

Nosotros y los griegos. Lecturas contemporáneas de platón

We and the greeks. Contemporary readings of Plato

Dr. Rodrigo Frías Urrea¹

Recibido: 03/07/2012 · Aceptado: 21 /08/2012

Resumen:

La filosofía de Heidegger sobre la consumación de la metafísica en la época de la esencia de la técnica ha traído consigo un renovado interés por el pensamiento griego; allí, en efecto, se encontrarían contenidos tanto los orígenes más remotos del moderno olvido del ser así como las posibilidades de su superación. No es extraño, en este sentido, que destacados pensadores contemporáneos –herederos de Heidegger– también concentren su atención reflexiva en Platón y las posibilidades contenidas en él.

Palabras clave: Heidegger, Gadamer, Arendt, Foucault, Platón, Sócrates.

Abstract:

Heidegger's philosophy about the consummation of metaphysics at the time of the essence of technology has brought a renewed interest in Greek thought; there, in fact, would be contained in both the earliest sources of modern forgetfulness of being well as the possibilities of its overcoming. It is not strange, in this respect, that prominent contemporary thinkers- heirs of Heidegger- also focus their reflexive attention on Plato and the possibilities contained therein

Key words: Heidegger – Gadamer – Arendt – Foucault – Plato - Socrates

¹ Profesor del Instituto de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile (UMCE). rodrigo.frias.urrea@gmail.com

Planteamiento del problema. En Filosofía Platón es un autor de primera importancia, entre otras cosas, porque en él encontramos los problemas y el lenguaje con el que gran parte de la tradición clásica, bajo distintas formas, siguió operando. Su presencia es indiscutible en Aristóteles y, a través de él, en toda la metafísica occidental, hasta Hegel². Se ha dicho, en este sentido, que toda la historia de la filosofía no sería sino un comentario a pie de página de Platón. No es extraño, por lo mismo, que con la irrupción de la época postmetafísica, orientada a la inversión o desconstrucción de los conceptos fundamentales de esa tradición filosófica clásica de la que Platón es origen, éste nuevamente ocupe el centro del debate, aunque ahora como objeto de crítica; para estos pensadores o filósofos de nuevo cuño, en efecto, Platón mismo sigue siendo un referente obligado con el que no pueden dejar de medirse.

Sería importante aclarar, en este sentido, que esta presencia constante de Platón en la tradición filosófica de Occidente –clásica o postmetafísica, de *confirmación* o *crítica*, según corresponda, aunque nunca de simple *repetición* o *rechazo*– no ha cumplido una simple función auxiliar, o puramente complementaria, respecto de un supuesto desarrollo autónomo del pensamiento filosófico, como si éste primero se hubiera configurado y, sólo con posterioridad, se hubiera hecho cargo, para criticarlo o prolongarlo, del pensamiento de Platón; pues en realidad ha sucedido más bien lo contrario, a saber, que tanto los que lo *confirman* y *prolongan* como aquellos que buscan su *superación* han llegado a adquirir un perfil propio sólo *porque* y *en tanto* han entrado en un diálogo crítico con Platón. Aristóteles y Nietzsche son dos ejemplos notables de este doble proceso, simultáneo, de *apropiación crítica* y *autoconfiguración*.

Lo mismo puede decirse de Heidegger, cuyo pensamiento, además, ha contribuido, como pocos, a la determinación de nuestro propio presente filosófico y del que dependen, a su vez, autores de innegable actualidad, como Gadamer, Arendt y Foucault. Pienso, en efecto, que hay buena razones para pensar que la relación que mantenemos *nosotros* y *los griegos*, en general, así como algunas de las mejores

² Grondin, J. *Introducción a la Metafísica*, Herder, Barcelona, 2006.

lecturas contemporáneas de Platón, en particular, dependen o se alimentan, en gran parte, del modo en que ya Heidegger llevó a cabo el aludido proceso de apropiación crítica y autoconfiguración. Veamos en qué sentido.

I Parte. La filosofía de Heidegger, se dice, no sólo habría vuelto a replantear la única y decisiva -aunque desde hace mucho tiempo olvidada- pregunta por el sentido del Ser sino, sobre todo, habría transformado esa cuestión inicial, en la segunda etapa de su pensamiento, en la reflexión más concreta, diríamos, por la esencia de la técnica moderna; es decir, por aquel fenómeno que, más que cualquier otro, habría contribuido a la configuración de nuestra propia época histórica. En Heidegger, en efecto, la inicial pregunta por el Ser adquiere, en una etapa posterior, la forma de una reflexión acerca de la técnica en la que se interroga por la esencia de la época moderna.

