



**Universidad Autónoma de Querétaro**

**Facultad de Filosofía**

**Licenciatura en Filosofía**

¿Es tarde ya para Platón? Contraindicaciones para un  
platonismo desarraigado y apuntes en virtud de un Platón por  
venir

**TESIS**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de:  
Licenciado en Filosofía

**PRESENTA:**

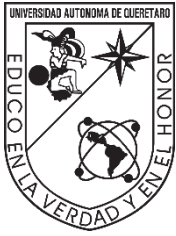
Diego Magaña Ballesteros

**DIRIGIDO POR:**

Mtra. Karla Helena Rodríguez Ramírez

&

Mtra. Carla Suárez Félix



# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Facultad de Filosofía  
Licenciatura en Filosofía  
Línea Terminal en Investigación

Opción de Titulación  
**Tesis Individual**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de  
**Licenciado en Filosofía**

Presenta:  
**Diego Magaña Ballesteros**

Dirigido por:

Mtra. Carla Suárez Félix

Presidente

---

Mtra. Karla Helena Rodríguez Ramírez

Secretaria

---

Dra. Sara Elena Núñez Rodríguez

Vocal

---

Dr. Carlos Alberto García Calderón

Suplente

---

Lic. Mary Carmen Garduño Rodríguez

Suplente

---

Querétaro, Qro.  
Diciembre 2022  
México

Agradezco y dedico este trabajo...

*A mi madre y ante todo a mi madre, compañera eterna de este viaje cuyo destino desconozco, pero del cual la senda, tal como me lo demuestras, es el amor; a mi padre, faro ardiente que con la luz de la honestidad jamás dejará de guiar mi propósito; a mi hermano, férreo estandarte en el que veo resplandecer mis valores y creencias mejor confirmados. Les entrego este trabajo como un compromiso: el de vivir una vida a la altura de lo que me han enseñado,*

*A los Camacho-Ballesteros-Márquez-Barbeitia-(y quienes vendrán), por hacerme saber que, sin importar nada, existe para mí un lugar en este mundo,*

*A mis Oscuros Metafísicos, Chucho, Fani, Paco, Carlos, por enseñarme una y otra vez que el más justo y propio camino de la filosofía no es otro que el de la amistad,*

*A mis amigas y amigo, Amanda, Dama, Fani, Rosa y Daniel, por mostrarme con su cariño la sensibilidad de los días de la vida,*

*A Helena, maestra, amiga y, por culpa suya en gran medida, colega, por procurar siempre el espacio aquél en que es posible la escucha, y en que desde la escucha dialogamos,*

*A mis sinodales, por su tiempo, sus apuntes y, sobre todo, por el sumo privilegio de su atenta lectura.*

## RESUMEN

La presente investigación se aboca a un doble objetivo. En primer lugar se emprende el esfuerzo por destacar la insuficiencia del paradigma de la Teoría de las Ideas o Teoría de las Formas como programa hermenéutico para la interpretación de la obra de Platón. Enseguida, como segundo punto, se pretende aportar elementos de consideración para la inauguración de un derrotero de lectura y de interpretación alternativo al predominante que no desligue el pensamiento platónico de la forma misma en que éste se presenta, esto es, en la forma del diálogo y, más precisamente, del diálogo escrito.

Al primer objetivo se enfoca el capítulo inicial que rastrea los orígenes del citado canon de lectura hasta la exposición histórico-teleológica que Aristóteles ofrece de sus antecesores filosóficos y, por su puesto, de Platón. Se discute la definición del ejercicio dialéctico que Aristóteles formula al interior de las páginas del *Órganon*, las implicaciones que ésta conlleva para la recepción general de la filosofía platónica por parte de Aristóteles y se contrapone la acepción platónica de la dialéctica a la aristotélica en sus puntos clave. El apartado se complementa con el análisis de la revisión crítica que Aristóteles realiza respecto de la noción del «*eidos*» en la filosofía platónica, intentado mostrar la forma en que dicha crítica incurre ya en una tergiversación de los planteamientos platónicos, solo desde la cual es posible llegar a concebir la así llamada Teoría de las Ideas o Teoría de las Formas y, por tanto, criticarla.

El primer capítulo de la investigación continúa mediante la revisión de algunos momentos igualmente determinantes de la recepción histórica del pensamiento de Platón, que no solo no someten a examen la validez de la interpretación aristotélica de Platón sino que llegan incluso a concederle una autoridad casi absoluta, dando así continuidad de forma acrítica al paradigma de interpretación que se pretende poner en cuestión. El presente trabajo encuentra en Kant y Hegel, así como en la escuela de Tubinga-Milán, las estaciones sobre las cuales detenerse en miras a la ejecución del correspondiente análisis.

