada más precisamente por dos dogmas, que afectan especialmente al núcleo del platonismo, la Teoría de las Ideas. El primer dogma aquí delimitado es el del idealismo entendido como icarismo, como «dualismo metafísico». El segundo dogma atribuye a Platón un utopismo, y una fundamental apraxia, en sus construcciones políticas. Liberar el texto platónico de esos dos dogmas típicos del Antiplatonismo podría ayudar a esclarecer la potencia de la filosofía platónica.

Résumé: L'Objet de cet essai c'est mettre en évidence le composant de dogmatisme qui comporte une longue tradition de l'interprétation du platonisme. Une telle tradition, de philiation aristotélienne, aurait été bloquée par deux dogmes, qui concernent spécifiquement le noyau du platonisme. Le premier dogme qu'on a delimité ici, c'est le dogme exegetique du idealisme comme un icarisme, comme un «dualisme metaphysique». Le deuxième dogme assigne à Platon un utopisme, et une fondamentale apraxia, en ses constructions politiques. Libérer le texte platonique de ces deux dogmes typiques du Antiplatonisme pourrait aider à un éclaircissement de la puissance de la philosophie platonicienne.

1. Premisa sobre «dogmatismos»

Legión dice que el platonismo es un *idealismo* en Ontología y un *utopismo* en Filosofía política, la matriz teórica de largo alcance histórico de una metafísica dualista y ajena a la praxis (o patológicamente relacionada con la praxis). Propongo una reconsideración de estos dos dogmas —al menos así, en calidad de tales, intentaré que aparezcan— que tanto han influido en la interpretación de los textos de Platón. Dos dogmas de una muy usada explicación presuntamente crítica del platonismo, con una larguísima tradición ésta a sus espaldas: como que nació ya en la misma Academia, en el entorno de los «amigos de las ideas», antes o paralelamente a su codificación en el Liceo. Dos dogmas de un modelo de interpretación muy consolidado del núcleo básico de la filosofía platónica, que son también, pues, como acabo de sugerir, dos dogmas de un antiplatonismo genérico en Ontología (y en Gnoseología), y en Filosofía política, y muy potentes a su manera, muy capaces de perseverar en el ser durante veinticuatro siglos.

A pesar del *spell of Plato* (Popper), del encanto o el hechizo que sigue ejerciendo en el gremio el fundador ateniense del género prosa filosófica —y del que querría liberarnos el apóstol de las sociedades abiertas, el conocido teorizador vienés de la interpretación empirista de la ciencia—, y a pesar de la recurrencia de la bella célebre *boutade* de Alfred North Whitehead en *Proceso y realidad*

(1929) («La más segura caracterización de la tradición filosófica europea es decir que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón»¹), las dos atribuciones dichas de idealismo y utopismo se repiten aquí y allá en la interpretación convencional de los *Diálogos*. Y encima como otros tantos motivos para delimitar críticamente la filosofía platónica. Y abandonarla: para dar una apariencia de legitimidad teórica, y de «realismo», o de «sano empirismo» en suma, a la costumbre de deplorar el movimiento platónico a la Idea o a la inteligibilidad como vuelo icárico². Peor que la paloma acós-mica kantiana que querría prescindir de la resistencia del aire para volar mejor, el personaje mítico evocado dejaría quemar sus alas en su loca pretensión de acercarse al sol. Las páginas que siguen podrían resumirse como un intento de demostrar que *el icarismo*, la falsa facilidad de una trascendencia hiperouránica imaginaria, *está en las antípodas del platonismo*. Este mantiene los pies en la tierra, sin renunciar al *absoluto de la inteligibilidad*, y al absoluto de la *ley que obliga* a respetar la inteligibilidad³.

El rumor académico y la ideología dominante en la esfera de la cultura filosófica en sentido amplio europea y angloamericana de los últimos decenios da por descontado en efecto que desde luego no puede ir uno por el mundo como idealista⁴, ni tampoco como utopista⁵.

- 1 Pero ya antes, en 1903, Paul Natorp había escrito: «En Platón el Idealismo es espontáneo, por así decirlo autóctono. A partir del descubrimiento genuino socrático del concepto, el Idealismo ha surgido y ha crecido con una necesidad interna a la que ningún pensamiento filosófico puede sustraerse fácilmente. Y en ningún estadio queda fijado el Idealismo en una fórmula escolástica, hasta el final se mantiene en la más vital movilidad. En esto consiste el estímulo inextinguible, el inmortal valor didáctico del estudio de Platón. La introducción a Platón es la *educación en la filosofía*». (Sigo la versión italiana reciente de la que dispongo: *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale y V. Cicero, Milán, 1999, p. 5).
- 2 Por razones de método, también más sustanciales, habrá de quedar aquí fuera de nuestro enfoque la desconstrucción de la «vía de Icaro», que Derrida atribuía al muy platónico Husserl al final de *La voz y el fenómeno*: «Queda entonces hablar, hacer resonar la voz en los corredores para suplir el estallido de la presencia. El fenómeno, la akouméne, es el fenómeno del laberinto. Tal es el caso de la *phoné*. Elevándose hacia el sol de la presencia, es la vía de Ícaro» (Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pretextos, Valencia, 1984, p. 167). Pero quede formalmente dicho que, para nosotros, ninguna reconsideración de las posibilidades del platonismo hoy podría soslayar una explicación crítica con «La farmacia de Platón» del maestro argelino (in *La Diseminación*). Y añadamos que la *cible* de los ataques desconstruccionistas a la configuración logocéntrica de la filosofía es, en los últimos escritos de Derrida, el pensamiento aristotélico. En especial, en *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1997, y en *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000. Sobre el contexto de esa lectura de filiación nietzscheana, vid. los trabajos, de muy desigual valor, incluidos en *Nos grecs et leurs modernes*. Textes réunis para Barbara Cassin, Seuil, 1992; y Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, The Univ. of Chicago Press, 1992.
- 3 Desde una formulación como la dicha cabría precisar en qué sentido la filosofía de Platón no admitiría la distinción entre «razón teórica» y «razón práctica», a no ser en un plano didáctico o de exigencia expositiva. No digo con eso simplemente que Platón era griego, que no era «moderno». De hecho, aquella distinción está no sólo vigente operatoriamente en la filosofía aristotélica: es un tema de ésta. De ahí el estatuto *toto coelo* diferente de la *Ética*, y del «problema» del Bien, en Platón y en Aristóteles.
- 4 Quizá el último que asumió el idealismo con todas las letras como una necesidad filosófica interna, como una condición del ejercicio de la filosofía cuando ésta se entiene bien a sí misma fue Husserl. Cf. *Investigaciones lógicas*, I y II, sobre todo. Se entiende que Husserl le asigne tanta importancia a la desautorización del idealismo empírico de Berkeley y a la crítica del idealismo trascendental de Kant (en suma por «formalista» y «estático», sin caso a la *hylé* y a la *génesis*). El programa husserliano fue, y desde muy pronto, el de un idealismo de la constitución noético-noemática presuntamente capaz de analizar intencionalmente la *fundación* de sentido, por ejemplo, o por algo más que un ejemplo, el *origen de la geometría griega*. Ese idealismo protestará siempre contra las facilidades del espiritualismo, requerirá una vuelta a las intencionalidades del cuerpo, y tendencialmente reprobará la *Metafísica* como dogmatismo, como ingénuo entrega a la «realidad» previa represión u olvido de la vida intencional. Claro que la supeditación explícita del programa fenomenológico canónico al ideal de la *mathesis universalis* indica su dependencia respecto de un infinitismo, respecto de lo que ha llamado Gustavo Bueno, justo a propósito de Husserl, un «quiliasmo gnoseológico» (*Teoría del cierre categorial*, I, Pentalfa, Oviedo, 1992, p. 50). Se entiende que la historia del movimiento fenomenológico pueda leerse como un episodio del combate entre el platonismo, y el antiplatonismo de estirpe aristotélica. Y más precisivamente, se puede entender

Platón, pues, fundador de la prosa filosófica, del «género literario» de los *Diálogos*⁶, y previamente fundador de la Dialéctica y de la Ciencia; pero también y desde el principio como vengo diciendo sometido a *controversia*. Un estudio platónico muy influyente precisa que si bien durante largos períodos de la historia de la filosofía ha florecido el platonismo, ha habido también al mismo tiempo una variada serie de formas de oposición a Platón: «For this reason he (Platón) can be considered not only the originator of philosophy but the most controversial figure in its historical movement»⁷. La matriz de ese litigio poco menos que permanente sería la controversia entre la Teoría de las Ideas y la doctrina aristotélica de la Sustancia. Probablemente la tensión a la que da figura esta polémica entre filosofías no es un mero hecho, o bien ese «hecho», el *pólemos* idealismo platónico versus «realismo» aristotélico (sobre fondo de escepticismo sofístico), forma parte de la estructura de la civilización nacida en Grecia.

Se entiende que éstos que sin cortesía vengo llamando «dogmas» del tipo de interpretación de Platón que empiezan a codificar sus rivales de primera hora, desde luego no vayan a evaporarse una vez que se los denuncie, o se los ponga a la luz. Más bien renacen, surgen una y otra vez de lo que los neokantianos (quizá la última forma de una filosofía plenamente clásica) llamaban sin tapujos el Dogmatismo de la filosofía realista de la sustancia de estirpe aristotélica. Ese Dogmatismo es también un «ortodoxismo», una renuncia a la distinción entre la *orthé doxa* y la *epistéme*, que tan fundacional es en cambio en el platonismo. De manera que la «saludable» tendencia a renunciar a la inteligibilidad absoluta, el «sano» empirismo, vendría a ser puro y simple Dogmatismo. El clásico de este tema crítico o criticista es Natorp, al que volvemos *infra*. Pero aquí no vamos a interesarnos directamente en el Dogmatismo básico de un tal Empirismo, que se manifiesta tanto en la Ontología —típicamente «desértica» según la manida metáfora del lógico Quine— como en la Filosofía de la ciencia —que globaliza la «experiencia», que abole, justo como presunto dogma residual de un empirismo supuestamente inconsecuente, la distinción entre ciencia apodíctica y filosofía especulativa, por mencionar otro tópico quiniano. Nos interesamos aquí más bien, y desde luego más localmente, en una dificultad por así decirlo estructural de comprensión de la esencia de la filosofía platónica, cuando ésta se la aborda desde las coordenadas de un pensamiento que, de forma más o

que el progresivo abandono del programa fenomenológico husserliano por parte del Heidegger de los años veinte esté tan vinculado a una sistemática relectura de Aristóteles. «Todo» Gadamer procede, quizá, de esa relectura heideggeriana de Aristóteles, que desde hace algunos años queda documentada en la sección II de la *Gesamtausgabe* del pensador de Friburgo. Para una revisión muy radical de la Fenomenología, remitimos ahora al libro de Miguel García Baró, *Vida y mundo*, Trotta, Madrid, 1997.