Desde la pregunta por el sentido del ser hasta la pregunta por la esencia de la técnica moderna, sin embargo, una de las cuestiones fundamentales que se pone en cuestión de un modo radical es *la estructura metafísica de la filosofía*—que siempre y únicamente interroga por el ser del ente y nunca por el ser mismo— y a la que se orienta el proyecto de su ‘destrucción’ o ‘superación’. De ahí que podamos afirmar que lo que nos enseña Heidegger no es sólo la unidad que atraviesa toda la metafísica fundada por los griegos y la continuidad de su vigencia bajo las referencias desfiguradas del pensamiento moderno, en palabras de Gadamer³, sino, sobre todo, los *límites* en los que está contenido el alcance de sus preguntas. La pregunta por la estructura metafísica de la filosofía interroga, en este sentido, por la consumación extrema de sus posibilidades más iniciales como un modo de recuperar aquello que esa misma estructura metafísica habría dejado *necesariamente* sin pensar. Para Heidegger, en efecto, la consumación de la filosofía en la figura de su desintegración en las ciencias tecnificadas ofrece para el propio pensamiento “una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir baja la forma de filosofía”.⁴ La *filosofía*

³ Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pág. 83.

⁴ Heidegger, M. *Tiempo y Ser*, Trotta, Madrid, 1999, pág. 80.

contiene, oculta para sí misma desde su más remoto inicio –aunque presente en el imperar de su figura extrema, la técnica moderna– la tarea futura del *pensar*⁵.

Para Heidegger, Nietzsche es la figura de esa consumación extrema, es decir, del final de la *filosofía* y su transformación en cibernética y civilización mundial⁶ en las que *pareciera* cerrarse definitivamente la posibilidad de pensar la verdad del ser; Heráclito, Parménides y Anaximandro, las figuras del *inicio* aún contenido del futuro *pensar*, aunque tampoco en ellos propiamente realizado. ¿Y Platón? ¿Cuál es, según Heidegger, el lugar de su pensamiento en esta peculiar historia que va desde *lo-pensado* a *lo-por-pensar*, de *lo-dicho* a *lo-no-dicho*, de la *filosofía* como *metafísica* al *pensar*? Como veremos, no es una cuestión simple de responder, aunque en principio se puede afirmar que para Heidegger –como ya para Nietzsche (respecto del cual habría que hacer otras tantas precisiones)–, Platón representa nada menos que el *inicio* de la filosofía en tanto metafísica; o, para ser más precisos, la *bisagra* en la que ésta se sostiene y sobre la cual descansa toda la historia de la filosofía o metafísica en tanto historia del *olvido del ser*. Según Heidegger, en efecto, no sólo toda la metafísica, incluido el propio Nietzsche, es platonismo⁷ o comienza con Platón⁸, de modo que en medio de la múltiples transformaciones de sus figuras sigue rigiendo lo Mismo sino que, más específicamente –en palabras de Gadamer– la doctrina platónica del *eidos* “es el primer paso en la transformación de la verdad que dejó de ser desocultamiento para convertirse en adecuación y corrección del enunciado”, de modo que –ahora según Heidegger– “desde Platón, el pensar sobre el ser del ente se convierte en ‘filosofía’, porque es un alzar la mirada hacia las ‘ideas’”. Es la conocida tesis desarrollada en *La doctrina de la verdad según Platón* que, sin embargo, merece ser examinada más de cerca.

En primer lugar, porque aunque esa decisiva transformación comienza con Platón y su privilegio del *eidos* por sobre la *alétheia*, en el sentido que “la *alétheia* pasa a estar bajo el yugo de la *idéa*” y,

⁵ Heidegger, M. *Ensayos y conferencias*, del Serbal, Madrid, 1994, pág. 41.

⁶ *Ibidem*, págs. 34-38.

⁷ Heidegger, M. *Tiempo y Ser*, Trotta, Madrid, 1999, pág. 78.

⁸ Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, 2000, pág. 196.

con ello, “la esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento”⁹, todo esto no quiere decir que ya antes de Platón se habría configurado ese pensar que piensa la verdad del ser. Si es cierto que con Platón comienza la metafísica en tanto olvido del ser, también es cierto que ese mismo olvido ya estaba presente, de alguna manera, en los pensadores previos a Platón; con lo cual, evidentemente, Platón mismo no puede ser caracterizado como el inicio absoluto de ese olvido que se busca remontar y que se presenta como la tarea del pensar. “En ningún lugar –dice Heidegger– nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí, donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser”; en efecto, “la historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser*”¹⁰.

