

la nada (43). Esta es en definitiva una virtualidad del lenguaje de las apariencias, en su pretensión de explicar, pero también de disolver la presunta y limitada consistencia de las cosas.

«La contingencia de todo lo que existe —escribió desde una perspectiva muy distinta Merleau-Ponty— es la condición de una visión metafísica del mundo», puesto que todos los fenómenos se expresan mutuamente y admiten desde aquella un mismo tema fundamental. Mariano Alvarez logra hacer ver las posibilidades de tratar este tema con una profundidad que pone de manifiesto el «poder» del pensamiento en ejercicio, o de la «metafísica en acto», como también ha señalado el filósofo francés.

Entiendo que este amplio recorrido a través de la obra que nos ha ocupado, se justifica plenamente por la densidad de las aportaciones, así como por la diversidad e interés de los temas tratados. Para los que no conocen suficientemente las actividades y problemas de la filosofía española contemporánea, son estas *Contribuciones* un elenco harto indicativo de la calidad de sus autores y del nivel que ha alcanzado el pensamiento filosófico en nuestro país. Se trata de un libro imprescindible para entender cómo se presenta el problema de la filosofía a la luz de la tradición y de la discusión actual en España.

María del Carmen PAREDES MARTÍN

STEMMER, P.: *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Walter de Gruyter, Berlín, 1992, 307 páginas.

La bibliografía sobre Platón ha alcanzado desde hace ya tiempo un considerable nivel de especialización y es ya tan extensa que sólo a duras penas, y tras algunos años de trabajo, puede estar uno en condiciones de hacerse con una adecuada visión global de toda ella. Durante tan larga tradición exegética, por otra parte, se ha ido consolidando toda una serie de interpretaciones comunes a propósito de determinados aspectos de contenido de la obra de Platón y acerca de determinados modos de procedimiento para la interpretación de los textos. Publicar, en estas circunstancias, más allá de la mera divulgación, una nueva lectura de conjunto de los diálogos platónicos no deja de tener algo de osadía. Más aún si de lo que se trata explícitamente es de cuestionar lugares comunes y de ofrecer nuevas claves para la comprensión del clásico de la filosofía por antonomasia. El nivel de las expectativas es elevado, y la recepción no puede dejar de ser cautelosa.

El libro que nos ocupa es una reelaboración para la imprenta del escrito de habilitación de un joven profesor de la Universidad Libre de Berlín, muy vinculado a Tugendhat, llamado Peter Stemmer. La obra presenta una estructura diáfana y una organización interna muy clara. Se trata tan sólo de la postulación, al comienzo, de una serie concreta de decisiones metodológicas; el conjunto del libro no será sino el resultado de la aplicación sucesiva y consecuyente de las mismas. Pero lo que sorprende desde el principio es de qué modo la aplicación de esas decisiones metodológicas —tan razona-

bles que cualquiera podría suscribirlas sin reparo— conduce a una radical puesta en cuestión de una gran cantidad de lugares comunes en la bibliografía sobre Platón que parecían ya, de tan sólidos, pertenecer al acervo de la opinión verdadera.

El objeto del libro es la dialéctica platónica, y su ámbito los diálogos tempranos y los medios. Pero no se pretende tan sólo referir la filosofía platónica y el método dialéctico que la caracteriza; se pretende, además, «comprenderla». Si el ejercicio de la dialéctica es la facultad propia de los filósofos, y si ella, en general, consiste en la investigación metódica de preguntas con la forma «qué es X», donde X, mayormente en los diálogos tempranos, está por palabras valorativas (virtud, prudencia, piedad...), para acceder a esa «comprensión» hay que iniciar dos series convergentes de investigación. En primer lugar, la que indaga por qué son para Platón tan importantes las preguntas de la forma indicada y, en segundo lugar, la que indaga por el método que concibe Platón para responder a tales preguntas. Además, elevando el nivel de las exigencias, está la explícita pretensión de descubrir, mediante la secuencia de esas dos series de investigación, cuál es el principio y el plan de la filosofía platónica, esto es, aquello que nos puede permitir apreciar un punto de partida concreto para los diálogos platónicos y sus correspondientes desarrollos y aquello que nos permitiría leer la sucesión como un desenvolvimiento coherente y unitario de diversas elaboraciones para un único problema. Lo dicho, que puede parecer poco más que una inocente declaración de intenciones, trae consigo, sin embargo, una buscada y explícitamente formulada contradistinción con respecto a explicaciones insuficientes. Se busca, en primer lugar, comprender a Platón, y esto significa, según el uso que del verbo se hace, una aprehensión concreta y determinada del porqué y del cómo de la filosofía platónica, frente a todas esas lecturas que la refieren en términos abstractos como resultado de opciones puramente cognoscitivas o confusamente ontológicas al margen de su significado ético-político o en una vinculación vaga y no realmente determinada con el mismo. Aquí se sitúa la primera serie de investigaciones indicada, y a su respuesta sirven los capítulos I (Krise und Dissens) y II (Die «Was ist X»-Frage als Antwort). La contradistinción con respecto a explicaciones insuficientes se manifiesta con más nitidez aún en relación a la segunda serie de investigación, mediante la exigencia de lograr una «representación concreta» del modo como Platón elabora metódicamente la respuesta a las preguntas de la forma «qué es X», es decir, de la dialéctica. Una representación tal del método la obtiene sólo quien lo puede utilizar y servirse de él. Todo el resto de las interpretaciones serían meramente abstractas y sugerirían tan sólo plausibilidad. El análisis ha de centrarse entonces, primariamente, en el proceder efectivo de Platón cuando pone el método en ejercicio, para sacarlo a la luz mediante métodos de análisis lingüístico, evitando dejarse llevar por interpretaciones aisladas de lugares clásicos tradicionalmente privilegiados como la metáfora de la línea o el proceso anamnético. El capítulo III (Die Beantwortung der «Was ist X»-Frage: der Elenchos) pretende ganar esa representación del método. El capítulo IV y último (Entfaltungen des elenktischen Verfahrens) intenta una interpretación de varios lugares clásicos de la obra platónica (la Idea del Bien y la Dialéctica en la *República*, la Anámnesis en el *Menón*, el proceder hipotético en el *Menón* y el *Fedón*) buscando mostrar la unidad y la coherencia en la sucesión de los diálogos mediante su remisión a la situación