En relación directa con el primer objetivo, pero a su vez apuntando ya hacia el segundo propósito de la investigación, el segundo capítulo se centra en la figura de Nietzsche; se exponen los lineamientos generales de su conocida disputa con Platón y se aportan elementos significativos que podrían indicar en ella una intención revitalizante con respecto de la filosofía de Platón en detrimento del platonismo de las Ideas. Se profundiza sobre las

averiguaciones nietzscheanas en torno a la salud y la enfermedad, mostrando el grado de implicación que éstas tienen respecto de la disposición hermenéutica del propio Nietzsche, tanto en lo general como en lo correspondiente específicamente a Platón, y de este modo se discurre sobre la posibilidad de que la crítica nietzscheana al platonismo posibilite nuevas formas de aproximación a la filosofía de Platón.

En último término, el capítulo final presenta una lectura puntual del *Cratilo* de Platón, texto que no suele considerarse de primer orden dentro del paradigma de la Teoría de las Ideas, pero que, una vez éste se ha puesto suficientemente en suspenso, se muestra como una obra de riqueza y complejidad discursiva superlativas, al tiempo que se establece como una factible vía de acceso hacia horizonte hermenéutico alternativo en lo que a la filosofía platónica respecta.

**PALABRAS CLAVE:** Platón, Aristóteles, Nietzsche, teoría de las ideas, dialéctica, salud, enfermedad, escritura, oralidad.

# Contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	7
<b>CAPÍTULO I. De camino al diálogo. Elementos para una «destrucción» de la historia del platonismo.</b> .....	18
i.i. La doxografía aristotélica. ....	18
i.i.i Instrumentalización de la Dialéctica.....	19
i.i.ii Entificación de las Ideas. ....	24
i.ii. Algunos paradigmas modernos. Kant y Hegel .....	29
i.iii. La Escuela de Tubinga-Milán y la tradición indirecta. ....	37
<b>CAPÍTULO 2. Nietzsche, un excursu intempestivo.</b> .....	44
ii. i Convalecer-en-el mundo. La polémica nietzscheana en torno a la salud y la enfermedad.....	46
<b>CAPÍTULO 3. Cratilo o «contra» el lenguaje</b> .....	75
<b>CONCLUSIONES</b> .....	88
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	93

## INTRODUCCIÓN

Acercarnos a Platón, a su texto, resulta ser, tradicionalmente hablando, una labor más o menos paleontológica, en la que el objetivo último es escarbar en el denso terreno de los diálogos para encontrar una pieza de doctrina sólida a la que, después de removerle las impurezas de los gestos histórico-ficcionarios de los personajes interlocutores, convirtiéndola en enunciación apofántica y, lo que es más, en pura afirmación, podemos denominar como «tesis platónica».

De la misma forma, un pensador que suscriba, modifique, actualice, refute, etc., esas grandes tesis metafísicas, al tiempo que declare su distancia o cercanía respecto de Platón, será acreedor al título de neo-, pos-, anti-platónico, dependiendo del caso. De lo que resulta que tanto Platón como el (neo-, pos-, anti-, etc.) platonismo no son otra cosa que el conjunto de documentos metafísicos que se archivan en la historia de la filosofía dentro de un folder a cuya solapa se encuentra la inscripción de «Teoría de las Ideas».

Que un término tal no apareciera ni por asomo a lo largo de más de treinta diálogos (para este punto en específico vale tomar en cuenta incluso a los diálogos considerados como apócrifos o espurios) y un breve cuerpo epistolar (aún en su condición mayoritariamente espuria), no fue motivo digno de consideración dentro de los procesos histórico-hermenéuticos que lograron hacer de la Idea “la imagen especulativa del pensamiento de Platón que mayor éxito ha tenido” (Reale, 2003, p. 159) y que mayor repercusión ha tenido a la hora de realizar un balance sobre el papel que la figura de Platón ocupa en la historia del pensamiento occidental.

Pero un éxito tal no sale a relucir sólo en la determinación tradicional de la Teoría de las ideas como el núcleo duro de la filosofía de Platón, sino en la posibilidad de lectura de la historia de la filosofía como la historia de la recepción de dicha doctrina. El propio Reale apunta a ello cuando dice que “*una historia de la interpretación de la teoría de las Ideas, abarcaría una gran parte de la historia de la filosofía occidental, precisamente en uno de sus aspectos más importantes*” (Reale, 2003, p. 159). De modo que la hipóstasis de las Ideas no viene sólo a afectar a Platón, sino que tiene injerencia en el devenir de la filosofía posterior, y lo que es más: hasta que esta hegemonía no sea puesta suficientemente en cuestión, este prejuicio fundamental seguirá operando sin restricciones en las configuraciones venideras del pensamiento filosófico.