En segundo lugar, porque así como en el más remoto inicio del pensar occidental existe una esencial *ambigüedad*, que hace de Platón y Aristóteles sólo la cristalización de un proceso que comienza o se estaba preparando ya desde antes –justamente con aquellos pensadores que aquí son descritos, de un modo muy característico, como ‘preplatónicos’–, así también tenemos que la *consumación* de ese inicio griego en la metafísica de Nietzsche –en el sentido de que Nietzsche sería el más radical de los platónicos– no alcanza a cerrar absolutamente la posibilidad de pensar, en esa misma consumación, aquello que nos espera como tarea del pensar. *Pero donde hay peligro* –dice Heidegger, citando el conocido verso de Hölderlin– *crece también lo que salva*, justamente porque en la más extrema transformación de la verdad en *valor y disponibilidad* –es decir, en el más extremo platonismo que es el de la técnica moderna como voluntad de poder– sigue operando aquella impensada esencia de la verdad del ser como don o *destino*. “Precisamente en lo ‘dispuesto’ [estructura de emplazamiento], que amenaza con arrastrar al hombre al ‘establecer’ [solicitar], como modo pretendidamente único de desocultamiento y así empuja al hombre al peligro del abandono de su esencia libre, precisamente en este peligro,

⁹ Ibídem, pág. 192.

¹⁰ Heidegger, M. *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pág. 195.

el más extremado, aparece la pertenencia más íntima e indestructible del hombre a lo confiador que otorga"¹¹. Todo lo cual significa, en el fondo, que aquella transformación operada por Platón, y que sigue vigente en la esencia de la técnica moderna, no alcanza nunca el grado de una clausura radical a la impensada esencia de la verdad del ser; de modo que, tanto en la esencia de la técnica moderna como ya en Platón mismo sigue vigente, pese a todo, aquello que nos espera como tarea del pensar. O lo que es lo mismo, que para ponernos en posición de comenzar a pensar lo por-pensar no es necesario, en términos absolutos, ir ni *más atrás* ni *más allá* de Platón.

¿Hacia dónde, entonces, encaminarnos? Pues simplemente hacia Platón mismo, no para *repetirlo* sino para *atravesarlo*. Que es justamente lo que vendría a decirnos Heidegger en *La doctrina de la verdad según Platón*. Pues aunque "la ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad –dice Heidegger– se deja leer única y exclusivamente en una frase del fragmento que contiene la interpretación que le da el propio Platón al 'símil de la caverna' (517b, 7 bis c, 5)". no deja de ser cierto que aquí "la verdad es desocultamiento y corrección, por mucho que el desocultamiento ya se encuentre bajo el yugo de la *idéa*".¹² Para Heidegger, en este sentido, en Platón reina una *ambigüedad* decisiva en la determinación de la esencia de la verdad. Y por lo mismo, su lugar en la historia de la metafísica es absolutamente particular. Pues no es, desde luego, el *simple inicio de la metafísica* (por la ambigüedad que lo atraviesa y determina, que hace que hasta cierto punto esté tanto dentro como fuera de la metafísica) ni, por lo mismo, un remoto pasado al que podamos dar por superado. "El pensamiento de Platón –afirma Heidegger– sigue la transformación de la esencia de la verdad, esa transformación que se convierte en la historia de la metafísica, la cual, con el pensamiento de Nietzsche, ha iniciado ya su consumación incondicionada. La doctrina platónica de la 'verdad' no es por ende nada pasado. Es 'presente' histórico".¹³ Platón es pura actualidad, precisamente porque vendría a ofrecer la matriz tanto de la más extrema 'consumación' de la metafísica como de su 'superación'.

¹¹ Heidegger, *Ensayos y conferencias*, del Serbal, Madrid, 1994, pág. 34.

¹² Heidegger, M. *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2000, pág. 103.

¹³ *Ididem*.