problemática que se habrá descrito en el capítulo I y en relación con la unidad de la dialéctica en la forma del *élenchos*. La consecución de los objetivos que se ha marcado el ensayo mostrará aún con más nitidez esa contradistinción con respecto a otras lecturas de Platón, convirtiéndose ahora incluso en una especie de rasante epistemológico para las exégesis: «su realización trae consigo, así lo espero, que se diga también algo nuevo sobre los viejos temas de la interpretación de Platón y que una serie de extendidas y reputadas representaciones sobre la filosofía de Platón se tornen tan cuestionables como parecen serlo» (p. 3).

Por lo que se refiere a esta «nueva presentación» a que el autor aspira, creo que pueden sostenerse algunas tesis generales.

En primer lugar, esta nueva lectura ofrece una contextualización política de la filosofía platónica, que ve en el disenso y en la falta de unidad en el uso del vocabulario moral no sólo el origen y el punto de partida del problema de Platón, sino también aquello en virtud de lo cual puede ser interpretada unitariamente toda la serie de diálogos.

En segundo lugar tenemos la tesis de la dialéctica, interpretada unitariamente según la forma del *élenchos*, es el único método de que se dispone para acceder al conocimiento de las Ideas. Sólo hay una forma de dialéctica, en función de la cual puede leerse la integridad de los diálogos que constituyen el campo de análisis marcado por el libro. Esa unificación del método dialéctico descarta toda posibilidad de un acceso directo al conocimiento de las Ideas, con lo que ese conocimiento se transforma en un «Ideal» al que tiende el proceder efectivo. El fin de la dialéctica es siempre la adecuada disolución de los disensos en el ámbito de la polis.

En tercer lugar, nos encontramos con una radical puesta en cuestión de determinadas lecturas «ontologizantes» de Platón. Aquí es donde con más claridad se pone en ejercicio el rasante epistemológico postulado al comienzo. Se distinguen dos niveles de inteligibilidad en los diálogos. Por una parte, subordinado a la concepción de un saber que supera el disenso y que conduce la vida, está el nivel del proceder efectivo, el método puesto en práctica por Platón para acceder a ese saber, punto tendencial del *élenchos*. Por otra parte, está toda la serie de representaciones míticas —el «trasfondo imaginario»— por cuya verdad no se pregunta y que ilustran o plausibilizan el procedimiento *elénktico* propiamente dicho. A este nivel pertenece todo aquello que según las interpretaciones tradicionales conforma la ontología platónica. El punto central es el modo de acceso al conocimiento de las Ideas y la función que en relación a ese proceder efectivo tiene el fondo imaginario. Aquí se opera una inversión de la importancia hermenéutica concedida tradicionalmente a estas dos esferas. No se trata de una formalización o una desontologización, mucho menos en esto la pretensión de hacer de Platón un filósofo del lenguaje. Se trata de una interpretación de Platón que mediante los métodos de la filosofía analítica del lenguaje conduce a un cambio de signo en varios aspectos. Las descripciones y desarrollos ontológicos explícitos son subordinados a la forma de la dialéctica como clarificación de su sentido. Dada y efectuada esa separación entre dos ámbitos o esferas en la obra de Platón, la tradicionalmente privilegiada es releída en relación a la primera como fondo imaginario que sirve como posibilidad y adorno. Eso es precisamente lo que permite reconocer como esencial en la filosofía platónica un aspecto escéptico.

Efectivamente, en cuarto lugar, esta relectura reconoce un aspecto escéptico en la filosofía platónica. Tal escepticismo se deriva directamente y de la forma más natural de la lectura unificada, y referida a una situación original de disenso, de la forma de la dialéctica como un método que nunca puede alcanzar aquello que pretende. El *élenchos* no conduce a la verificación, sino a la fortificación. Lo que pueden hacer los hombres es aminorar el peligro de error para vivir una vida probada, que es el tipo de vida que más cerca sitúa a los hombres del ideal de la vida sabia.