- 5 No quita que ser «utópico», creer en la utopía como impulso de la esperanza en «otra cosa» que la digamos miseria de hogaño, tenga en amplios sectores relativa buena prensa. Y no sin razones. El libro clásico de Bloch sobre *El principio esperanza*, por ejemplo, tan platónico a su manera, sigue dando que pensar. Con tal que el utópico no descansa en los diseños de ciudades ideales (a lo Tomás Moro o a lo Corbussier), o, todavía peor, en la palabrería de los ideólogos de las buenas intenciones de la fraternidad universal (a lo Dussell, por entendernos).
- 6 Es común encontrar en estos parajes un énfasis a veces insidioso en la obviedad histórica de que con el diálogo socrático Platón inventa un «género literario». El lado insidioso de la cosa (y aunque lo avale el mismísimo Borges) está en deducir de esa observación que «la» filosofía es «literatura», y en un sentido muy enfático (frente al saber, frente a las ciencias), olvidando por cierto de paso que «la Literatura», la institución de la Literatura, es un invento moderno. Desde luego que el diálogo socrático o filosófico es un género literario, pero escribirlo, y leerlo, requiere algunas condiciones: un cierto desarrollo de la reflexión moral y de las técnicas, una elaboración precisa de los recursos de la Dialéctica como arte del saber hablar y pensar, por no decir una «escritura» en el alma, un pensamiento metódicamente capaz de memoria, viva o protética, interna o mecánica. Como se sabe el programa gramatológico de Derrida arranca de una revisión de los límites aparentes entre esos dos tipos de memoria, cuya estricta separación habría consagrado el *Fedro*, de acuerdo con la lectura más ingenua y convencional de éste.
- 7 Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (1992), Cambridge Univ. Press, 1999, p. 2.

menos confesada, se niega a reconocer a aquél potencia explicativa, en especial potencia explicativa del hecho de la ciencia. Un fenómeno histórico éste que nació como quien dice ante los ojos de Platón y Aristóteles, y al que uno y otro prestaron contribuciones esenciales por otra parte⁸. Y sobre todo, un hecho determinante para la constitución de la filosofía propiamente dicha, tras el pensamiento arcaico. Como que esa constitución es indesligable de una explicación justamente filosófica de las ciencias efectivas, en especial la Geometría y la Astronomía. Se requiere un tratamiento tanto *genético* como *estructural* de ese vínculo entre la filosofía naciente y la ciencia en algún sentido ya madura, ya constituida como tal. Está claro que un análisis meramente filológico de los términos griegos del saber no puede proporcionar la base para entender aquella constitución (génesis y estructura) de la filosofía en relación con la ciencia (como «teoría» de la ciencia). O más bien, un análisis «meramente» filológico puede ser aquí, o está condenado aquí a ser distorsionante, a ser lo contrario de una ayuda⁹.

No intentamos, pues, ilusoriamente, ni mucho menos «zanjar» el problema de los obstáculos de principio que opone la filosofía fundamental madura aristotélica, la doctrina de la sustancia (junto con el hilemorfismo y la teoría del conocimiento como abstracción), a la comprensión del núcleo básico de la filosofía platónica. No se trata de acabar, ridículamente, con una polémica contra la Teoría de las Ideas que habría nacido de una mera «confusión». Más bien, de poner algunos medios para intentar aclarar las raíces de esa confusión, para purificar, quizá, la polémica, para en parte probablemente exacerbarla. Y dejar ver el envite de la decisión existencial prefilosófica que subyace al dilema entre platonismo y antiplatonismo.

Para no llevar demasiado lejos el retorcimiento conceptual y la relación difícil de traducción con palabras y términos de una lengua muerta desde hace por lo menos veintitrés siglos (se dice a veces por ejemplo «Idea sin idealismo», o como ha propuesto Wieland, «Idea sin teoría de las ideas», fórmulas en las que juega una parte la irrecuperable distancia de la lengua filosófica griega, respecto de las nuestras modernas¹⁰), daré por bueno genéricamente aquí el *deseo de realidad*, el buen erotismo que alimenta esa generalizada actitud de resistencia al «idealismo» (entendido como icarismo y dualismo metafísico), y al «utopismo» (digamos apraxia, o relación viciada con la praxis).

8 Forma parte de nuestro problema la decisión de asignar significados terminológicos a las palabras griegas del saber. No damos, pues, simplemente por supuesta, la distinción entre Filosofía, a la que alguna vez Platón llama *téleos episteme*, por un lado, y por otro lado Ciencia (que según los contextos se correspondería con *episteme*, *tejne*). Pero creo que se perdería capacidad de análisis de los procesos efectivos del pensamiento griego si se renunciase sin más a la distinción entre Filosofía y Ciencia. Que esa distinción discorra en el pensamiento moderno por vías muy alejadas de las del mundo griego, no significa que no haya que diferenciar formalmente «filosofía» y «ciencias», y tanto en Platón como en Aristóteles. Algunos estudiosos (así, David Ross), interpretan que «el» problema del texto de la línea, y su contexto, en el libro VI de la *República*, es la distinción entre las ciencias (geometría y saberes afines) y la filosofía, o la dialéctica.

9 Remitimos a la Teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno para un desarrollo de lo que implica la hipótesis hermenéutica indicada. Esa Teoría repite, si cabe el término, en clave materialista, el platonismo, o una cierta dimensión del platonismo, que a su vez permite una explicación muy consistente del problema del «origen de la filosofía».

10 Sigue siendo de consulta obligada el viejo trabajo de Kurt von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles* (1938), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966; desde luego también Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Razón y fe, Madrid, 1965 (en especial los capítulos 11 y 12). Con otra radicalidad, la mencionada distancia entre nosotros modernos y ellos griegos, y tanto respecto al griego arcaico como respecto al griego clásico, la explica Felipe Martínez Marzoa, pero puesta o expuesta ahora esa distancia como rigurosamente insalvable. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Lengua y tiempo*, Visor, Madrid, 1999. Para Martínez Marzoa por lo demás lo problemático no es ya la dicha distancia, ni la teorización de las lenguas modernas, sino el fenómeno *lengua moderna*, «el fenómeno lengua en el espacio moderno» (ibid. p. 83). Puede ser. Pero está claro que esa caracterización de la problemática interna de la lengua moderna depende toda ella de una interpretación previa del sentido del paso del griego arcaico al griego clásico. Volvemos a esto más adelante, en relación ya con la lectura de Platón.

Ciertamente «realidad», y no digamos «la realidad», y por supuesto «realismo» —en presunta alternativa al idealismo utópico platónico—, son expresiones cuya equivocidad las hacen prácticamente inservibles para la discusión filosófica. Eso sin contar con el estrato latino de la *res*, y la consiguiente confusión que arroja casi inevitablemente la «realidad» para pensar «la cosa», ahora en el sentido de negocio o asunto del pensamiento. Con todo tiene buena base (no sólo limitadamente lingüística o terminológica) dar por perdido, y en rigor por funesto, el Idealismo, para la filosofía hoy, a la luz de hoy, digamos después de los desastres del siglo XX, en los que tanta parte han tenido los idealismos, sobre todo los políticos¹¹. No sigamos entonces por ese lado. Repito que cabe dar por bueno el diagnóstico de desconfianza ante los peligros del Idealismo, no digamos cuando éste actúa en complicidad con el Espiritualismo, con los Humanismos hipócritas sublimes. A partir de esa asunción privisional, vamos a atenernos aquí más estrictamente y más localmente a mostrar el lado oscuro y coercitivo de la relación subrayablemente *dogmática* de toda una configuración doctrinal del pensamiento contemporáneo con el texto de Platón¹².

Sobre la base de esta premisa concisa, mi pretensión va a ser, en *primer* lugar, poner a la violenta luz del día la violencia interpretativa que supone aplicarle al pensamiento platónico esos dos atributos afrentosos (conectables ambos con el reproche vulgar al platonismo que resuena en el concepto vulgar de «amor platónico», el reproche de huida de la realidad, de hurtarse al cuerpo, y de impotencia sexual).

En *segundo* lugar, que ese malentendimiento del pensamiento platónico, y esa violencia en la lectura de los textos, tienen su raíz en un fondo de dogmatismo esencial. La mala hermenéutica de Platón —condicionada muchas veces por la sumisión acrítica de tantos lectores a dogmas y falsos problemas generados por una tradición de dos siglos de estudios filológicos— remite casi siempre a una deficiencia en el conocimiento de la filosofía. Vale aquí el círculo que preferiría no llamar «hermenéutico» de que para entender el texto platónico hay que conocer la filosofía platónica¹³.

11 Me permito remitir a mi ensayo en «Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía», in *Isegoría*, 23 (2000), pp. 117-138. Se ve que el neomonoteísmo judío pone también por su lado un serio obstáculo a la vía idealista, a la tesis de la correlación del lógos y el ser como ya dada, como esfera pétreo, tesis de estirpe parmenídea más que platónica, si la hipótesis básica de este ensayo no está descaminada. Después de Rosenzweig (y de otros, claro), la resistencia al Idealismo no se alimenta ya sólo de la trinidad ahora gracias a Dios menos reinante Marx-Nietzsche-Freud.

12 Cf. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970, especialmente «Les querelles sur le platonisme», pp. 133-260.