II Parte. No tiene nada extraño, por lo mismo, que algunos de los más destacados ‘herederos’ del pensamiento postmetafísico de Nietzsche y Heidegger hayan vuelto su mirada interrogativa a Platón cuando reflexionan sobre la época presente. Pienso, en concreto, en Gadamer, Arendt y Foucault. Es muy sintomático, en efecto, que estos tres *pensadores de la actualidad* sean, al mismo tiempo, profundos conocedores del pensamiento de Platón, al que leen atentamente y del que extraen consecuencias muy decisivas, sobre todo en el terreno de la racionalidad práctica. Y, además, sorprendentemente similares. No tanto, por supuesto, en los temas de los que cada cual se ocupa, que en sí mismo son *relativamente* diferentes (Gadamer y la hermenéutica, Arendt y la acción, Foucault y la biopolítica), sino sobre todo en la particular recuperación de la figura de Sócrates o, quizás para ser más precisos, diríamos que en la actualización de lo más estrictamente *socrático* que todos ellos encuentran en los diálogos de Platón. Y todo esto de un modo que recuerda, también aquí, a Heidegger y su particular valoración de Sócrates, a la que volveremos al final de este escrito.

Gadamer. En Gadamer el problema filosófico fundamental es el de la hermenéutica como “fenómeno de la comprensión y de la correcta comprensión de lo comprendido”,¹⁴ o lo que es lo mismo, el problema de “una hermenéutica del acontecer de la comprensión”,¹⁵ que haga justicia a la estructura de la comprensión y su modo efectivo de darse. Retoma, en este sentido, la problemática de Dilthey respecto de las ciencias del espíritu pero, sobre todo, las indicaciones de Heidegger acerca de la ‘hermenéutica de la facticidad’ (es decir, de la finitud), para mostrar que todo comprender se mueve, desde siempre, en un círculo de anticipación en el que los ‘prejuicios’ no son sólo obstáculos sino condiciones de posibilidad de la comprensión misma¹⁶. O lo que es lo mismo, que –contrariamente a lo que se afirma desde la Ilustración y su proyecto de emancipación– la razón y la tradición no son de por sí incompatibles precisamente porque una conciencia histórica, en tanto finita, no sólo es incapaz de remontar todos los sentidos anticipados

¹⁴ Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993 pág. 23.

¹⁵ Grondin, J. *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona, 2008 pág. 69.

¹⁶ *Idídem*.

en los que crece sino que los necesita para constituirse como tal. Para Gadamer, en este sentido, no hay comprensión fuera de este 'círculo hermenéutico' precisamente porque "estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible".¹⁷ Lo interesante de todo esto, sin embargo, es que Gadamer lleva adelante este proyecto de clarificación (no ilustrada o crítica de la Ilustración y su prurito, prejuicioso, acerca de la objetividad), advirtiendo hasta qué punto la dialéctica platónica y la primacía hermenéutica de la pregunta que en ella opera constituye una anticipación de este comprender que se busca. "Obviamente –dice Gadamer– mis primeras reflexiones sobre el 'círculo hermenéutico' las desarrollé a partir de Heidegger. Pero también entonces me resultaba más o menos evidente que en el *Fedro* hay un anticipo y una aplicación del 'círculo hermenéutico', en particular para describir la retórica".¹⁸ Lo que Gadamer valora en Platón, en efecto, es justamente el hecho hermenéutico decisivo de insistir "en la *dialéctica de la pregunta y respuesta*" y, con ello, ofrecer –en palabra de Reale– "un modelo de la técnica hermenéutica del preguntar, llevada a cabo y desplegada de manera perfecta"¹⁹.

La peculiaridad de la realización de la experiencia *hermenéutica*, en efecto, exige profundizar en la esencia de la *pregunta* precisamente porque lo que caracteriza a la conciencia hermenéutica como modo del comprender efectivo es la estructura lógica de la *apertura*. No hay comprensión sin apertura, cuya estructura es la de la pregunta, porque –como dice Gadamer– "el conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así".²⁰ Es decir, implica que se ha pasado por el reconocimiento socrático del propio no-saber que se sabe, o docta ignorancia, justamente porque pregunta verdaderamente y, por lo mismo, abre una cuestión, suspendiéndola, sólo quien reconoce que no sabe acerca de aquello por lo que pregunta. "Uno de los grandes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón –dice Gadamer– es que, contrariamente a la opinión dominante, pre-

¹⁷ Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 436.

¹⁸ Reale, G. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 356.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 353.

²⁰ Gadamer, H-G. *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1993, pág. 439.

guntar es más difícil que contestar [...] Para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe. Y en el intercambio cuasi cómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*. Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta²¹. Claro que, como advierte el propio Gadamer, “la apertura de la pregunta tiene sus límites. En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío. Sólo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación de un ‘así o así’: dicho de otro modo, la pregunta tiene que ser *planteada*. El planteamiento de una pregunta implica la apertura pero también su limitación²². La pregunta genuina, en suma, abre y libera a lo preguntado de la clausura en la que la *dóxa* lo mantenía hasta ese momento, y lo conserva en “su orientación abierta”, aunque limitada, para que los hablantes precisamente lleguen a conocerlo; en esto consiste “el arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma”, al que “los diálogos platónicos deben su sorprendente actualidad”.