Esta lectura, como hemos visto, es novedosa y permite comprender de otra manera algunos aspectos centrales de la filosofía de Platón. Pero, en relación al tamaño de con quién se mide, no deja de presentar importantes problemas. Por mi parte tan sólo quisiera mencionar tres. El primero de ellos: cabe preguntarse en qué medida es definitiva esa «desontologización» o «desdogmatización» de Platón, que subordina la interpretación de los pasajes en los que tradicionalmente se ha reconocido una ontología específicamente platónica —hasta el punto de hacer de ello la esencia de su filosofía— al proceder efectivo de la dialéctica. La discusión de este punto nos permitirá reconocer la posibilidad de una doble determinación de la ontología platónica, una de ellas derivada y accesoria, que sería aquella de la que se ha ocupado Stemmer; otra esencial que, sin embargo, ha permanecido oculta a sus ojos. El segundo problema al que quisiera referirme viene dado por la identificación que Stemmer ha hecho del Bien con la felicidad. Sus análisis son sin duda convincentes, pero, ¿cuadra realmente esa identificación o no más bien ilustra tan sólo un aspecto parcial de la Idea del Bien? Por último, cabe preguntarse en qué medida puede ofrecer esta interpretación claves definitivas para el abordaje de los diálogos tardíos, como ella misma pretende explícitamente (v. gr. p. 52).

Stemmer ha mostrado, y el curso de su argumentación ha sido coherente con ello, que lo que tradicionalmente ha sido presentado como lo más propio de la filosofía de Platón, lo que Stemmer mismo ha denominado «el fondo imaginario», no tiene una función esencial y ni mucho menos un peso argumentativo decisivo dentro de lo que más propiamente cabe llamar filosofía platónica. Con ello, aunque Stemmer no lo haya reconocido, se abre el camino para una determinación más fundamental y no menos positiva y rigurosa de un nuevo nivel de la ontología platónica. El nivel tradicional posiblemente, de hecho, no sea, como pretende Stemmer, sino una plausibilización; el otro nivel posible, del que en seguida vamos a ocuparnos, será el esencial. Hay, pues, una doble determinación de la ontología platónica. Stemmer ha mostrado que una de ellas es accidental para el platonismo; con ello su análisis —esta es una de sus más valiosas virtualidades— limpia de rastros el camino para, primero, lograr esa segunda determinación de que hablamos y, segundo, para mostrar cómo es esta segunda determinación la que es específica del platonismo y la que ha tenido efectos en la historia.

Para acceder a este problema, preguntémonos, primero, si los sofistas son, efectivamente, tan sólo el testimonio de una crisis que sería soluble, de la manera más sencilla y evidente, mediante una tematización del significado de determinadas palabras problemáticas; en segundo lugar, preguntémonos no tanto de dónde procede la necesidad de superar un disenso, sino en función de qué presupuestos esa superación es posible, qué exigencias esto comporta, qué concepto se tiene de lo que es un disenso. Pudiera ser que

es pretensión de que los disensos (o conflictos) son solubles no fuera de suyo y que trajera ya consigo demasiadas presuposiciones —ontológicas— acerca de la naturaleza de un disenso. Se podría suponer que en la sofística el disenso tuviera un carácter constitutivo. Presuponer que los disensos son sin más solubles implica la postulación de una «tercera instancia» que, en una relación vertical, permite decidir, una vez que se ha accedido a ella, más allá del plano del enfrentamiento. Ahora bien, ¿en qué consiste esa «tercera instancia»? ¿Cómo es posible pretender para ella un ámbito distinto al margen y más allá de los conflictos observados? ¿En qué consiste, de qué está hecho saber cuya tranquilidad posesión aseguraría la resolución de toda diferencia?

Stemmer ha hablado, sin hacerse problema de ello, de una «asunción semántica fundamental» de Platón, según la cual preguntar por el significado de un predicado equivale inmediatamente a la pregunta por un objeto ya determinado antes de su aprehensión por el lenguaje. Stemmer también ha hablado de la determinación eidética como un reconocimiento de fronteras y límites preexistentes, de tal modo que la determinación eidética no sería sino un reconocimiento de algo ya dado, ya presente. Esto mismo podría haberse formulado así: la realidad está definida al margen del lenguaje que la dice, hay una medida extralingüística para los lenguajes. Y eso es una presuposición fundamental, casi una creencia, algo meramente postulado que, sin embargo, opera como condición de posibilidad de la filosofía platónica. Aquí es donde aparece el otro, y fundamental, sentido de ontología: cómo está hecha la realidad para poder hablar de ese modo acerca de la verdad, para poder aspirar a la verdad. Ello es lo que distingue a Platón de los sofistas y lo que conlleva una determinada forma del *logos* (significación, memoria), característica del platonismo. Según esto, no sería tanto a la plausibilización del *élenchos* a lo que servirían los desarrollos ontológicos secundarios o explícitos de Platón, cuanto a una ilustración de esa forma del *logos* presupuesta que, a su vez, es condición de posibilidad del *élenchos*.