13 Vale recordar aquí la sentencia de Nietzsche: «Contra los filósofos, filología; contra los filólogos, filosofía». Pero se impone al menos durante un tiempo un énfasis en la segunda parte de la sentencia, a la vista del desinhibido poder que ha llegado a adquirir el enfoque filólogo y filologista en dos siglos de estudios platónicos. Cf. el claro planteamiento de Kurt von Fritz, en «Philologische und philosophische Interpretation philosophischer Texte», (in *Schriften zur griechischen Logik*, Band I, Frommann, Stuttgart, 1978, pp. 11-23). En paraje más próximo, Francisco Rodríguez Adrados, reúne una serie de estudios de filosofía griega, bajo el lema *Wir, Philologen* de Wilamowitz: *Palabras e Ideas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992. Adrados declara que «no nos parece justo aislar a los pensadores, cuya obra explican los tratados de historia de la filosofía, de otros diversos pensadores que no se mencionan en esos tratados» (p. 1). La oportunidad de tal razonable no-aislar se justifica más formalmente enunciando que «la llamada filosofía griega» nace en términos de continuidad de la poesía lírica, trágica y didáctica. Unos y otros «discuten los mismos temas, pertenecen a un mismo ámbito intelectual» (ibid., p. 4). Se asegura así el filólogo de que el problema quede intacto. Curiosamente, y gracias a la inequívoca carencia de sentido histórico de buena parte de la literatura crítica anglosajona (al menos en comparación con Alemania, Francia, Italia, y España), esa tradición escolar está más abierta al tratamiento comprometidamente filosófico de los problemas que plantean los textos de Platón. En el pensamiento inglés de las últimas décadas la interpretación del *Parménides* es un tema recurrente de la filosofía de hoy (y no sólo un desafío para filólogos e historiadores de la filosofía: sigue sin saberse cuál es realmente el «objeto» de esas dialécticas aparentemente metafísicas), digamos desde Gilbert Ryle a Peter Geach. Claro que esa vía de ahistoricidad a veces ingenua lleva a veces a un punto regocijante en el uso acrítico de categorías anacrónicas. Cf. por ejemplo la síntesis del «fundamental insight» de la «metaphysical epistemology»

Con este supuesto, el de que sería el antiplatonismo genérico la fuente inagotable del Dogmatismo filosófico, recuperamos, como se habrá advertido, una tesis a la que ha dado forma sistemática mejor que otros el gran movimiento neokantiano de Marburgo de finales del siglo XIX y principios del XX y al que ya hemos hecho referencia de paso: un movimiento iniciado por Hermann Cohen y Paul Natorp, continuado por un cierto Hartmann, que se prolonga hasta el exilio estadounidense de Ernst Cassirer. El recurso típico de la resistencia a la Idea o de la simple opacidad a la Idea (según Platón, o según Kant) sería el Dogmatismo en el sentido preciso de doctrina ontológica que ignora o abole las condiciones de posibilidad del conocimiento, o en rigor de la ciencia.

Sobre lo anterior no habrá simplemente acuerdo. No lo ha habido nunca. O casi: habría que examinar desde el punto de vista de la virulencia del pólemos platonismo/aristotelismo el que buena parte del Neoplatonismo de la Antigüedad tardía transitara sin problema entre los conceptos de Platón y los de Aristóteles. Hoy, el caso más claro, e invocable como paradigma de un entendimiento del Dogmatismo que estaría en las antípodas del entendimiento neokantiano de aquél como «empirismo», como conocimiento sin crítica, y paradigma a notar a la vista de su omnimoda influencia en la filosofía académica de los últimos decenios (tanto en el llamado pensamiento «continental», como en el «isleño»), es por supuesto el representado por las tesis «radicales» del lógico Quine. Éste, y sus mil secuaces en los sectores dominantes de la filosofía académica planetaria, darían por evidente, o hasta por la evidencia misma, que es justo una radicalización o una purificación del sentido del Empirismo lo que cura de los dogmas en filosofía.

Pero ese acuerdo no logrado sobre la naturaleza del Dogmatismo en filosofía, o más exactamente sobre *dónde* está el Dogmatismo (sobre *¿quién* es el Dogmático?) no hay por qué haberlo alcanzado para poder dar sentido a una reflexión crítica sobre los dogmas que bloquean la comprensión de la orientación decisiva del platonismo en la perspectiva que aquí planteamos. Es justo el curso de esa reflexión el que debe proporcionar elementos para determinar el «lugar» del Dogmatismo en la filosofía, y en la historia de la filosofía, y en la Historia de la filosofía. Y probablemente —avanzamos la hipótesis—, para mostrar que el Dogmatismo, la *rebelión de las creencias contra las ideas* (y consecuentemente, del Escepticismo filosófico contra la Teoría), no podrá dominarse nunca plenamente. Ni en el campo estricto de la discusión académica, ni en la ciudad. Afortunadamente. Y no porque «todo el mundo tenga derecho a opinar», o porque «la» filosofía venga a ser una conversación democrática entre comunidades y «modos de vida» recíprocamente intraducibles: una opinión, ésta, insostenible e irresponsable a la que ha dado alas el rortismo (a diferenciar en ocasiones del propio Richard Rorty). Sino porque esa irreductibilidad del Dogmatismo recuerda eficazmente la inscripción polémica del *lógos* platónico: la razón filosófica es indisociable de una decisión existencial. Ningún «intelectualismo» podrá nunca «demostrar» que «hay que» dedicar la vida al examen de sí y de los otros (el mandato divino acatado por Sócrates hasta el extremo de apostar su vida por él). Ni tampoco desde luego que haya que estudiar diez años geometría y matemáticas, astronomía y armonía, para luego adentrarse, tras ese «preludio», en la «melodía» dialéctica, y conocer las Ideas y la relación de éstas con el principio, con la Idea de Bien (de acuerdo con el programa de *República VII*). Y por otra parte ni Platón mismo, ni su maestro, desvelador implacable de la tendencia característica de los atenienses al autoengaño, podrían aceptar como un enunciado de hecho la idílica afir-

de Platón, de Nicholas White, in *The Cambridge Companion to Plato*, cit., p. 302-303. Pero también, y por otro ejemplo, en el clásico, y desde luego siempre utilísimo libro de David Ross, encontramos pasajes de pintoresca ingenuidad en el ejercicio de la filosofía junto a cuidadosas lecturas. Cf. *Teoría de las ideas*, Cátedra, Madrid, 1986, pp. 60, 72 (sobre filosofía y ciencia), o 74 (una «defensa de Platón» en términos de que éste era a veces un «exagerado»).

mación inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres desean saber». ¿Qué antropólogo, que *hístor*, qué etólogo ha visto nunca esa bella *órexis*, y como disposición universal, en las sociedades humanas? Heródoto da testimonio indirectamente de que no hay nada de eso, y ni siquiera en el «admirable pueblo griego», cuando subraya y admira, con Crespo, en el andar filosofando por el mundo Solón, esa *rareza* del querer saber por mor de la pura teoría.

Filosofía, pues, como lucha aparentemente cortés¹⁴, pero en verdad inequívocamente espacio de combate entre decisiones existenciales incompatibles. Esa condición de la filosofía la asumimos aquí desde el principio, como presupuesto no opaco de esta tentativa de desmontar los dos dogmas del Antiplatonismo que más daño han hecho estos últimos veinticuatro siglos a la comprensión del texto platónico.

Una última precisión, una cautela más bien. Desde luego que hay pasión en estas páginas, en lo dicho y en las que siguen, pasión o deseo de verdad sobre el sentido del platonismo. Ya está confesado, y, si se quiere, «ingenuamente». Pero en todo caso no es, o hacemos todo porque no sea pasión de identificación y apropiación. Platón es de todo el mundo, faltaría más, de todo el mundo que esté dispuesto a leer sus textos con cuidado y con beneficios. Platón fundó la filosofía académica, y no sólo «una» academia filosófica. Pero lo hizo manteniendo con inigualada habilidad el hilo de una conexión con la filosofía mundana (en el sentido de la *Crítica de la razón pura*): el socratismo es probablemente el modelo inalcanzado de toda filosofía mundana, de la filosofía en las calles. Ni hoy ni nunca habrá podido pues recluirse el platonismo tras los muros de una institución, en los límites de un recinto universitario o escolar en general. De manera que hasta podría atribuírsele un cierto buen sentido al uso enfáticamente no-académico, más bien terapéutico, de Platón en las urbes actuales, en la línea del libro de Marinof por ejemplo. Pero no todo vale. A Platón hay que salvarlo de mucho sedicente platónico. Pienso ahora en especial en los usos frívolos de un Platón místico por parte de los neopseudomisticismos que proliferan en tantos nichos de nuestra caótica cultura alejandrina. Lo malo en esto no es sólo la ingenuidad sin inocencia, sino el negocio. Clama al cielo que Platón devenga material para lo que él mismo denunciaba, en su requisitoria antisofística, como la *psyjemporiké*, el negocio al por mayor con las cosas del alma¹⁵.

2. Dos sentidos de la cuestión platónica

Indirectamente al menos, ya el título poco menos que imprudente de este ensayo indica el alcance a todas luces excesivo de nuestro propósito: no se busca como habría dictado la acribia académica elemental alguna contribución a tal o cual problema delimitable de entre los numerosos (y

14 Pero el mismísimo amabilísimo Sócrates, del que no ha quedado registrado ningún ataque de ira, o de indignación (aunque sí a veces de impaciencia, con gentes como Protágoras o Polo), no deja de advertir de vez en cuando que no podrá dejar de resultar *agroikos*, «rústico» en sus insistencias y preguntas. El modelo convencional de filósofo presenta a éste con aires de temple y serenidad. Habría que ver hasta qué punto es un tópico sin base, y que ni siquiera se cumplió siempre entre los estoicos. Está luego lo que decía Merleau-Ponty: la indignación es un método de conocimiento que no está tan mal cuando se trata de cosas importantes.

15 Diana del anterior ataque no es, claro está, el posiblemente verdadero Platón místico, sino el pseudos de los pseudomisticismos proliferantes que recurrentemente se apoyan en un a su vez falso cliché Platón. Pero desde luego la interpretación mística de Platón no puede zanjarse de un plumazo, una interpretación que puede apoyarse en textos tan ineludibles como la *Carta VII* o el *Banquete*. Se impone todavía una relectura del libro clásico de Festugière (quizá la «mejor» lectura religiosa de Platón). Y también, valga una larga cambiada, de *La lámpara maravillosa* de Valle Inclán, la más alta expresión de un platonismo místico en lengua española en el siglo XX. Espanta leer lo que de ella dicen las Historias de la Literatura de uso corriente.

algunos de ellos a decir verdad inmensos) que hoy todavía sigue planteando una explicación filosófica del corpus platónico¹⁶. El motivo inicial y la intención declarada de las reflexiones esperemos que no «personales» —esperemos que vinculables en alguna parte con la tradición anónima o colectiva del interés de cualquiera en la persistencia del núcleo «eterno» del platonismo—, tiene otro tipo de ambición. Y a su manera otra modestia. Tan sólo, y si es posible, zarandear un poco, *solicitar* en el bello sentido latino de lo que hace temblar algo en su totalidad, *la cuestión platónica*.