Lo que Gadamer recupera de Platón, en este sentido, es la primacía socrática de la pregunta como constitutiva de la racionalidad hermenéutica, que hace posible *comprender* después del fin de la metafísica.

Arendt. Algo similar encontramos en Hanna Arendt, aunque en ella, quizás, resulta más acusado el contraste entre Platón y Sócrates. Su problema fundamental más general, en todo caso, es el de *la condición humana*, en relación con la cual se interroga por el modo en que se articulan *labor, trabajo y acción*, así como por las razones de por qué la Edad Moderna terminó configurándose como la época en la que la ‘vida’ llegó a ser vista como el «bien supremo» a cuyo cultivo deben dedicarse las mayores energías. Se trata, evidentemente, de un problema muy amplio, aunque a juicio de Arendt sería posible

²¹ *Ibidem*, pág. 440.

²² *Ibidem*, pág. 441.

reconocer dos causas fundamentales que lo explicarían (por lo demás íntimamente vinculadas entre sí): por un lado, la perspectiva *técnica* que desde el inicio de la tradición occidental adopta la filosofía política griega para ocuparse de los asuntos de la *pólis*; y por otro, la incorporación definitiva del principio cristiano de *la sacralidad de la vida*.²³ Concentrémonos en la primera de estas causas, es decir, en la perspectiva técnica introducida por los griegos.

Para Arendt, en efecto, el *moderno* privilegio de la *labor* por sobre el trabajo y la acción tiene uno de sus primeros antecedentes en el propósito filosófico *griego* de salvar la esfera de la *pólis* de la fragilidad que le es propia (es decir, en el privilegio concedido al *trabajo* por sobre la acción); para lo cual Platón, al inicio de la tradición occidental, habría tomado como modelo de la acción humana el trabajo de los artesanos, que aseguran estabilidad para sus productos precisamente porque sostenían su acción en la contemplación de un modelo inmutable (*eidós*) y así alcanzaban la tan esquiva soberanía. «Platón, y en menor grado Aristóteles, a cuyo criterio los artesanos no merecían la plena ciudadanía, fueron los primeros en proponer que se manejaran los asuntos políticos y se rigieran los cuerpos políticos a la manera de la fabricación». Para Arendt, sin embargo, es más importante constatar que en esta caracterización de la política como gobierno y administración de medios en vista de fines (es decir, su comprensión técnica), habría operado sobre todo la incomprensión inicial de los filósofos griegos respecto de la *pólis* y sus asuntos. En todos los filósofos, constata Arendt, ha existido aquella «falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada».²⁴ O lo que es lo mismo, ha existido aquella incapacidad para ver en el hombre «un ser que actúa» en medio de la pluralidad que lo distingue. Lo que la tradición del pensamiento filosófico no soportó, en efecto, fue la misma estructura de la acción, cuyo carácter *impredecible* e *irreversible* la impulsó al privilegio de la *conducta* así como el de *normas* a las que habría que ajustar esa conducta. Con ello, sin embargo, no sólo se interpretó la naturaleza de la política desde una perspectiva que le era ajena –al pensarla en términos de medios orientados a fines y, por

²³ Arendt, H. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, pág. 332.

²⁴ Arendt, H.. *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2007, pág. 131.

lo mismo, en estrecha vinculación con la violencia y el dominio de unos sobre otros– sino que se dispusieron las condiciones que, a la larga, hicieron posible la cristalización tanto de las formas totalitarias de «gobierno de los hombres» como de las modernas «democracias de masas», en las que sólo es posible la conducta «normalizada» y su lógica del «consumo», y nunca la *acción* como *espontaneidad* con su específica forma de *juicio*. En este sentido, el específico problema al que nos ha llevado el fin de la tradición inaugurada por Platón y la irrupción de la vida en la política bajo la forma de lo social con Marx, no es tanto la improbable reaparición de totalitarismos de cualquier signo sino, antes bien, la incapacidad a la que ha sido empujado el hombre en la moderna democracia de masas –donde la lógica del «consumo» disuelve todo criterio– de hacer operativa su facultad de juzgar la realidad de manera directa e independiente, al margen de toda norma preexistente, así como la de actuar espontáneamente. Nuestro problema consiste, en otras palabras, en que estructuralmente, es decir, en tanto hombres, nos vemos impulsados a la «acción», aun cuando, sin embargo, ni disponemos ya de aquellos soportes en los que habitualmente apoyábamos nuestro juicio para discernir lo bueno de lo malo (en el sentido que la tradición moral se ha vuelto inoperante), ni estamos habituados a pensar por nosotros mismos en nuestras acciones. Flotamos peligrosamente en medio de aquella forma de *desarraigo* en la que podemos ser arrastrados hacia el mal extremo, que es banal justamente porque no tiene aquellas raíces que sólo el pensar y el recordar pueden procurar a los hombres. Que es, en cambio, precisamente lo que Arendt encuentra, no sólo en Kant y su redescubierta facultad de juzgar, sino sobre todo en la figura paradigmática de Sócrates y su concepto de 'identidad personal'.