Es precisamente bajo esta lógica de las Ideas que se han pronunciado afirmaciones como la celeberrima sentencia del neoidealista Alfred North Whitehead, según la cual “la característica general más auténtica de la tradición filosófica es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón” (1941, p. 63). Si afirmaciones como ésta alguna vez han tenido sentido, éste ha sido desde un inicio determinado por la reducción de Platón a la figura del Filósofo de las Ideas.

El Platón de las Ideas nos dice que la realidad se encuentra, de suyo, dividida en dos: el mundo sensible y el mundo inteligible, la realidad realísima que está poblada por las esencias puras, individuales y eternas, o Ideas (o Formas), que se comportan como la condición de posibilidad, o concausa, del mundo terrenal, que existe en un plano ontológicamente derivado, y por tanto, menos relevante. Esta primera caracterización de Platón bajo la óptica de las Ideas no tiene un carácter expositivo, cuanto más bien orientativo, por lo que persigue el único fin de evocar esa imagen de Platón con la que prácticamente todos, de una forma u otra ya hemos tenido contacto.

Se trata, claro, de una alusión apresurada la que ahora presentamos, y sin embargo, tal como podremos ver de ahora en adelante, aun cuando ésta misma es desplegada en su mayor complejidad, no escapa a las dificultades y restricciones que ya su versión preliminar deja ver. La vitalidad de una concepción semejante de Platón se atestigua en las reclamaciones de que es acreedor el cisma ontológico que de ella se deriva. Así lo vemos en la ya clásica referencia heideggeriana al olvido del ser, determinado por un “giro en la determinación de la esencia de la verdad” (Heidegger, 2000, p. 173) como un pensar «hacia» la Idea, en detrimento del pensar «desde» el lugar del desocultamiento, que inaugura el destino suprasensible y por tanto onto-teológico de la filosofía.

Formulaciones más recientes del mismo reproche no dudan en atribuir a Platón, siempre en referencia a su disposición fundamental hacia la Idea, olvidos que se muestran igualmente esenciales a los ojos de los autores. Tal es el caso de la posibilidad del olvido de la técnica (presuntamente sofística desde este punto de vista), aludido por Bernard Stiegler, en favor de una episteme filosóficamente funda y, por tanto, trascendentalmente depurada del logos de carácter sofístico, esto es, indefectiblemente humano (Stiegler, 2002, pp. 13,14). O el cuasi paradójico olvido del propio Sócrates y su preguntar perpetuo, por mor de la arrogancia de la pretensión de dar como respuesta un conocimiento sabido y olvidado, pero



siempre idéntico, como signo inconfundible de la irrupción del espíritu auténticamente platónico (Sloterdijk, 2006, pp., 74, 77), en contra del jugueteo erótico-mayéutico que seduce las almas.

El rendimiento demostrado por un horizonte de comprensión que ha sabido sobrevivir tanto tiempo, a pesar de las diferentes modulaciones que éste ha adquirido entre sus configuraciones antiguas o contemporáneas (diferencia sobre la que habremos de extendernos en lo posterior), es difícilmente objetable. Lo verdaderamente cuestionable reside en los sacrificios a que se ve sometido el pensamiento de Platón en miras a la institución del paradigma en cuestión, sin los cuales éste no sería pensable.

Para que el paradigma de las Ideas logre estatuirse en su condición pre-dominante, es necesario ejecutar sobre el pensamiento platónico una serie de operaciones abstractivas, mediante las cuales se lleguen a eliminar todos los factores multivariados, que configuran anomalías imposibles de registrar dentro de los esquemas establecidos para la recolección de datos. En general, con Platón estas anomalías comportan el carácter de una estructura inminentemente conversacional de pensamiento, que no puede ser introducido en el marco de ningún tipo de teoría, de lo que se concluye la necesidad de desplazar la cuestión de la «forma» a un plano secundario o ignorarla por completo.

Así lo deja ver el belga-canadiense G. M. A. Grube, celebrado estudioso y traductor al inglés de Platón procedente de Cambridge, cuando en la presentación del que sería uno de las más reconocidos proyectos de una exposición sintética del pensamiento platónico en su totalidad, parte de la condición innegociable de que “la atmósfera peculiar de cada diálogo se ha de perder en gran medida si atendemos principalmente al tema en cuestión”, (1973, p. 12), el tema del *eidos*. Comentario aparentemente inofensivo, ciertamente ingenuo, que no da cuenta de que la vida sin atmósfera es simplemente imposible, eso al menos en este planeta.