En dos sentidos principalmente cabe acoger inicialmente la cuestión platónica. Pero dos sentidos articulables entre sí, a decir verdad inseparables. La dicha cuestión es, *por un lado*, de tipo «formal»: la cuestión de la determinación precisa de la relación entre el «contenido» de la filosofía incluido en los *Diálogos*, por un lado, y la *forma* de expresión constituida en suma por la estructura de aquellos, por otro lado. Los cuales *Diálogos* son la única fuente textual de conocimiento del pensamiento platónico, *pace* de momento Krämer y compañía, *pace* los abanderados de las doctrinas-no-escritas (una expresión obviamente «casual» en Aristóteles, que el scholar actual repite alucinadamente con un énfasis ahistórico en lo secreto, para inventar un Platón esotérico más esencial que un Platón exotérico y vulgar¹⁷). Así precisada la cuestión platónica tendría pues un sentido metódico referido al problema de la interpretación del texto platónico¹⁸. El *segundo* sentido de la «cuestión platónica» remite al tema, inicialmente más aparentemente filosófico, o más aparentemente directamente filosófico, del *sentido nuclear* del pensamiento de Platón, bajo la hipótesis de que ese pensamiento sostiene una coherencia sistemática (que hay una «unidad del pensamiento filosófico» en la línea del libro de Paul Shorey, en la que ha insistido Victor Goldschmidt), y que aplicarle la metáfora del «núcleo» no está demasiado fuera de lugar. Ya en esa hipótesis una respuesta a la pregunta de qué es el platonismo, o cuál es su núcleo, requeriría una explicación *filosóficamente comprometida* de la

16 Índice en principio externo pero bastante seguro de lo dicho es la buena salud de la investigación platónica internacional. Cf., a título indicativo, la exposición del estado de los estudios platónicos en *Philosophie grecque* (sous la direction de Monique Canto-Sperber), PUF, 1998. Y las contribuciones de Eggers, Brisson, Krämer, Szlezácz y otros en *Méthexis*. Revista argentina de filosofía antigua, vol VI, 1993.

17 Cf. T.A. Szlezácz, «A propósito de la habitual animadversión frente a los agrapha dogmata», in *Méthexis*, VI, cit., pp. 151-171. Esta cuestión remite a una renovación de la lectura del *Fedro*, y en su totalidad, no sólo acerca del presunto apéndice sobre el invento de Thamus. Hace unos años la International Plato Society dedicó un simposio a comprender el diálogo del diálogo par excellence: *Understanding the Phaedrus*, (ed. Livio Rossetti), Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992. Para medir el significado de lo «esotérico» en los tiempos de la Academia y del Liceo vendría bien recordar el relato regocijante de Plutarco acerca de la incomodidad de Alejandro Magno al tener noticia de la publicación de algunas cosas que había aprendido «en privado» con su maestro. Los «envois» de *La carte postale* de Jacques Derrida (Aubier, 1978) recorren irónicamente los tópicos del secreto platónico presuntamente invocado en la Carta VII. Hace ya tiempo, sobre todo desde los estudios de Havelock, que la investigación más canónica reconoce que el de «filosofía y escritura» en Platón no es un tema aislable, afecta a todo el corpus y al modo de su interpretación. Felipe Martínez Marzosa señala que la «insolente pretensión» del decir platónico en «continuada ruptura interna del *apopháinein*», «comporta que la distancia con respecto a la escritura en ningún modo se produciría en algún tipo de saber no escrito o cosa parecida, puesto que es distancia o ruptura interna y, por lo mismo, producida de nuevo en cada momento; más bien habrá de ser un tipo peculiar de escritura que signifique precisamente esa continuada ruptura con la escritura. Quizá sea esto el diálogo de Platón», *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996, pp. 51-52. Me permito remitir a Patricio Peñalver Gómez, *Márgenes de Platón*, Universidad de Murcia, 1986 (espec. pp. 53-113), que aborda específicamente la estructura del diálogo platónico a partir de las paradojas de «la seriedad de la expresión en el juego de la escritura». Se deduce de ahí el carácter del diálogo como estructuralmente fragmentario.

18 Algunos hitos ineludibles del hilo de esa cuestión en la literatura crítica: René Schaerer, *La question platonicienne*, (1938), Vrin, Paris, 1969; Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1970; H. Gundert, *Platonstudien*, Amsterdam, 1977; W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982; T. Szlezácz, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1985.

Teoría de las Ideas¹⁹. Expresión que vamos a asumir aquí en general —quiero decir frente a la fórmula alternativa Teoría de las Formas que intenta abrirse paso desde hace unos años en nuestro entorno lingüístico-filosófico— y no sólo por razones de continuación terminológica tradicional: también por fidelidad a una cierta idea de Idea, a lo que justamente las reflexiones siguientes sobre el platonismo y sus críticos no son ajenas.

No insistimos aquí en la inseparabilidad estricta de los dos lados (de «forma» y de «fondo») de la cuestión platónica tal como la acabamos de enunciar. Baste apuntar su clave: que la Dialéctica es al mismo tiempo el fundamento metódico de la construcción formal o de la estructura del diálogo platónico, y la puesta en ejercicio o en acción de la doctrina envuelta en la Teoría de las Ideas. Eso debe poder verse en todos y cada uno de los *Diálogos*, lo que permite además un estudio rigurosamente estructural de ellos. Pero Platón lo habría dejado más abiertamente ver en el texto de la línea, en el libro VI de la *República*.

Para nuestro planteamiento es subrayable que toda una corriente de la actual exégesis de Platón hace énfasis en que la Teoría de las Ideas (o la Doctrina de las Formas) de ninguna de las maneras puede exponerse como un «dogma»: a saber, y de acuerdo con una versión muy generalizada sin embargo todavía, el dogma de que «hay un mundo de ideas» (donde en rigor habría que entrecorrer cada uno de los términos de esa expresión engañosa, afectados como están de pesadas oscuridades). Tal mundo de ideas —según este dogma hermenéutico de tanto lector de Platón— sería entonces el único que propiamente *es, separado* del mundo sensible, aparente tan sólo en cambio éste. Un dogma, reza la interpretación ingenua y simple siempre renaciente, que habría construido el Platón maduro, tras su fase socrática (todavía sólo «conceptual», de acuerdo con la versión aristotélica consagrada), y que el último Platón (mayormente en el *Parménides*) habría sometido a su vez a crítica²⁰. Pero no. La Teoría de las Ideas en su puro sentido platónico no es un dogma, sino (o, si se quiere, *porque*) es una *solución*. Una solución filosófica, con fundamentos dialécticamente exhibidos y ejercidos, a los problemas ontológicos y gnoseológicos que la busca socrática de la virtud, y de la esencia de la virtud, había dejado abiertos, o planteados. Monique Canto-Sperber resume bien el estado de los estudios platónicos, y concretamente a propósito del estatuto de la Teoría de las Ideas (o de las Formas, como más naturalmente parece imponerse en francés). Tras recordar que las críticas del viejo Parménides al joven Sócrates en el *Parménides*, no abocan al Eleata a apartar de esa vía al filósofo de Atenas, y que antes por el contrario el anciano anima allí al joven a perseverar en la hipótesis de la existencia de las Formas (o de las Ideas), porque de otra manera «el poder propio de la dialéctica» quedará abolido (135c), la estudiosa francesa escribe: «Como, de forma general, Pla-

19 No puedo entrar ahora en una discusión de la implacable desestimación que hace Felipe Martínez Marzoa del uso de esta expresión, «doctrina de los *eide*», o «doctrina de las ideas», propia tanto de «platónicos» como de «antiplatónicos». Ese uso habría surgido de un cliché «Platón» nacido en la época helenística, en una situación posterior a Platón y al mismo Aristóteles. De dicha doctrina, en un trabajo sobre Platón, «no habría ni por qué hablar». Cf. F. Martínez Marzoa, *Ser y diálogo. Leer a Platón*, cit., p.148. Pero digamos al menos que, me parece, aquella desestimación no resulta ciertamente de un simple «leer a Platón»: resulta de la decisión de leerlo a partir de una interpretación notablemente dramática de la pérdida del Griego arcaico, leerlo en suma a partir de una Nostalgia, obviamente denegada a cada paso, de la época en que «todo estaba lleno de dioses» (cf. *ibid.*, p. 25).

20 El uso acríptico habitual de las hipótesis sobre la cronología de publicación de los *Diálogos* ha hecho mucho daño a la interpretación filosófica de Platón. Muchos «problemas» de fondo teórico quedan «resueltos» con la construcción más o menos *ad hoc* de etapas evolutivas. Obviamente con esto no se pretende ignorar que los *Diálogos* no los escribió Platón sobre la base de una doctrina que habría salido de su cabeza como Atenea de la de Zeus. Gregory Vlastos, entre otros, ha podido ser muy contundente en la interpretación de la ruptura intelectual que representó para Platón la acogida activa de la Geometría en el espacio de la Academia, a propósito del *Menón*. Volvemos a esto.

tón no deja de subrayar las dificultades que conciernen a las Formas, el hecho de que el *Parménides* proporcione una exposición sistemática de tales dificultades no basta para probar el abandono de la doctrina o la adopción de otra teoría, sino que más bien incita a reconocer en la doctrina de las Formas el término de un esfuerzo de pensamiento, la *solución* (subrayado mío) que se da a diversas dificultades mayores ligadas a la posibilidad del conocimiento y a la ontología, esto es, el mejor modo de dar coherencia a ciertas intuiciones y actitudes filosóficas, *más bien que un dogma* (subrayado mío) que Platón habría concebido de forma sistemática y que a continuación habría o bien conservado tal cual, o bien abandonado completamente»²¹.

Así, pues, la Teoría de las Ideas, no sólo no es un dogma, sino que más bien debe entenderse como la primera gran respuesta metódica y sistemática al dogmatismo por lo pronto del «sentido común» (digamos el de Ánito o el de Calicles, o el de Céfalo). Más fiero éste, por cierto, de lo que suele pintarse. Requiere en el fondo —y finalmente en el juicio de Sócrates la cosa sale a la luz— la *prohibición de la filosofía*, o la reducción de ésta a juego educativo juvenil. La filosofía es «para niños», sentencia Calicles. El dogmatismo nada pacífico del «sentido común» de los atenienses (el pueblo, sin embargo, más libre de la historia, según un rumor no desmentido) abole el mandato divino, dirigido evidentemente al conjunto de la sociedad ateniense, pero «oído» con más atención y sobre todo más responsabilidad por el plebeyo Sócrates: el mandato implicado en que sólo una vida que se examine a sí misma y la de los otros merece la pena ser vivida. Lo abole en efecto. ¿Quitándose de encima de un manotazo el moscón, como acremente explica Nietzsche? Pero los varios intentos de legitimación a posteriori de la condena de Sócrates, a los que pretende dar respuesta Jenofonte en los *Recuerdos de Sócrates*, testimonian que aquello no pudo ser un acto reflejo. El veneno de la contradicción consigo mismo consiguió Sócrates metérselo a muchos de sus conciudadanos. El dogmatismo del ateniense medio condenó la puesta en práctica socrática de aquel mandato divino, recordado al hijo de Sofronisco a cada paso por un *daímon* implacable. Pero muchos debieron barruntar que el imperativo, aunque vinculado de manera privilegiada al particular *daímon* de Sócrates, resultaba finalmente muy congruente sin embargo con el prestigioso imperativo délfico del *gnothi seauton*. El mandato de la «reflexión» era para todos, de ahí la inquietud que producía en tantos el que alguno lo obedeciera tan radicalmente. El ateniense medio condenó, pues, una tan insolente obediencia, so capa de que con ella atentaba contra los dioses domésticos (acusación de «impiedad» que un Eutifrón podría formalizar), y so capa sobre todo de que el lado de «examinar a los otros» del mandato divino destruiría la sustancia moral de la familia y el Estado (acusación de «corrupción de jóvenes»).