En efecto, para Arendt es Sócrates quien descubre un concepto de «persona» cuya identidad, a diferencia de la del sujeto moderno, afirma Arendt, «no estaba constituida por la unidad sino por un constante vaivén de la dualidad en la unidad; este movimiento hallaba su forma superior y su realidad más pura en el diálogo del pensamiento que Sócrates no identificó con operaciones lógicas tales como la inducción, la deducción o la conclusión, para las cuales no se requiere más que un 'operador', sino con esa forma de discurso que se mantiene entre yo y yo mismo». De modo que sería la posibilidad de pensar –como aquello que nos permite movernos en profundidad, echar raíces

y estabilizarnos al portar siempre con nosotros ese testigo del que no podemos escapar, que somos nosotros mismos, lo que hace del «agente socrático» alguien capaz de resistir a la banalidad del mal.

En una época como la nuestra, en efecto, la respuesta a la pregunta por «lo debido» no depende ni de las costumbres (que han llegado a ser simples convenciones) ni de algún mandato divino o humano (en tanto los «imperativos morales» se han transformado en algo abstracto y falso), sino de aquello que –como ya nos enseñó Sócrates– cada cual decide en relación a sí mismo, precisamente en virtud del proceso del pensar en el que hablamos con nosotros mismos acerca de todo aquello que nos afecta, juzgándolo. Lo que Arendt recupera de Platón, en este sentido, es el ejercicio socrático del juicio, constitutivo de la racionalidad política, que hace posible *actuar* en medio de la época de la técnica.

Foucault. En Foucault, por último, asistimos a otra interesante actualización del pensamiento de Platón o, como ya hemos dicho, de lo *socrático* presente en Platón, en un contexto problemático bastante similar al descrito por Arendt. En Foucault, en efecto, el problema del que se arranca es el de la modernidad biopolítica, es decir, el de aquella época –desde el siglo XVII en adelante– en que la vida ha ingresado definitivamente en los cálculos del poder político bajo la forma de su racionalización y disciplinamiento. Biopolítica, de hecho, es una expresión recuperada por Foucault para describir aquella ‘política *sobre la vida*’, típicamente moderna, a través de la cual se ha intentado “racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población”. Ahora bien, lo que le interesa a Foucault no es sólo describir en sus rasgos estructurales las diversas formas que adquiere en la modernidad ese ‘gobierno de los hombres’, que son múltiples, así como descifrar sus orígenes más remotos en el pastoreo cristiano, sino, sobre todo, intenta diseñar estrategias que hagan posible su desconstrucción. Lo suyo es una ontología de la actualidad orientada a la configuración de una ética de la libertad.

Es por eso que incluso allí donde se ocupa de la cultura del cuidado de sí greco-romana, sigue pensando en el problema biopolítico aunque ahora bajo la forma invertida, diríamos, del “gobierno de sí mismo por sí mismo en su articulación con las relaciones con los otros”. La

cuestión de cómo gobernar a los otros despierta, en efecto, casi de un modo necesario la cuestión correlativa de cómo no ser gobernado o, al menos, la de no serlo de esa manera y, con ella, la de un posible gobierno de sí por sí.²⁵ Foucault no es un nostálgico de los griegos ni los propone como modelos, sino que se sirve de ellos estratégicamente para poner en evidencia los límites de la estructura biopolítica de la modernidad. De hecho, en los cuatro ejes principales en torno a los cuales gira su interpretación de la cultura greco-romana (cuidado de sí, estética de la existencia, vida otra y espiritualidad) es posible reconocer la contrafigura de otros tantos aspectos fundamentales de la modernidad biopolítica (hermenéutica de sí, normalización, desmundanización y racionalidad técnica).