Así pues, ¿de qué hablamos cuando hablamos de ontología? Depende de lo que por tal entendamos, pero podría afirmarse con rigor y sin temor a decir inconsistencias, que acaso sea precisamente una determinada asunción ontológica lo que se halla en el origen de (a) la creencia en la superación, sea o no tendencial, de los conflictos y disensos, y de (b) la postulación metódica del *élenchos* como tendencia a esa reconciliación prometida. Según esto, las distintas elaboraciones ontológicas de Platón no serían tan sólo intentos por buscar una determinada plausibilidad a la intención disolutiva de los conflictos, sino distintas autorrepresentaciones que fragmentariamente trazan aquello que primero y propiamente es en Platón ontología: no una elaboración sistemática de un discurso sobre el ser, sino aquel modo de interrogar que como condición de posibilidad presupone una creencia: el pensamiento de la concordia posible en la forma de la reconciliación en virtud de una instancia que por definición se halla más allá de los conflictos.

Un punto central para esta crítica medio esbozada en el párrafo anterior es el puesto que se le otorga al disenso y a la sofística. Si se piensa la sofística como un movimiento coherente con sus suposiciones ontológicas, cuya comprensibilidad histórica no reside en una carencia o en un subdesarrollo, sino en una opción determinada (la pluralidad irreductible y la insuperabilidad de los conflictos) vinculada a una forma concreta del

logos que piensa a éste primariamente como materialidad asociada al ejercicio del poder, no como memoria, asociada a la verdad, la filosofía platónica se presenta, *prima facie*, como ontología. Y ello en el sentido de que lo primero es, se mire como se mire, la forma presupuesta en función de la cual son solubles los conflictos, por más que tal forma sea inalcanzable para los hombres, o sólo lo sea después de la muerte. Puede ser que esa forma presupuesta sólo haya sido desarrollada en diversos momentos, de forma fragmentaria y nunca sistemáticamente. Pero ello no hace al caso, pues lo que aquí llamamos ahora ontología (o, más genéricamente, forma del logos o forma de verdad) no se identifica con soluciones o exposiciones concretas, con respuestas a problemas ya dados, sino con un modo de interrogar. Lo que aparece entonces subordinado es precisamente la forma del *élenchos* en Platón. El reconocimiento de esta otra determinación de la ontología platónica permite invertir el diagnóstico de Stemmer. Para verlo más claro: ¿en qué se diferencia, siendo así que mediante él no podemos alcanzar el saber propiamente dicho, el *élenchos* de la erística? —Nada más y nada menos que en algo que por su naturaleza no es ni puede ser sino extralógico: en la postulación por parte de Platón de un tercer elemento en el *ágon* que, al margen de los contendientes y las partes en conflicto, figura como aquello a lo que se tiende, a la Verdad, o mejor, a esa medida extradiscursiva de la verdad de los lenguajes. En su virtud el enfrentamiento se torna en cooperación por mor de la reconciliación prometida. Pero, y esto es lo fundamental, esa verdad o esa medida es por esencia definida extradiscursivamente. Del reconocimiento, pues, de la doble determinación de la ontología platónica de que hablamos se sigue una distinta concepción de las diferencias y las relaciones mutuas (históricas y sistemáticas) entre esas dos formas de argumentar. Dice Stemmer que la erística viola las reglas del juego y se vale de trucos, porque allí sólo se trata de ganar. ¿Qué reglas viola la erística? Ella desconoce cuál es el fin del juego *elénctico*, no juega para solucionar un disenso, sino para *insistir* en el disenso. Pero de ahí no se concluye que, como dice Platón, ella sea una cosa de niños, o que no posea sus propias reglas. Se trata de un *ágon*, una cosa muy seria y muy antigua, que adquiere todo su sentido si somos capaces de pensar una forma del logos que nada tiene que ver con la verdad ni la significación. El logos es una cosa entre las cosas y no tiene más el carácter de instrumento entre intereses irreductiblemente diferentes. El logos tiene una materialidad. La regla que no respeta la erística es la del atenuamiento a la verdad. Sin la postulada creencia en la posibilidad de la superación y solución de los conflictos el *élenchos* se convierte en agonismo, y hay que pensar, como hipótesis que seguramente sería confirmada, que el *élenchos* no es sino una modificación del logos agónico, correlativa a la postulación de la creencia en la solución de los conflictos en el nivel del saber y a la suposición semántica fundamental de Platón.

La otra determinación de la ontología platónica permite también comprender que lo esencial del platonismo no consiste tanto en una serie de respuestas para solucionar problemas ya dados (aquí se situaría la determinación de la ontología platónica en sentido tradicional), cuanto en la invención de los problemas mismos, esto es, en la invención de un determinado modo de interrogar. Esta inversión de la importancia de los dos niveles de inteligibilidad que el estudio de Stemmer permite distinguir en los diálogos sólo puede ser tal si previamente asumimos como algo ya dado de suyo el modo de interrogar de

Platón, si la forma de verdad presupuesta es una cuestión de origen, es decir, algo autoevidente y no problematizable. Si reconocemos esa otra determinación de la ontología platónica que propongo —más esencial, más específica, más propia—, todo ese fondo imaginario de los diálogos platónicos adquiere de nuevo importancia, pero no ya en relación a desarrollos ontológicos positivos, no como plausibilización del propio proceder de la ciencia, sino como plausibilización de esta arbitraria decisión: la aspiración a una verdad que, aunque inaccesible e indemostrable, es el fin de la tendencia.