3. Hipótesis de la Idea

El objeto preciso de estas reflexiones es finalmente «negativo». Se intenta una delimitación *suficiente* de dos dogmas del Antiplatonismo: suficiente para removerlos de su sitio, para deshacer su trabajo de bloqueo que impide una lectura genuina del texto platónico. No es cosa del impulso de

21 Monique Canto-Sperber (ed.), *Philosophie grecque*, en collaboration avec Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Gregory Vlastos, PUF, Paris, 1998, p. 226. Cf. también los ensayos reunidos en *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, ed. Monique Canto-Spreber, Editions Odile Jacob, Paris, 1991. Cabe destacar el trabajo ahí incluido de Gregory Vlastos: «Elenchus et mathématiques: un tournant dans le développement philosophique de Platon», pp. 49-105, que plantea con renovado vigor la tesis de la base geométrica de la filosofía platónica. La relación entre geometría (y matemáticas) y filosofía puede verse desde el otro lado: en la perspectiva del platonismo quasi-natural de muchos matemáticos. Cf., Hermann Weyl, *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural*, UNAM, 1965.

ahora exponer las posibles claves de una interpretación del pensamiento de Platón, y ni siquiera una evaluación, una discusión crítica de las principales interpretaciones de este pensamiento, desde digamos Schleiermacher a Vlastos y las investigaciones más recientes (y ya he señalado que el de los estudios platónicos es un campo científico muy vivo). Pero antes de abordar aquellos dogmas, de modo muy natural ocurre notar que sería necesario al menos un esbozo de lo que, en otra sede, desplegaría una explicación (si cabe la redundancia), esta vez digamos «positiva», del verdadero sentido del platonismo. Repetimos una tesis tradicional (no digo que carente de objetores) al asumir, como de hecho hemos hecho desde el principio aquí, que la determinación de ese sentido obliga a una toma de posición acerca del sentido y el estatuto de la Teoría de las Ideas. O si se quiere, alternativamente (en términos textuales más «económicos», con menos *Vorhabe* hermenéutica de supuestos), la cuestión del sentido del platonismo obliga a una toma de posición sobre el significado y el lugar que ocupa en el pensamiento platónico la larga digresión que se inicia en el final del libro V de la *República* y se prolonga en los dos siguientes. Lo que los estudios anglosajones llaman: *Sun, Line, Cave* (olvidando habitualmente que la justificación dialéctica del *cursus* de los estudios necesarios al filósofo, es toda ella a su vez un cuarto paso, que hay que tener en cuenta para entender la alegoría del sol, la alegoría de la línea y la alegoría de la caverna)²².

El punto de partida de esa *digresión* en la conversación sobre la *dike* —y más concretamente en el curso de la construcción de una *polis*, de una «organización política», en relación con la cual pueda verse, se entiende que mejor que en el alma, en qué consiste la *dike*—, es la pregunta de Glaucón, que Sócrates ya había intentado evitar anteriormente: la de «si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo es posible» (*República*, V, 471c; trad. Conrado Eggers, en Gredos). Esa organización política se ha visto que está revestida de todas las bondades, pero a Glaucón, en nombre de los interlocutores, y en un uso del «nosotros» que indica que la pregunta es «interna», le importa prioritariamente que «intentemos convencernos nosotros mismos de que es posible y cómo es posible» (471e).

Tras una primera respuesta evasiva (para recordar en suma que la verdad de la *dike* puede abordarse en un diálogo, que no es obligado pasar a los hechos, y que *esta* indagación dialéctica no es un programa político), Sócrates acepta la legitimidad de la pregunta de Glaucón. Y la contesta: la *polis* construida sí es posible, «tales cosas pueden llegar a existir». Aun previendo la ola de carcajadas que se le viene encima (y la ola ha durado siglos), Sócrates osa decir que lo que haría efectivamente posible esa inicialmente mera posibilidad es que los filósofos reinen en los Estados. Es éste el dramático, que no risueño, contexto en el que Platón plantea «qué es filosofía», y en el que, como *en passant*, propone la explicación más comprometida de la Teoría de las Ideas de todo el corpus. A decir verdad son dos momentos de lo mismo (determinar qué es verdaderamente filosofía, y explicitar el horizonte eidético de toda investigación ontológica). Desde luego no hay que suponer que la tal filosofía es ya el nombre estable de una cosa constituida. En la dinámica del discurso platónico, y de manera análoga a la construcción de la *polis*, en los libros anteriores, el diálogo aborda justo una «construcción» de la *verdadera filosofía*, que hay que distinguir por eso de la no-filosofía (cf. 484 a).

Los estudiosos obsesionados por la relativamente menor cuestión de la «evolución» de la doctrina platónica insisten en la novedad que representa la *República* (y el *Fedón*) en el marco del «desarrollo» de la Teoría de las Ideas²³. Pero la novedad no está en que ahora Platón postule la exis-

22 Para una síntesis muy informada de las interpretaciones de esa serie sobre el Sol, la Línea, la Caverna, W.K.L. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, IV, Gredos, 1990, pp. 482 y ss.

23 Cf. por ejemplo David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, cit., p. 57.

tencia de unos seres metafísicos, los «universales» realizados (las «Ideas» en el sentido que aquí estamos intentando desestimar en suma), a diferencia de la teoría presuntamente característica de los Diálogos anteriores, en que sólo encontraríamos la busca socrática del concepto. No: lo cierto es que la Teoría de las Ideas está actuando, está ejercitándose en *todos* los diálogos socráticos, en toda búsqueda metódicamente orientada por la pregunta ontológica. Esto es, por las preguntas «qué es la belleza» (*Hippias I*), «qué es la piedad» (*Eutifrón*), «qué es la valentía» (*Laques*), «qué es la sensatez» (*Cármides*), «qué es la amistad» (*Lisis*), «qué es la virtud» (*Protágoras*, *Menón*). Se diría que la Teoría de las Ideas está ya inscrita en las preguntas que animan la conversación socrática, en la medida en que esas preguntas despiertan el sentido de la *diferencia* entre el curso de la experiencia cotidiana y la fijación o la detención en lo que es verdaderamente. Por lo demás, y tanto en el *Fedón* como en la *República*, y justo en el momento de referirse directamente a las Ideas, no deja de subrayar que a ellas se ha referido habitualmente con anterioridad (cf. por ejemplo *Rep.* 504 e). La novedad sobre todo de la *República* (dejemos ahora el diálogo sobre el alma) está en que la larga digresión desde el final del libro V hasta el final del VII aborda temáticamente lo que hasta allí había sido el soporte metódico de anteriores investigaciones. El que sea una investigación sobre la *dike* (lo que implica un replanteamiento de la *areté* como tal, y no ya una u otra dimensión de ésta) el que dé lugar a esta digresión «sobre» los fundamentos y los más aclaradores símiles de la Teoría de las Ideas, es un punto en el que no vamos a insistir²⁴. Pero el estatuto formal de la «digresión», en este diálogo y en otros, requiere alguna consideración antes de por así decirlo entrar momentáneamente en ella.

Martínez Marzoa fuerza, me parece, enfatiza desmesuradamente la peculiaridad de la digresión de la *República*, a lo largo de un capítulo de su libro, audazmente titulado: «Los sobredistanciamientos intradialógicos, la topología y el símil». El concepto que ahí maneja, «lo metadialógico» (de lo que sería ejemplo máximo la digresión que aquí interesa) brilla, pero está destinado a autodestruirse. Y a anegar en su fracaso el destino de fracaso de todo diálogo. Es Marzoa el que por lo demás insiste en el fracaso, en los dos fracasos. Por un lado hay que la Idea, o la diferencia entre el *eídos* y la cosa, «acontece, o comparece, o se manifiesta en el diálogo»: ahora bien, «es esencial que el proceso no tenga resultado alguno»²⁵. Pero además, y por otro lado, lo «metadialógico», fracasa, y fracasa encima porque su «ocurrir» aboliría el diálogo: «A fin de facilitar la exposición, llamaremos «lo metadialógico» al hecho, si alguna vez fuere un hecho, de que dentro del diálogo se diga eso que en el diálogo, tal como hasta aquí ha sido caracterizado, no se dice, sino que simplemente acontece, eso que constituye el acontecer y la substancia del diálogo. Así, pues, de lo metadialógico hemos dicho en las líneas inmediatamente precedentes que, en principio, no es posible, porque su ocurrir liquidaría el diálogo»²⁶.

Pero el sentido marcado del texto digresivo que empieza con la pregunta sobre la posibilidad de la constitución política dibujada puede entenderse de otra manera. Es ciertamente una reflexión de diferente nivel a la que se estaba llevando a cabo en la exposición anterior (sobre la construcción de la *polis* que permitiría discriminar lo justo de lo injusto). Pero la digresión no es un momento «metadialógico»: la forma metódica «diálogo» se mantiene, y hasta se purifica en cierto modo, a lo largo de todo el texto en cuestión. La novedad de éste es que, a diferencia de las investigaciones ontológi-

24 Cf. al respecto, Felipe Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, cit., pp. 65 y ss.

25 *Ibid.*, p. 56. También, p. 77, y p. 93 (donde se dice que la sección de la línea que corresponde a la *epistémé* se corresponde con el «momento de crisis o de hundimiento interno, que es el momento propiamente constitutivo del diálogo mismo».

Pero habría que recordar que no todos los Diálogos de Platón son aporéticos.