Para Foucault, entonces, la biopolítica es un fenómeno propiamente moderno, que hunde sus raíces más remotas en el pastorado cristiano (siglo III de nuestra era). En consecuencia, la cultura greco-romana del cuidado de sí no conoció ni el 'gobierno de los hombres' ni la 'obediencia' en el sentido de la *gubernamentalidad*. ¿Cómo fue posible, entonces, el paso o el tránsito desde la cultura del cuidado de sí (greco-romana) a la cultura de la hermenéutica de sí (cristianismo-modernidad)? Pues básicamente porque, pese a las distancias y diferencias, la hermenéutica de sí que inaugura el cristianismo y que cristaliza en la idea moderna de sujeto, ya estaba presente, de algún modo, en la cultura pagana del cuidado de sí bajo la forma precisa de una *metafísica del alma*. Lo que Foucault descubre en la cultura greco-romana precristiana, en este sentido, no es una realidad homogénea sino la ambigüedad típica de todo lo histórico. En primer lugar, porque Foucault no sólo distingue diversas etapas al interior de esta única cultura de sí sino, sobre todo, porque privilegia a unas por sobre otras. La época helenística, en efecto, habría logrado ampliar y profundizar las más importantes posibilidades de *subjetivación de la verdad* contenidas en el momento socrático anterior (pues se extiende temporalmente, aparece como un fin en sí misma y, por último, se diversifican sus técnicas). Pero sobre todo, en segundo lugar, porque aún en la etapa socrática-platónica del cuidado de sí tenemos diferencias muy importantes. Por ejemplo, la que hay entre Platón y

²⁵ Foucault, M. *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2007, pág. 93.

Aristóteles; este último, en efecto, aparece ante Foucault como una excepción dentro de la cultura del cuidado de sí porque –en una suerte de anticipo del tomismo y del cartesianismo clásico– habría inaugurado aquella forma de pensamiento que Foucault llama filosofía, en la que se determinan las condiciones de acceso del sujeto a la verdad, pero sin comprometer su estructura interna²⁶; aquél, en cambio, es decir Platón, sería ejemplo de lo que Foucault llama *espiritualidad*, es decir, aquella otra forma del pensamiento en la que sí se promueve esa transformación del sujeto como condición de acceso a la verdad. Pero tampoco aquí las cosas son tan simples, pues aun al interior del *corpus* platónico Foucault distingue, a su vez, dos formas fundamentales, representadas respectivamente por el *Alcibíades* y el *Laques*. El *Laques*, en efecto, aparece como paradigma del pacto parresiástico y del cuidado de sí como “arte de vivir”, muy lejos, en cambio, del *Alcibíades* y su preocupación por el alma, al que se contrapone tipológicamente: pues el *Alcibíades*, con su preocupación por el alma y la contemplación del alma por sí misma habría fundado “el principio del otro mundo” y, con él, “el origen de la metafísica occidental”; el *Laques* en cambio, aunque también siempre sobre la base del cuidado de sí, “conduce a la cuestión, no de saber qué es en su realidad y su verdad ese ser del que debo ocuparme, sino de saber qué debe ser ese cuidado y qué debe ser una vida que pretenda cuidar de sí misma”. Lo que con el *Laques* se introduce en la filosofía occidental, y que el cinismo expondrá en su máxima radicalidad, no es por lo tanto “el platonismo y la metafísica del otro mundo”, sino “el cinismo y el tema de la vida otra”. El tránsito desde el *Laques* (estética de la existencia) al *Alcibíades* (metafísica del alma) es el tránsito que va desde la *vida otra* a la *otra vida*.

La deconstrucción de la modernidad biopolítica bajo la forma del retorno a los griegos, así, no es en Foucault un giro indiscriminado hacia lo griego, ni siquiera hacia lo platónico (pues precisamente allí –en la metafísica del alma– estaría la matriz última de uno de los supuestos fundamentales sobre los que se apoya la *gubernamentalidad*, es decir, la idea de sujeto), sino más exactamente hacia la figura de

²⁶ Castro, E. *El vocabulario de Michel Foucault*, U. Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, pág. 72.

ese Sócrates que, al cuidar de sí, asigna a los hombres la tarea de ser de otro modo. Lo que Foucault recupera de Platón, en este sentido, es el ejercicio socrático del *cuidado de sí* como ejercicio de *transformación y liberación* en la época biopolítica.