El problema de platonismo puede ser formulado en este contexto como sigue: ¿a dónde se desplaza el punto de arraigo de las leyes y del vocabulario moral? —En oposición a Calicles, para quien las leyes han sido *hechas por* alguien *para* alcanzar determinados fines en una situación estratégica dada, Platón desplaza la cuestión y la proyecta a un «trasmundo», y aquí se dice «trasmundo» en este sentido concreto: las leyes no han sido hechas por los hombres, sino por los dioses, lo cual significa que están ya de algún modo dadas al margen y por encima de toda situación estratégica en el conflicto entre diferentes fuerzas. El modo como están dadas no importa, lo importante es el hecho de que, *katá phusei*, ya están ahí. Sólo con esa presuposición fundamental puede emprender Platón la tarea de formular un método (el *élenchos*) para alcanzar ese lugar que, fuera de toda duda, de toda sombra de opinión, representa el lugar de la luz, de la presencia, del saber. Es a esa presuposición fundamental a la que propongo denominar ontología platónica *proprie dictu*. Su expresión explícita está en lo que Stemmer ha llamado «suposición semántica fundamental de Platón». Así la pregunta por la legalidad se desplaza del ámbito de la pluralidad. La postura de Trasímaco y de Calicles toma su punto de apoyo en la irreductible y originaria pluralidad de los intereses. De ese modo, interrogar por la justicia en términos de su verdad no tiene sentido, pues la justicia no tiene otra consistencia que la de ser instrumento de dominación y poder en un plano de irreductibles diferencias. Ahora bien, la pregunta platónica por la justicia, o por cualquiera otra palabra valorativa, presupone necesariamente que se puede decidir lo que es la justicia al margen y por encima de la pluralidad de los intereses que de ella se sirven. Es el modo de preguntar mismo el que genera, por su misma lógica, ese ámbito de reconciliación. Lo que se está operando es una absolutización, una momificación de los conceptos. Lo que sea la justicia se separa y escinde del ámbito de la pluralidad de los intereses en el momento en que se pregunta por ella en términos de *esencia*, en el momento, precisamente, en el que se plantea una pregunta de la forma «qué es X».

Siendo así que, según magistralmente expone Stemmer, al saber no se puede acceder sin más, el problema es: ¿cómo llega Platón a postular tal cosa?, ¿qué se halla en el origen de tal pretensión? Lo verdaderamente esencial aquí no es si el saber es accesible a los hombres o no, sino la postulación misma del saber como tal y de que lo mejor que los hombres pueden hacer es aspirar al mismo. Esto es precisamente lo que separa a Platón de la sofística, y es esa separación la que tiene como consecuencias la conversión de la agonística erística en *élenchos*; la transformación, con ello, de la naturaleza del logos de *materia a memoria*, de *ejercicio de poder a ejercicio de memoria*; la fundamentación del orden: el orden no será más un acontecimiento, un logro, un equilibrio inestable entre

fuerzas en conflicto, sino una reproducción, una copia alumbrada gracias al saber alcanzable para los filósofos.

Puede sorprender, según esto que estamos diciendo, aquella caracterización escéptica que Stemmer hace de Platón. Preguntémonos en relación a qué sentido de ontología se dice el escepticismo de Platón y en qué relación está ese escepticismo con esa doble determinación de la ontología platónica. Platón sólo puede presentar un aspecto escéptico en la medida en que su filosofía se inscribe de lleno en una forma de verdad/logos (la segunda y fundamental determinación de su ontología) que postula la verdad extradiscursiva como meta anhelada del ejercicio filosófico. En efecto, «escepticismo» es un término que sólo tiene sentido en el interior de esa forma del logos. Sólo por relación a una verdad extradiscursivamente definida puede hablarse y discutirse acerca de la posibilidad de alcanzarla o no. El reconocer a la filosofía platónica como escéptica puede ser, sin duda, polémico en relación con las lecturas tradicionales, pero ello no hace sino confirmar el punto de apoyo de esta crítica, desde el momento en que hablar de escepticismo o no escepticismo presupone ya, necesariamente, la ontología que a Platón se le disputa. Los sofistas, por el contrario, no pueden, sencillamente, ser escépticos, o sólo pueden serlo, más propiamente dicho, en relación a algo que espúreamente se les presupone, en relación a una forma del logos que les es ajena.