26 *Ibid.*, pp. 56-57.

cas parciales desarrolladas en los diálogos anteriores, aquí se plantea formalmente la fundamentación de lo que insistimos acaso algo inercialmente en llamar Teoría de las Ideas. Esa fundamentación remite básicamente, digamos por economía más que por radicalidad en la decisión exegética, a *dos cosas*. Por un lado al hecho universal de que toda alma «barrunta» la Idea de Bien, hasta el punto de que ese barruntar o adivinar es idéntico con el «sentido de realidad», con la necesidad de distinguir lo «aparente» de lo «verdadero», cuando se trata de qué es lo bueno para uno. Por otro lado, la incorporación sistemática del hecho de la institución de la geometría y otras técnicas afines, al ejercicio de la filosofía, y a la aclaración del sentido de la verdadera filosofía (que hay que liberar de los impostores que actualmente la ocupan).

Tanto el estímulo universal, sobre «toda» alma, de la Idea de Bien, como el estímulo no necesariamente universalizable de las figuras geométricas y los números (y el orden astronómico y la armonía de los sonidos), son necesarios para la puesta en forma de la Teoría de las Ideas. Unas y otras interpretaciones del platonismo podrán insistir, sistemáticamente o estratégicamente, en una u otra dimensión. Pero ni cabe leer el texto sobre la idea de Bien como *epékeina tes ousías*, como quien dice mirando para otro lado (en vista de la incomodidad que produce a muchos encontrar en Platón una tal confianza en una tal «apertura» hiperbólica al Principio supraesencial de la esencia), ni cabe tampoco secundarizar la clarísima referencia a «la geometría y técnicas afines» como momento constitutivo del proceso que culmina en la *epistéme*, en la plena ciencia, en el conocimiento de las Ideas trabadas entre sí y encadenadas al Principio, el proceso que culmina en la dialéctica dialécticamente explicada²⁷.

Seguramente el gran intérprete de la Teoría de las Ideas a partir de un énfasis sistemático en el primado de la Idea de Bien es el filósofo lituano-francés judío Lévinas, cuyo *Totalidad e Infinito* respira platonismo desde la primera a la última página²⁸. La interpretación que se apoya preferentemente en la condición de las ciencias (en la «geometría y técnicas afines») tiene como principal formulación primera la del Neokantismo. Entre nosotros, la Teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno ha interpretado muy coherentemente desde sus coordenadas —diríamos mejor, ha incorporado a sus coordenadas— la Teoría de las Ideas como una teoría de la ciencia, en las antípodas de las versiones metafísicas de aquella, tomando como referencia en especial el texto de la línea²⁹.

4. Dogma del abismo, o icarismo

La recusación de la Teoría de las Ideas en virtud de que dicha doctrina consolida un dualismo (finalmente de estirpe eleata) entre lo que es verdaderamente y lo sólo aparente tiene como base lo que hemos llamado dogma del abismo, cuya filiación aristotélica es muy conocida. Nos arriesgamos a la repetición de lo sabido, en una enésima visita de este tema, pero ahora en todo caso según el impulso de *esta* reflexión.

27 La frase del «más allá» pronunciada por Sócrates suscita una carcajada en Glaucón. No está en lo más mínimo claro que Platón considere que esa carcajada es el «correctivo merecido» a aquella frase, o que Sócrates «no tiene nada que objetar» a esa risa. Cf. Martínez Marzoa, op. cit., p. 86.

28 Lévinas se apoya, indirectamente o expresamente, mayormente en el *Gorgias*, el *Fedro*, y en la *República*. Es interesante que se aparte del Platón de los llamados «diálogos tardíos», considerando que ahí arranca una deriva hacia el «relacionismo» y el procesualismo neoplatónico, una secundarización de la trascendencia y de la separación entre el alma y la Idea que haría posible la inteligibilidad.

29 Cf. Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, 2, cit., 323 y ss. Sobre platonismo y materialismo, cf. J.P. Changeux y Alain Connes, *Materia de reflexión*, Tusquets, Barcelona, 1993 (en especial el capítulo «¿Platón materialista?», pp. 31-47).

El diagnóstico aristotélico de la incapacidad de la Ontología platónica para explicar científicamente la *physis* (y en especial el movimiento) remite siempre a ese dogma según el cual Platón habría abierto un famoso *gorismós* entre las confusas sombras sensibles y las claras sustancias inteligibles (cf. el lugar clásico: *Metafísica*, I, 9). Lo habría abierto sin luego ya nunca ser capaz de establecer puentes entre los dos mundos, como que la división partiría en dos a la misma *psyche*. El gran zoólogo de Estagira dice con notable claridad expresiva —sorprendente a veces incluso en unos «modos» poco templados para con su maestro durante veinte años—, que las tentativas platónicas de reducir o amortiguar los efectos del *gorismós* entre la cosa sensible concreta y la idea inteligible universal, —entre esa hermosa muchacha que tanto gustaba a Hipias y la belleza ideal—, no son más que pura palabrería. O meras metáforas, o hacer ruido con la boca: *kenolegein*. Diana en especial en este contexto de la irrisión aristotélica es el concepto de «participación». Pero está claro que Platón está al cabo de la calle del carácter digamos «metafórico» de esa palabra³⁰. Creo que esa violencia verbal de Aristóteles en su crítica a la Teoría de las Ideas no debiera descontarse como mero documento psicológico (acaso del asesinato corriente del padre o del maestro), no es *quantité négligeable*. Responde a una oscura percepción del propio Aristóteles, la de que su filosofía fundamental, su doctrina de la Sustancia Individual (con toda su correspondiente panoplia del Hilemorfismo, de la dualidad Potencia/Acto, y del conocimiento abstractivo) viene a ocupar el mismo lugar que el que ocupaba la Teoría de las Ideas. Destronar ésta era, pues, un imperativo interno de la nueva filosofía, aparentemente más «física» que la anterior.

En el lugar de la Teoría de las Ideas Aristóteles construye, pues, la doctrina de la Sustancia Individual. A ratos el modelo de ésta será sobre todo Corisco, o «este hombre», sentado o de pie o caminando, chato o de nariz aguileña, alguna sustancia tangible en fin para el estudioso concienzudo de las sustancias corruptibles del valle de lágrimas de este mundo sublunar. A ratos la Sustancia Individual de referencia será el motor que mueve la última esfera de los astros, al que la tradición popular y el mismo Aristóteles llamará «Dios» (*Metafísica*, XII). Desde antes de Jaeger hasta más acá de Owens y Aubenque la investigación filológica e histórico-filosófica aristotélica ha debatido intensamente el problema de la unidad o la no-unidad de los tratados agrupados por Andrónico de Rodas bajo el título *Metafísica*. A decir verdad sin alcanzar resoluciones claras, aunque al menos sí hay ya casi general acuerdo en que el problema tiene alcance teórico interno, no se resuelve mediante precarias hipótesis sobre la ordenación cronológica de los tratados y mediante alguna conjetura sobre la evolución del pensamiento aristotélico desde un «platonismo» inicial hasta un «empirismo» del Aristóteles más «teofrástico». El caso es que más allá de generalidades poco podría decirse para fundamentar que tal o cual texto respira platonismo. Desde luego el tratado de teología astronómica del libro lambda es tan incompatible con la Teoría de las Ideas como la explicación hilemórfica de la sustancia individual sensible de los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica*. Y por cierto, se reconocerá que el objeto de la *proté philosophía* aristotélica, en su sentido primario de «Teología», éste sí que está *separado*. Tanto que su vida sólo puede conjeturarse desde debajo de la luna como el tristemente célebre *noesis noeseos*, que tanta gracia hace al tautologismo típico de la Ontología dominante desde Aristóteles a Hegel. Se sabe que éste termina, o hasta culmina, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Ramón Valls, Alianza Editorial), transcribiendo cuidadosamente, «religiosamente», el texto griego de esa especie de plegaria atea a dios como el Gran Narciso. Lo único que comparte

30 Seguimos en otro lado el diagnóstico rotundo del fracaso de Aristóteles en su polémica con su maestro por parte de Franz Rosenzweig: *La estrella de la redención*, trad. esp. Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 94 y ss.

Aristóteles con Platón es su común rechazo del escepticismo sofístico, y la recepción cada cual a su manera de la herencia socrática, la busca del concepto³¹.

Para hacer sitio a la nueva doctrina en el corazón mismo de la Ontología Aristóteles debe, pues, hacer otra cosa que «criticar» la Teoría de las Ideas (en el sentido en que critica, por ejemplo, el materialismo de los físicos milesios, o la doctrina de Eudoxo sobre el placer). Más que criticar aquella Teoría, Aristóteles se ve forzado a demolerla, haciéndola previamente pedazos. Y en verdad, no de otra manera que como resultados de un destrozo ametódico del núcleo del platonismo pueden entenderse los textos aristotélicos sobre la Teoría de las Ideas, especialmente en los libros 1 y 13 de la *Metafísica*.

Seguimos por un momento a Natorp que en los dos capítulos conclusivos de su gran libro *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* establece unas coordenadas filosóficas desde las que el litigio Platón-Aristóteles puede reconstruirse en su pleno alcance teórico. No se pedirá, claro, «neutralidad», al diseño de esas coordenadas: el gran idealista neokantiano estaba embarcado en la misma nave, en el mismo combate por la cosa misma que los dos filósofos griegos. Querer aquí neutralidad sería confirmar que se está en las nubes, que se sobrevuela el problema.

Natorp habla pues desde el principio de «error», del *error* de fondo de Aristóteles acerca del sentido de la Teoría de las Ideas. Y un error que ha durado muchísimo tiempo, compartido incluso por quienes no atribuyen a Aristóteles una autoridad especial. Esa perseverancia en la incompreensión del platonismo no puede ser casual: «El motivo más profundo es la eterna incapacidad del *dogmatismo* a trasponerse en el punto de vista de la filosofía *crítica* en general. Es ésta la causa de la mala comprensión, o incluso de la total incompreensión, no sólo por parte de Aristóteles, y por lo que parece también por parte de muchos entre aquellos que en la Academia han sostenido la Teoría de las Ideas —y, según ellos, la han perfeccionado o mejorado. Ese mismo motivo ha influido después durante siglos, y ha dominado la interpretación de los escritos platónicos, hasta el punto de que todavía hoy se cree encontrar confirmada en conjunto, si no en todos los detalles, la opinión fundamental de Aristóteles»³².

Así, pues, la «confusión» aristotélica al interpretar la Teoría de las Ideas, la monstruosa *misreading* que ha sufrido el texto platónico a raíz de tal acoso hermenéutico, se remontaría a la diferencia, a la oposición entre Dogmatismo y Criticismo.

¿Cuál sería el punto decisivo de esa diferencia o de esa oposición?