Además, no debemos olvidar mencionar que la insistencia sobre el motivo de las Ideas sostiene el proyecto más amplio de convertir a un pensador asistemático precisamente en sistema:

Las exposiciones de la filosofía platónica que pretenden ordenar lo que en los *Diálogos* parece desordenado recurren a una presunta organización temática y sistemática implícita, que daría coherencia a la diversidad «caótica» de la expresión de su pensamiento en los

*Diálogos*. Se cree encontrar así, una ética, una política, una psicología, una epistemología, y hasta una estética –tan escasamente griega- como núcleos organizadores de esta construcción filosófica (Peñalver Gómez 1986, p. 60).

Pero si la figura del Filósofo de las Ideas es la resulta de una empresa de estudio de la obra platónica que, decididamente, conviene en desestimar el sentido más fundamental de su composición como diálogo, con todas sus implicaciones y complicaciones, habríamos de caer en la cuenta de que una lectura establecida en estos términos no puede proceder de otra forma que como una expropiación del terreno platónico, el terreno del diálogo. La Teoría de las Ideas implica el destierro de Platón: un destino, como bien sabemos, más absoluto que la muerte.

Lo que obtenemos de un procedimiento tal, cuando a ello aunamos el recordatorio del papel determinante que las Ideas han ocupado en la historia del pensamiento, es lo que delata Heidegger cuando recrimina el sentido que toma en su momento la filosofía historicista a partir de Dilthey, como una «metafísica objetiva», en donde el supuesto del ser como presencia, inaugurado por la ontología de las Ideas, permanece incuestionado, dando como resultado una filosofía que se constituye a sí misma como un “«platonismo de los bárbaros»; «de los bárbaros», porque le falta el verdadero suelo nutricio de Platón” (2008, p. 65). En general, las consideraciones previas describen la situación de quienes, afirmando seguir a Platón, se niegan realmente a escucharlo, o de las personas que presumen de escuchar claramente su voz, cuando en realidad sólo terminan “perdidas en los cuatro o cinco tonos mayores de esa voz” (Lledó, 2015, p. 46),

La cuestión del *eidōs* aparece de forma innegable en Platón, en los *Diálogos*: nuestra disputa no sólo no se ve dirigida contra la posibilidad de pensar la Idea como un tema genuinamente platónico, sino que ni siquiera podría llegar a pensar en algún momento en tomar esa dirección, toda vez que, esta cuestión, fundamental aún hasta nuestros días, no emergió de la nada para llegar a implantarse, desde un radical y absoluto afuera, en los escritos platónicos. Sin embargo, es un severo malentendido el que ha llevado a considerarlos como las claves interpretativas de la filosofía platónica, como los momentos determinantes de la misma:

es cierto que hay en Platón unas *ideas* centrales; que puede *organizarse* su *pensamiento*, en función de ellas ; que cabe, hasta cierto punto, constituir un *Corpus platonicum*, agrupando

sus tesis más repetidas; pero esto falsifica el contenido de la filosofía platónica (Lledó, 2015, p. 54).

Ya sea que esta falsificación de sentido sea promovida por un preguntar ingenuo precargado de dogma que fija *a priori* «lo que ha de ser leído» (Peñalver Gómez, 1986, p. 60), o por alguna suerte de «primitivismo hermenéutico» (Lledó, 2015, p. 47), es claro que, aun estando presentes en la obra de Platón los temas en cuestión, ellos no constituyen el sentido originario su pensamiento.

Los textos platónicos son en realidad espacios con un grado de apertura inmenso en lo que respecta a su marco de significación, sin parangón para su época y aun sumamente conflictivo para la nuestra, lo que los convierte en escritos teóricamente indómitos. Continuamente nos están dando la pista para proseguir el andar filosófico y la investigación por los propios medios, en direcciones no necesariamente exploradas dentro de las discusiones presentadas en el transcurso del escrito. Platón mina el texto con su propio paso, no deja terreno seguro para el reposo teórico; mediante gestos, guiños, ademanes y demás advertencias sutiles, Platón se presenta como un autor polifacético, muy pocas veces resueltamente satisfecho.

Un caso evidente, aún en nuestras condiciones hermenéuticas actuales, se nos presenta en el diálogo del *Político*, escrito que, tomando a la figura del Extranjero como rector del discurso, parte en busca de la determinación de aquello que el político es y de la actividad que lleva a cabo. Luego de identificar al primero con un experto tejedor de hombres (Platón, 258b), se concluye el diálogo con la definición de la actividad política:

La combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito (Platón, 311c).