Es sin duda clarificadora la lectura que ofrece Stemmer, pero no lo suficientemente radical. El problema comienza exactamente donde él ha dejado la pluma. No se trata de discutir lo que ha dicho, sino de integrarlo en un cuadro mayor que, antes bien, lo confirma, pero que a la vez transforma su sentido. La inversión que propone en su lectura conduce a una recusación de muchas débiles, sólo plausibles lecturas de Platón. Falta un paso: mostrar cómo se puede hablar, por mor del contraste que nos proporciona la sofística, de ontología platónica en otro sentido, y cómo se puede hablar de ella no de un modo confuso, mediante un discurso literario que se expresa por indicios y que sólo sugiere plausibilidad, sino con el mismo rigor metodológico del cual el estudio de Stemmer hace gala. Cuando hablamos de ontología platónica hablamos del estatuto del logos que, como condición de posibilidad, subyace a todas las elaboraciones metodológicas. Este otro sentido de ontología es más abarcador y más profundo. Ontología es aquí una presuposición posibilitadora fundamental que, en cuanto tal, no puede ser tematizada, fundamentada, problematizada dentro del ámbito de discurso que ella misma posibilita. ¿De dónde proviene la pretensión platónica de que los disensos son solubles? ¿Es acaso esto no problematizable? ¿Es acaso esa pretensión platónica una decisión debidamente fundada —o no más bien la condición misma de toda posible fundamentación? ¿No podemos preguntar filosóficamente por ello? —pero una vez que la pregunta ha sido planteada no podemos eludirla. Una consecuencia de la ausencia del planteamiento de esas preguntas es la imposibilidad de caracterizar específicamente el logos platónico. Con la pretensión platónica de la solubilidad de los conflictos va unida toda una serie de elementos que caracterizan el logos platónico en oposición al logos de la sofística. Esto no queda problematizado en el por lo demás magnífico libro de Stemmer. Pero esto no significa que no sea problematizable, antes al contrario: prueba cuán gran éxito tuvo esa imposición platónica que hace que, pese a todas las crisis del pensamiento metafísico,

todavía hoy, para nosotros, sea la forma platónica del logos la más natural de las formas. Esta ausencia de problematización trae consigo, además, varias consecuencias de importancia para la interpretación de la sofística, como un énfasis en la continuidad, un atemático continuismo histórico, o el recurso de la carencia como única explicación posible de la misma como fenómeno histórico: les faltaba a los sofistas una verdadera comprensión de lo que era la filosofía, y ellos mismos no eran sino un síntoma y una ocasión para el despliegue del pensamiento platónico.

El segundo problema derivado de la interpretación de Stemmer al que quisiera referirme es la identificación de la Idea del Bien con la felicidad. No cabe duda de que dicha identificación es en extremo coherente con las tesis mantenidas en el ensayo. En efecto, ella permite entender el tema de la *República*, ya lo hemos visto, como un intento por parte de Platón para perfeccionar el proceder eléktico asegurando las premisas del mismo. Una vez problematizado el componente normativo de las palabras valorativas por cuya definición se investiga, mostrar que las virtudes por ella designadas son elementos constitutivos de la felicidad equivale a hacer de ellas el fin de todas las acciones. La Idea del Bien, identificada con la felicidad, es así la clave de bóveda que asegura la normatividad de las acciones virtuosas, aquello que hace útil todo lo útil. La función de la Idea del Bien en el desarrollo global de la filosofía platónica sería dar un paso más hacia la adecuada respuesta al problema que Stemmer ha reconocido como el punto de partida de la misma: el problema ético-político y la aspiración a la solución de los disensos. La identificación es consecuente con el empeño en describir unitariamente, según un plan y una coherencia, todos los desarrollos temáticos de los diálogos de Platón. Esta reducción eudaimonista de la Idea del Bien es, sin embargo, difícil de asumir sin más. Y ello es así, entre otras cosas, porque no parece fácil hacerla concordar con todo lo que Platón dice en los libros VI y VII de la *República* a propósito de las alegorías del Sol, de la línea y de la caverna. Al propio Stemmer no se le ha pasado por alto este problema, y así, después de renunciar a un análisis detallado de esos pasajes que desbordaría los límites prescritos para su trabajo, dice (p. 184): «¿Cómo entender, supuesto que esta interpretación es cierta, que el Bien es la causa de la ciencia y de la verdad, que es el fundamento de la cognoscibilidad y el ser de las cosas cognoscibles? (...) No me parece en modo alguno descaminado, partiendo de la suposición de que Platón bajo el nombre del Bien habla de la felicidad, hacer comprensibles los pasajes de las alegorías. Y si esto no se pudiera lograr de un modo satisfactorio, tendríamos que considerar la posibilidad de que el intento de Platón por vincular reflexiones éticas y reflexiones ontológico-universales (...) no permita ninguna interpretación coherente, porque él es incoherente según la cosa misma». Hay que mantener muy severas reservas acerca de la posibilidad de hacer compatible la tesis de Stemmer con aquellos pasajes referidos; más aún: si semejante intento no se ha realizado, ello no puede ser objeto de nuestra consideración. Aunque parezca una detención arbitraria del análisis, no deja de ser cierto que dicho análisis queda fuera del marco que el ensayo se había prefijado. Pero la posibilidad, mencionada en la cita, de calificar de incoherentes esos pasajes porque no se dejan interpretar según la hipótesis puesta en juego es muy difícil de aceptar. A los textos no es prudente forzarlos demasiado, y si resulta que se resisten a ser interpretados

con una hipótesis a la que, además, parecen contradecir claramente, la única salida es o bien desechar la hipótesis, o bien reformularla en la medida en que sea preciso. La naturaleza de este escrito impide consideraciones mayores, por eso me conformaré ahora con indicar meramente en qué sentido podría proceder una reformulación de la hipótesis que pudiera hacerla compatible con esos textos de la *República*.