El esquema dogmático, aristotélico, del conocimiento es el *adecuacionismo* (un «protoadecuacionismo», si se quiere, si se quiere retrasar la codificación de la teoría de la verdad como «adaequatio» a un momento posterior al giro latino de la filosofía, como querría Heidegger): la consideración implícita del objeto como lo *dado*. El esquema crítico, platónico (y kantiano), es el del

31 El tema de la herencia de Sócrates es de nuevo a su vez un asunto litigioso entre Platón —que tenía sólo 18 años cuando murió el admirado charlatán plebeyo—, y Aristóteles, que se encuentra ya de entrada con el hecho de varias tradiciones socráticas. Como todo verdadero heredero, Platón no «reivindica» nada, se limita a emplear la máscara o la persona socrática para dejar resonar su propio pensamiento, como la cosa más natural del mundo, sin plantearse lo que luego sí muchos, y sin duda legítimamente: qué es lo «socrático», qué lo «platónico». En cambio Aristóteles está ya en disposición digamos objetiva de delimitar la diferencia entre lo socrático (presuntamente, la invención del universal, del concepto), y lo platónico (presuntamente, la duplicación de mundos, la Teoría de las Ideas como dualismo). Sobre la diferencia Sócrates/Platón cf. Thomas Brickhouse— Nicholas Smith, *Plato's Socrates*, Oxford Univ. Press, 1995. Y la espléndida síntesis «Socrate» de Gregory Vlastos, in *Philosophie grecque*. (ed. Monique Canto-Sperber), cit., pp. 123-142.

32 P. Natorp, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 463.

conocimiento como *construcción*. De ahí el horizonte estructuralmente finitista del conocimiento aristotélico, y el horizonte infinitista (si cabe el oxímoron), o más bien, la apertura infinitista de todo horizonte limitado, propia del conocimiento platónico.

«El dogmatista define como «dado» el objeto porque lo considera como un producto de factores *finitos*, y en consecuencia *agotables* (...). El criticista, en cambio, considera *infinito* la tarea de construir el objeto a partir de sus componentes»³³.

Claro está, el adecuacionismo o el protoadecuacionismo, como esquema general de interpretación del conocimiento no podía —en los tiempos ya tecnológicamente, científicamente maduros de Aristóteles, tras las primeras formalizaciones de la Geometría y la Astronomía— mantener el ideal de la verdad como *descripción*. Y se entiende que la teoría aristotélica de la ciencia de los *Segundos analíticos* no pueda calificarse de descripcionista; pero el problema está entonces en la discordancia entre la Ontología de los tratados tanto de la *Física* como de la *Metafísica*, y la Teoría de la Ciencia de los *Segundos analíticos*. A decir verdad, un ideal como éste de la descripción sólo puede sobrevenir a la filosofía en sus postrimerías, tras muchas crisis. La famosa apelación husserliana *zur Sache selbst*, el ideal de una descripción pura, nace de un contexto histórico intensamente dramático, de una interpretación inquieta, y ya desde el principio, de la crisis del racionalismo europeo. Por lo demás, y como se sabe, Aristóteles elabora o reelabora el trabajo (si cabe la redundancia) de la abstracción en el conocimiento, el «trabajo del concepto». Lo recuerdo en suma para señalar que el primado del punto de vista abstractivo distorsiona *totalmente* la interpretación de la Teoría de las Ideas. Pero con esto volvemos a Natorp, seguimos siguiendo a Natorp. Que dice que Aristóteles mantiene *todas* las afirmaciones de Platón (y se reconocerá que algo tiene de regocijante esta hipérbole, que en realidad no lo es³⁴).

«Aristóteles afirma completamente el punto de vista abstractivo. Es sólo bajo el supuesto de este punto de vista —para él completamente evidente— como Aristóteles juzga a Platón. Pero al actuar así, puede decirse con seguridad que no puede no malentender todas y cada una de las afirmaciones platónicas. Por eso Aristóteles no puede hacer otra cosa sino irritarse contra Platón, y a través de sus propios escritos, en especial a través de los tortuosos senderos de su filosofía fundamental, lo persigue usando un tono áspero, a veces burlón, hasta casi los confines del insulto puro y simple, un tono que contrasta sorprendentemente con la noble objetividad a la que Aristóteles ha aspirado siempre por lo demás, y que en cierto modo se explica por el desesperadamente vano afán de conseguir de alguna manera algún sentido plausible para él de una dirección de pensamiento para la que le falta sin embargo el órgano»³⁵.

De manera que al maestro *di color che sanno* le faltaba el órgano, *par excellence*, del conocimiento. Le faltaría el órgano para ver: para ver lo que hay que ver, y qué es ver, y sobre todo le faltaría el órgano para ver el sentido de la Teoría de las Ideas. El tema de la ceguera aristotélica a las Ideas³⁶ para el núcleo justamente *solar* del platonismo es recurrente en la requisitoria natorpiana.

33 Ibid., p. 466.

34 No exagera Natorp, sólo que la fuerza del dogmatismo de la interpretación aristotélica de Platón requiere una fuerza incluso retórica del mismo tipo. Muchos recordarán el paso de Ortega en el *Prólogo para alemanes*, sobre un Natorp que habría encarcelado a Platón. No: lo liberó.

35 Natorp, cit., p. 468.

36 Pero también se le diagnostica sordera: «Según Platón la ley de lo Lógico es anterior al Ser (concreto), está «más allá» del Ser. Éste es el ABC del Idealismo. ¿Lo ha al menos barruntado alguna vez Aristóteles? Debe haberle entrado por un oído y salido por otro, porque era inconcebible para su pensamiento», *ibid.*, p. 506.

Pero es que este ciego habla de lo que no ve, habla más bien de la «loca fantasía» que proyecta en el lugar de lo que no ve, de lo que no comprende.

«Así, Aristóteles está tan preso en su propia hipótesis fundamental (según la cual sólo el Singular, el Concreto, puede ser objeto del conocimiento), que a la afirmación contraria de Platón (para quien el objeto puro del conocimiento es más bien la Idea, el contenido de la posición noética pura) él no sabe conferirle otro sentido sino el de que Platón habría transformado el Universal en *una cosa particular a su vez, existente por sí, singular*, sobre la cual *loca fantasía* (subrayado mío) ha celebrado después fácilmente triunfo tras triunfo a lo largo de todos los libros de la propia filosofía fundamental»³⁷.

Se entiende que en suma no pueda separarse la crítica aristotélica de la Teoría de las Ideas, y la elaboración de la doctrina de la sustancia como forma. La crítica «negativa» y la tesis «positiva» son dos momentos de un mismo movimiento de pensamiento:

«La doctrina aristotélica de la sustancia como forma, tal como se desarrolla en el libro VII de la *Metafísica*, contiene la verdadera y propia base de la crítica de la Teoría de las Ideas. Como se ha dicho ya, la forma está destinada a sustituir la Idea, y así a liquidarla»³⁸.

De las consideraciones anteriores resulta que ni siquiera orden interno cabe encontrar en la exposición o en las diversas exposiciones que hace Aristóteles de su crítica a la Teoría de las Ideas³⁹. En la línea de ese diagnóstico implacable cabría un análisis retórico y pragmático del texto, por ejemplo o en especial, del capítulo 9 del libro primero de la *Metafísica*. La acumulación de argumentos aquí, no es ya que carezca de todo hilo metódico. Es que suma «demasiadas» críticas. El autor de la cuidada traducción al español que tenemos a la vista distingue, y desde luego que con base textual, hasta *veintitres* críticas a la Teoría de las Ideas⁴⁰. No es que atribuyamos una marca de verdad a la economía. Pero esa exuberancia polémica, esa proliferación de las perspectivas de ataque, más bien, indica una debilidad interna de la posición crítica. Es un gesto básicamente *apotropaico*, autodefensivo.

Podrá parecer que nos hemos demorado en exceso en una obra que muchos, y con buenas razones seguramente, querrán considerar «superada» por la intensa investigación platonista del siglo pasado. No es el momento de reivindicar la vigencia del libro de Natorp —cosa que por otra parte hace convincentemente Reale en su bella edición—, y aunque el «interés» de su enfoque hermenéutico general, y de la lectura de algunos de los Diálogos, en especial la *República* y el *Parménides*, está fuera de toda discusión⁴¹. Pero retroceder, si cabe decirlo así, a una publicación sobre Platón de hace casi cien años, está justificado en el movimiento de nuestra reflexión. El libro de Natorp proporciona un modelo de lectura metódica del texto platónico que deja ver ejemplarmente la imposibilidad de comprender la Teoría de las Ideas a partir del dogma hermenéutico puesto a punto por Aristóteles de dos mundos separados.

37 Ibid., p. 480.

38 Ibid., 489.

39 Ibid., p. 503.

40 Cf. *Metafísica*, I, 9, trad. de Tomás Calvo, Gredos, 1994, pp. 207 y ss.

41 Gustavo Bueno, en el marco de su exposición de la doctrina de las categorías, y más precisamente en el momento de su crítica a los «tratamientos filosóficos que parecen mantenerse al margen de los campos roturados por la praxis tecnológica o científica», sitúa «la reconstrucción de Platón por Natorp», *Teoría del cierre categorial*, 2, Pentalfa, Oviedo, 1993, pp. 115-118. La interpretación de Heidegger hacia 1927 del libro VI de la *República* (cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; Klostermann, 1975, pp. 400 y ss) deja ver claramente la huella del libro de Natorp —que se había reeditado en 1921—, por más que el nombre de éste no se mencione, de acuerdo con la conocida costumbre del de Friburgo en el trato con sus contemporáneos.

Es el momento de precisarlo: ni el logicismo ni el infinitismo de Natorp, que juegan un papel constitutivo en su reconstrucción de la Teoría de las Ideas como primera potente anticipación del Criticismo, son necesarios, sin embargo, para «liberar» aquella Teoría de su sometimiento al dogma hermenéutico del abismo. O bien cabría dar un paso más: una reinterpretación *materialista* de Platón podría justamente radicalizar la desestimación de ese dogma⁴².

5. Dogma del utopismo y la apraxia

Más brevemente podemos ahora, y para concluir, volvernos sobre un segundo dogma, que, creemos, inmoviliza la lectura de Platón, convierte el pensamiento de éste en estatua de maniqueo, y así, claro, fácilmente demolible. Más brevemente puede llevarse a cabo el trámite de esta denuncia de esta otra ceguera típica ante el legado platónico, porque tiene mucho que ver con el más amplio dogma del dualismo o el icarismo.