Consideraciones finales. Gadamer, Arendt y Foucault prolongan la rica herencia heideggeriana y su interpretación de Platón como lugar (ambiguo) del cambio en la esencia de la verdad. Para los tres, en efecto, Platón no es sólo el lugar en el que se inaugura *la estructura metafísica de la filosofía* (dando origen a la ciencia y a la técnica) sino, al mismo tiempo, el punto de arranque de nuevas posibilidades para el pensamiento y la acción, en medio del predominio de lo que Heidegger llama *el pensar calculante*. Lo más interesante de todo, sin embargo, radicaría en mi opinión en el hecho de que en todos ellos ese regreso a Platón se verifica, en la práctica, no como una recuperación o actualización de la metafísica de las ideas, la dialéctica o de algún otro contenido noemático típicamente platónico, sino como un retorno a Sócrates (o a lo más estrictamente *socrático* presente en Platón) y las posibilidades que su praxis *dialógica* abriría para la comprensión (en Gadamer), la acción (en Arendt) y la libertad (en Foucault). De manera que aquella ambigüedad en la interpretación platónica de la verdad aludida por Heidegger (que, como hemos visto, constituía el inicio de la metafísica al mismo tiempo que contenía, secretamente, lo por-pensar) pareciera tomar cuerpo, ahora, para ellos, en la enigmática figura del filósofo *ágrafo* presente en medio de los *escritos* de Platón. En efecto, la *praxis* dialógica de Sócrates (su preguntar, su enjuiciar, su liberar) descansa en su *agrafía* (en el reconocimiento de un radical no-saber).

Con lo cual todos ellos no harían sino prolongar el juicio que el propio Heidegger tenía ya sobre Sócrates. Para éste, en efecto, no es sólo que en Platón exista una esencial ambigüedad en la comprensión de la esencia de la verdad (de modo que, como hemos dicho, más que superarlo abría que atravesarlo, adentrarse en él) sino que, además, es él quien asigna a Sócrates –en razón precisamente de su *agrafía*– un lugar absolutamente singular en la historia de la filosofía. Sócrates, dice Heidegger (en *¿Qué significa pensar?*, es decir, con posterioridad a *La doctrina de la verdad según Platón*), es el filósofo más puro de Occidente precisamente porque no escribió nada; no el más grande, cosa

imposible de determinar, sino simplemente el más puro justamente porque se mantuvo expuesto al embate del Ser, que se da sustrayéndose, sin refugiarse en la escritura; con Platón, en cambio, así como con las anticipaciones presocráticas ya aludidas, habría comenzado ese 'refugiarse en la escritura' que coincide con el inicio de la metafísica.

La tarea que se propone Heidegger de superar la metafísica, atravesándola, ha puesto en evidencia la actualidad de Platón y su interpretación de la esencia de la verdad. Ello ha obligado a sus herederos a releer a Platón, para rescatar en él la *praxis* dialógica de Sócrates y la *agrafía* en la que descansa, a la que ya el propio Heidegger había descrito como la forma más *pura* del pensar occidental. En qué sentido se vinculan metafísica y escritura no es una cuestión que Heidegger aclare completamente, como tampoco en qué sentido Sócrates es el pensador más puro de Occidente. Son problemas importantes que quedan abiertos y sobre los cuales habría que volver. Pienso, sin embargo, que el problema fundamental al que nos enfrenta **Heidegger como lector de Platón** es doble: por un lado, el de abordar aquella esencial ambigüedad en la comprensión platónica de la esencia de la verdad desde el punto de vista de la superposición de escritura y *agrafía* en los diálogos de Platón; y por otro, el de analizar la *praxis* dialógica de Sócrates a la luz del problema de su *agrafía*, precisamente porque sería ella, *potencia irreductible del pensamiento* (Agamben), la que en última instancia haría posible la comprensión, la acción y la libertad.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona. 2008.

Arendt, Hanna. *La condición humana*, Paidós, Barcelona. 2005.

_____ *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona. 2007.

_____ *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona. 1999.

_____ *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid. 2005.

_____ *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona. 2007.

Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*, U. Nacional de Quilmes, B. Aires. 2004.

Esposito Roberto. *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi. 2004.

- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, FCE. Madrid. 2008.
- _____ *Nacimiento de la biopolítica*, FCE. Madrid. 2009.
- _____ *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid. 2007.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*, Sígueme Salamanca. 1993.
- _____ *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona. 2002.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona. 2006.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y Ser*, Trotta, Madrid. 1999.
- _____ *Ensayos y conferencias*, del Serbal, Madrid. 1994.
- _____ *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid. 2005.
- _____ *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid. 2000.
- _____ *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona. 2000.
- _____ *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid. 2005.
- Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona. 2001.
- Sloterdijk, Peter. *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid. 2003.