La cuestión no es decidir si Platón es o no incoherente, sino explicar por qué se produce esa vinculación entre «reflexiones éticas y ontológico-universales». Los análisis de Stemmer han mostrado que, sin lugar a dudas, la felicidad es un elemento importante de la Idea del Bien. Pero no es tan claro que ello permita reducir la Idea del Bien a la felicidad, de modo que ambas cosas acaben siendo idénticas en todos los sentidos. ¿Se deja reducir realmente el Bien de la felicidad? Podemos reconocer que Platón está hablando de ética cuando introduce la Idea del Bien, pero reconocer esto no es excluir que también se está hablando de ontología. Hablar de ética no tiene por qué, para Platón, excluir un discurso ontológico, pues la ética —y su principal concepto, la felicidad— es un aspecto, un momento, del fenómeno supremo del orden. La felicidad es el orden en las cosas humanas, y en cuanto tal es una parte, un aspecto parcial de la Idea del Bien, que es el fundamento de todo orden. Posiblemente Platón haya llegado a la Idea del Bien partiendo de problemas éticos, y el estudio de Stemmer sería así una reconstrucción genética muy interesante. Pero no hay que confundir el orden genético de la emergencia de un problema con el orden abstracto de su formulación. Si, según el orden de la génesis, la Idea del Bien es respuesta a un problema práctico y se presenta como felicidad, no es menos cierto que, en virtud de la segunda y fundamental determinación de la ontología platónica de que ya hemos hablado, la felicidad, en cuanto aspecto parcial, es alojada de inmediato en un contexto ontológico mayor: la consciencia de que tiene que haber un orden, más allá de lo sensible y de la política, que ha de ser apresado por un lenguaje al que trasciende, mediante una disciplina metódica denominada dialéctica que procede según las reglas del *élenchos*.

Podría hablarse, pues, de un significado inmediatamente ampliado de la Idea del Bien, o de una ampliación cósmica, deudora del segundo sentido de ontología especificado *supra*, de la eudaimonía en cuanto orden. La felicidad es una determinación principal y primordial del Bien, pero no la única. Es a través de la ética por donde se llega primera y principalmente al Bien. La explicación dada por Stemmer acerca de por qué Platón utiliza la palabra *to agathón* donde debiera decir *eudaimonía*, basada en determinadas ambigüedades expresivas, sería consecuentemente cierta, pero no suficiente. Los textos no permiten la reducción, más bien prescriben que la Idea del Bien sea el principio de todo orden. En cuanto que la felicidad es el orden de la polis, la Idea del Bien es su principio. La felicidad sería, por tanto, la primera forma que reviste la Idea del Bien, en primer ámbito en el que ella se manifiesta, pero no se reduce a ella. La reformulación de la hipótesis podría ser, entonces, así: Platón parte efectivamente de un problema político y ético (la necesidad de superar los disensos), pero, después, en virtud de sus pretensiones y de la forma del logos u ontología que ellas presuponen, la solución requerida para ese problema implica una determinada serie de soluciones ontológicas acerca del orden en general. Lo que aquí confunde a Stemmer —que en este punto

muestra una actitud extrema, como extrema (acontextualizada) era la actitud tradicional—son unas actuales configuraciones discursivas, es decir, la ingenua y aproblematicada creencia en la naturalidad de las grandes especies de discursos: la ética frente a la física, la física frente a la política, y todo ello frente a la ontología. La serie de contraposiciones entre esos tipos de discurso, y su individualización misma, era en Grecia muy distinta a como es hoy entre nosotros. Puede ser que, según el orden de los discursos que es el nuestro, sea una incoherencia vincular reflexiones éticas y reflexiones ontológicas, mientras que, por el contrario, para Platón sea ello lo más natural y evidente. Un análisis de los campos semánticos —de sus relaciones, diferencias y contraposiciones— de palabras como lo bueno, lo bello, lo provechoso o lo verdadero mostraría esto sin lugar a dudas. Platón presenta, pues, una solución determinada a problemas ético-políticos que de la forma más natural significa de inmediato una respuesta a problemas físicos y ontológicos. Sólo de este modo, poniendo en juego la determinación de ontología que antes hemos especificado, podría armonizarse, suavizándola, la tesis de Stemmer con los pasajes platónicos acerca de la Idea del Bien.