También para esto podemos recurrir al ancestro aristotélico de una luego recurrente crítica al idealismo político de Platón, que llega no ya hasta la consabida requisitoria liberal convencional de Popper, sino incluso a un politólogo tan avisado como Roberto Esposito⁴³. Dos estrategias —que podrían considerarse complementarias, pero en todo caso problemáticamente complementarias— privilegiamos en aquella crítica cuyo dogmatismo intentamos dejar al descubierto. En *primer* lugar, y según Aristóteles y tutti quanti, la filosofía política platónica se resumiría en la construcción verbal de una constitución política sin capacidad de fecundar praxis alguna; en *segundo* lugar, y aunque esto tenga algún aire de contradictorio con lo anterior, que la polis platónica sería una funesta utopía, una «utopía negativa» por emplear la expresión moderna, un modelo a evitar, un comunismo terrorífico que cerraría la posibilidad de toda *open society*.

Las dos líneas críticas podrían individualizarse en un análisis de la crítica a la *República* y a las *Leyes* en el libro segundo de la *Política* de Aristóteles, a complementar con la crítica más precisamente localizada en la teoría platónica del cambio en política (V, 11). Ese análisis que no cabe ahora tendría que orientarse por los dos motivos principales de la reflexión aristotélica ahí: la puesta en cuestión del ideal de la *unidad* (cf. espec. *Pol.*, 1261 a), y la puesta en evidencia de la imposibilidad e indeseabilidad del comunismo (tanto en el régimen de la vida con mujeres e hijos, cuanto en el régimen de propiedad). Pero en el impulso de este ensayo el texto crítico —el texto que permitiría situar el sentido de la controversia— es el que precisa más nítidamente el objeto de la disciplina política, el bien de los hombres en comunidad: el libro primero de la *Ética a Nicómaco*. En nuestro contexto ese pasaje (especialmente claro está el visitadísimo capítulo 6) tiene además la virtud de explicitar el lazo entre la genérica crítica (ontológica y gnoseológica) a la Teoría de las Ideas, y esta más concreta crítica a la Idea platónica de bien. El núcleo de esa crítica es la crítica a la presunta tesis

42 El principal problema exegético de una lectura sistemáticamente materialista de Platón creo que lo suscita el texto de *República* VI sobre la idea de bien como *epékeina tês ousías*. Obviamente por lo demás un pasaje no aislable, encadenado a toda una serie de lugares decisivos del corpus platónico. El libro reciente de Gustavo Bueno, *Televisión: Apariencia y Verdad* (Gedisa, Barcelona, 2000) propone una notabilísima interpretación genético-materialista de la alegoría de la Caverna: ésta remitiría a la experiencia del «hombre arcaico», y a las luchas partidistas entre los grupos de habitantes de las cavernas, para explicar la crítica dialéctica al plano de las apariencias; cf. *ibid.*, pp. 88 y ss.

43 Cf. Roberto Esposito, *Confines de lo político*, Trotta, 1996. Vid. espec. el capítulo sobre «Democracia», que señala, sí, «la insuperada actualidad de la reflexión platónica sobre la política», pero que al mismo tiempo sume esa reflexión en la aporía de un monismo político, en la «irrepresentabilidad política del Uno», en la aporía de la tiranía como inherente a la democracia.

de Platón según la cual la idea de bien tendría un sentido simplemente unívoco, frente a lo que Aristóteles, profílogo de los actos de habla, reivindica la irreductible diversidad de maneras de decir el bien: ya sea lo bueno por sí mismo o lo bueno para otra cosa, ya sea bien como cualidad (virtud), o como estado (placer), o como ocasión (buen momento para atacar en la guerra), o como cantidad (justa medida), etc. Pero subrayo que «el» problema que plantea esa presunta tesis platónica de una idea unívoca de bien, según Aristóteles, es la apraxia que se deriva del abismo que nos separaría de toda idea: «Y lo mismo acerca de la idea, pues si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo (*ouk an eie prakton...anthropô*) ni adquirirlo; y buscamos algo de esa naturaleza» (1096 b 31-35). Pero en todo esto hay mucha oscuridad que se cuele como simple afirmación de evidencias que todo el mundo tendría que compartir.

El pluralismo de la teoría aristotélica del bien —muy aplaudido por el «demócrata» moderno corriente— no sólo tiene base en el dicho énfasis en la pluralidad de maneras de hablar del bien. Más fundamental que esa pluralidad es la pluralidad —que Aristóteles reduce a tres, o a lo sumo cuatro— de tipos de vida, a cada una de las cuales corresponde un entendimiento del bien (y la felicidad). Son la vida voluptuosa, la vida política, la vida teórica, y con ciertas reservas, la vida de negocios o crematística (*Ética a Nicómaco*, I, 5). Pero en la caracterización de la vida política Aristóteles introduce una observación que hay que entender como de alcance general sobre la naturaleza del bien, y aunque puede parecer muy formal, muy «vacía». No es una afirmación sentenciosa, sino la presunta sintonía con un estado general del hombre en relación con el bien: «...y adivinamos (*manteuómetha*) que el bien es algo propio (*oikeion*) y difícil de arrebatarse» (1095 b 25-26). ¿Cómo no contrastar esa «adivinación» con el dictum platónico de que toda alma «adivina» o presiente que el bien, con miras a lo cual actúa siempre, «es algo» (trad. Pabón-Fernández Galiano), o que «existe» (trad. Conrado Eggers)? Ese contraste remite en definitiva al contraste entre el bien como asunto doméstico del Estagirita (como cosa que ha de ser siempre algo «propio», e incluso en términos de posesión, si hacemos caso al rasgo de lo «difícil de arrebatarse»), y, de otro lado, el bien como lo que se ofrece a una perspectiva abierta a la apertura (fuera de casa, fuera de la caverna), pero que no sólo no nos deja soñando en el otro mundo, sino que nos da la agudeza más firme para distinguir lo aparente de lo real, en este mundo⁴⁴. Lo característico de la idea platónica de bien no es que sea *una* y *unívoca* idea de bien: sino que en ella tiene el máximo interés toda alma, y en mayor medida toda alma responsablemente implantada en la «realidad». De ahí que los más responsables de la vida política hayan de alcanzar un conocimiento adecuado del bien, si es que aquellos han de poder reconocer en qué sentido son buenas «las cosas justas y bellas del Estado» (506 a). El muy aplaudido desprecio aristotélico por la *akríbeia* en este contexto (*Ética a Nicómaco*, 1004 b13) contrasta también, en paralelo a lo anterior, con el suplemento de exigencia de rigor o exactitud que pide Platón a una investigación sobre la virtud política por excelencia, sobre la *díke*, tanto más cuando se ve que estudiar ésta requiere movilizar la pregunta por el bien.

44 «¿Y qué? ¿No es evidente también que mientras con respecto a lo justo y lo bello hay muchos que, optando por la apariencia (*ta dokounta*), prefieren hacer y tener lo que lo parezca, aunque no lo sea, en cambio, con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos la realidad (*ta onta*), desdeñando en ese caso la apariencia (*ten de doxan*)? (...) Pues bien, esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo (*apomanteuómene ti einai*), no puede, en su perplejidad, darse suficiente (*ikanô*s) cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas...». (*Rep.* VI, 505 de). Trad. de Pabón-Fernández Galiano.

Carece de cualquier base, pues, el reproche de apraxia que arroja Aristóteles al concepto platónico de bien. ¿Qué decir, más precisamente, a la objeción «realista» a la «construcción» de una constitución política ideal? Aquí hay que tener en cuenta la diferencia entre la *República* y las *Leyes*. Diferencia no por pertenecer a diferentes etapas evolutivas, sino diferencia de enfoque. En la primera Platón aclara, y repetidamente, que no pretende establecer un programa político, ni siquiera un modelo de constitución. Pero en las *Leyes* la conversación está toda ella animada por un *deseo de política*, y uno de los interlocutores, el Cretense, menciona incluso su interés en elaborar una constitución para una nueva colonia que a punto está de crear su patria. Es, pues, en relación con este último texto como habría que plantear el presunto «irrealismo» político platónico. Ahora bien lo que la genuina lectura de este diálogo entre un Ateniense, un Lacedemonio y un Cretense encuentra es, no ya un vago espíritu realista frente al presunto utopismo de la *República*, sino una constante confrontación de la construcción teórica con el material histórico de Grecia y de las civilizaciones próximas. El libro III, por ejemplo, de las *Leyes* muestra el alcance de las cuestiones de la génesis material de la sociedad política: debería ser de lectura obligatoria para los Antropólogos, los Prehistoriadores, los Arqueólogos, y desde luego los historiadores de Grecia⁴⁵. El caso de Polibio, el historiador griego de Roma, tiene algo de ejemplar en esto: en muchos lugares de su *Historias*, pero sobre todo en el libro VI, deja ver la necesidad de una tipología (de estirpe platónica, aunque luego seguida por muchos otros, empezando por el propio Aristóteles) de las constituciones políticas para poder abordar una historia «pragmática»⁴⁶.

Quedaría el terror que siguen produciendo las páginas sobre el comunismo radical, el de mujeres e hijos incluido. El que suscribe forma parte como cualquiera del coro de los que declaran su tierno espanto ante sobre todo algunas de las consecuencias del control político de nuestras particulares vidas, que quizá con una parte de juego diseña a veces Platón. Pero más que la salida «comunista», el interés teórico de la filosofía política platónica está en su lúcida aceptación de la premisa de que finalmente sólo hay dos regímenes políticos viables, el Persa y el Ateniense: «Pues bien escucha —dice el Ateniense: hay como dos regímenes-madres (*poliíōn mêtēres*), de los cuales puede decirse acertadamente que nacen todos los demás; y al uno de ellos debemos llamarle monarquía y al otro democracia. El caso extremo de la primera lo ofrece el linaje de los persas; el de la segunda, nosotros, los atenienses» (692 d). Mucho de lo que en el contexto se dice podría entrar en lo que se llama hoy la «profundización de la democracia». Y por ejemplo la irrisión platónica de la teatocracia podría todavía enseñarnos hoy algo sobre cómo articular una respuesta no airadamente elitista, ni populistamente complaciente, a las toneladas de basura para el alma que permiten y promocionan las políticas musicales (o «culturales») habituales de los gobiernos en las sociedades modernas.

45 Como lecturas de alcance teórico de las *Leyes*, remitimos, entre otras, a: Leo Strauss, *The argument and the action of Plato's Laws*, Univ. of Chicago Press, 1975; y John Gunnell, *Political Philosophy and Time. Plato and the Origins of Political Vision*, Univ. of Chicago Press, 1987, espec. pp. 181-224.

46 Como contribución indirecta al problema de la génesis del platonismo puede considerarse la teoría polibiana del nacimiento en las comunidades humanas de las ideas de belleza y de justicia, y de sus contrarias. Cf. Polibio, *Historias*, VI, 5 y 6.