El último punto al que, ya muy brevemente, quisiera referirme tiene que ver con la posibilidad de proyectar los resultados inmediatos del ensayo a la interpretación de los diálogos tardíos. Si las tesis que resultan del estudio de Stemmer fueran aceptadas incondicionalmente, su aplicación a los diálogos tardíos no presentaría mayores problemas ni tendría mayores consecuencias. La intención de Stemmer era mostrar una unidad y una coherencia en la sucesión de los temas y problemas que aparecen en los diálogos platónicos. Esa unidad sería legible, por una parte, mediante la fijación de un sólido punto de partida: la necesidad de superar los disensos; por otra parte, mediante la lectura unificada de todos los desarrollos metodológicos —tendientes a solucionar ese problema de partida— en la forma del *élenchos*. En varios lugares se menciona explícitamente la posibilidad de una extrapolación a los diálogos tardíos de esos resultados. Los últimos diálogos podrían ser enjuiciados indagando en qué medida presentan soluciones al problema ético de la superación de los disensos y de la fundamentación en el saber de una praxis justa. También se menciona explícitamente la posibilidad de explicar algunas de esas elaboraciones de la teoría como desarrollos confusos y aporéticos derivados del modo como Platón plantea originalmente el problema: ambigüedades expresivas que se transforman en ambigüedades acerca del estatuto de las Ideas, de las relaciones de las Ideas entre sí y con los objetos de los cuales son Ideas. La aplicación de los resultados del análisis de Stemmer excluiría, como se ve, la preeminencia de una lectura directamente ontológica.

En relación, sin embargo, con lo que hemos venido diciendo, sería preciso, también aquí, plantear una hipótesis complementaria. En función de la forma del saber griego (según la cual hay una directa continuidad ontológica entre los dominios de la ética, la física y la cosmología), y en función también de las necesidades internas de la forma del logos inaugurada por Platón (deudora de la cual se mostró también la ampliación cósmica de la Idea del Bien), tendríamos que reconocer que en la sucesión de los diálogos se constata algo así como una liberación tendencial del problema ético que, efectivamente, era su punto de partida. La aceptación de esta hipótesis complementaria transforma de

manera clara el campo: liberación necesaria de las condiciones de emergencia en relación directa con las presuposiciones originarias de Platón en torno a la posibilidad de solución de los disensos. Pero si esto es así, la aplicabilidad de los resultados del ensayo de Stemmer a los diálogos tardíos, en el sentido mencionado, es cuestionable. Puede ser muy bien —ello parece ya sencillamente irrefutable, según la interpretación de Stemmer— que las condiciones de emergencia de las preguntas platónicas, de las tesis de su filosofía y de su mismo modo de elaborar metódicamente las preguntas, sean aquéllas del disenso. Pero ello no debe llevarnos a cometer el error de no creer que la teoría pueda, en un determinado momento y en función de presuposiciones que ya se hallan incluso en el origen, liberarse de sus condiciones de emergencia para desarrollar sus propios problemas e implicaciones internas. Sería entonces parcial enjuiciar esas nuevas evoluciones de la teoría exclusivamente desde el punto de vista de sus condiciones de emergencia. En un determinado momento se trata ya sólo de ontología, y de ética también, pero sólo en cuanto que el dominio ético se inscribe de lleno en un orden ontológico presupuesto, no en cuanto investigación especial. En este contexto podría pensarse que la diairética es deudora directa de la segunda determinación de la ontología platónica diseñada, y que no es —al margen ya por completo del elenchós— sino el intento de, mediante pulimientos sucesivos del lenguaje, adecuar éste a la estructura presupuesta de la realidad.

Nos encontraríamos entonces, en relación con este tercer punto para la crítica que habíamos aislado, con una liberación tendencial del problema ético en virtud del segundo sentido de ontología y de la lógica interna de la forma del logos inaugurada. Ello haría imposible retener ese rasante de las interpretaciones de que habla Stemmer a la hora de enjuiciar los diálogos tardíos. Estos están guiados por problemas internos de la teoría de las Ideas y para ellos no puede ser ya criterio exclusivo del problema ético que fue la condición de su aparición: éste es un problema de emergencia, aquél de desarrollo interno. Lo dicho, naturalmente, no quita un valor que no puede ser puesto en duda al análisis genético, pero confirma algo que ya veníamos diciendo: la pretensión de que los disensos son solubles conlleva una abrumadora asunción ontológica, no problematizable dentro del ámbito de discurso que ella misma posibilita, que desborda como tal la restringida esfera de la ética a cuyo propósito fue originalmente planteada.

Pese a los reparos esbozados, dado lo novedoso de sus tesis, la rigurosidad analítica y el ingente acopio documental, el libro que hemos comentado está destinado a marcar un hito en la historiografía platónica, y como tal debería ser tenido en cuenta por todo aquel que busque acerca de Platón algo más que una simple narración de manual o que no se conforme, a propósito de problemas serios, con explicaciones fáciles y apresuradas. Se trata de un intento, de un ensayo por leer a Platón de otra manera, y como tal ha de ser juzgado. Es de admirar la coherencia de sus hipótesis y el rigor conceptual de sus análisis. En este sentido, el libro ofrece un paso definitivo hacia el cuestionamiento de interpretaciones fáciles y la consagración de un especialista en filosofía antigua que, a juzgar por su juventud, sin duda ha de ofrecernos en el futuro más materia de la que ocuparnos. La lectura de Stemmer es heurísticamente muy fértil y, con los debidos matices que la crítica establecerá en cada caso, a buen seguro encontrará en breve el eco que merece.

Fernando OREJA