La razón de presentar tan urgentemente la conclusión del diálogo reside en que ella no es, como una lectura lineal del texto platónico nos haría pensar, el primer motivo por el que se emprendió la búsqueda, ni el motor que la impulsa. Esto es patente en otro momento, en cuanto a los alcances de sus declaraciones se refiere, más determinante del mismo diálogo:

luego de una disertación en torno al arte de medir, respecto a los abusos que en su práctica cometen no pocas personas, y su determinación, a cargo del Extranjero, en dos grandes géneros, éste propone seguir adelante en la discusión introduciendo una cuestión que, aunque sea por un momento, rompe la secuencia argumentativa del diálogo:

EXTR. –Después de esta consideración, hagamos lugar a otra que concierne tanto al objeto mismo que estamos buscando como, en general, al modo de conducirse en este tipo de argumentación.

J. Sóc. –¿Cuál es?

EXTR. –Supón que alguien nos planteara la siguiente cuestión a propósito de un grupo de niños que están aprendiendo las primeras letras: cuando se le pregunte a uno de ellos cuáles son las letras que forman tal o cual nombre, ¿diremos que el propósito de tal ejercicio es que pueda resolver ese único problema o, más bien, hacerlo más hábil en cuestiones de gramática, a fin de que pueda resolver todo posible problema?

J. Sóc. –Todo posible problema, por supuesto.

EXTR. –Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien *para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones (peri panta dialektikoterōis)*?

J. Sóc. –En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso (Platón, 285c-d).<sup>1</sup>

Que el *Politico* no se cuente entre los llamados «diálogos aporéticos», tal como mostramos unas líneas arriba, se vuelve ahora ampliamente relevante para la cuestión que planteamos, toda vez que ello hace constar la impronta platónica de continuar el pensamiento, esto es, aún en aquellos escenarios en los que la argumentación arroje resultados «afirmativos» que, sin embargo, en tanto constituidos por la labor dialógica, no pueden llegar a ser definitivos, pues se encuentran atravesados por la consigna referida de “formar al que escucha (o al que lee) para que éste pueda enfrentarse con mayor capacidad inventiva a todos los temas” (Peñalver Gómez, 1986, p. 103). Pero un momento tan revelador en cuanto a las intenciones fundamentales del pensamiento dialéctico, como el que acabamos de presenciar, no es un evento único en los textos platónicos.

Luego de mostrar los problemas que surgen de proponer las Ideas, al menos en los términos precisos del diálogo, Parménides insta a Sócrates al ejercicio en el método dialéctico, y le describe los rudimentos del mismo. En ese momento, Sócrates solicita sea el mismo Parménides quien le demuestre el funcionamiento de dicho método, petición a la que

---

<sup>1</sup> Cursivas nuestras (en texto en español).

éste responde intentando delegar la tarea a su discípulo Zenón, quien al momento y sin dudarlo, se suma a la causa socrática. Es así que el *Parménides* nos regala un párrafo aparentemente intrascendente para el desarrollo argumentativo del texto, salvo porque a la mitad del mismo se encuentra una declaración programática con una contundencia muy difícil de ignorar:

¡A él pidámoselo, a Parménides, Sócrates! Porque no es cosa de poca monta esa de que habla. ¿O no te das cuenta del enorme esfuerzo que estás exigiendo? Si fuéramos muchos no sería correcto pedírselo; porque no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud, sobre todo a su edad. *La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella.* Así pues, Parménides, me uno a Sócrates en su pedido, para poder volver, yo mismo, a escucharte, después de tanto tiempo (Platón, 136e).<sup>2</sup>

Desde luego los momentos citados no representan de suyo un impacto suficientemente fuerte como para poner de cabeza al platonismo. Bástenos por ahora con mostrar la posibilidad de despertar una lectura atenta a estas discontinuidades, sensible a la “*dínamis* heurística enardecidora” (Ortega Esteban, 1981), tan escasamente tematizada a lo largo de los *Diálogos* pero cuya latencia, como será nuestra labor mostrar, afecta toda la actividad filosófica de Platón.

Y aun así, ¿qué derecho tienen, sobre el motivo constante de las Ideas, un par de pasajes sacados al paso; apenas dos lapsos de indeterminación dogmática frente al *continuum* del pretendido edificio de las Ideas? La imposibilidad de responder a tal cuestión, es la condición a la que nos vemos sometidos en estos momentos por intentar llegar al claro sin antes habérnoslas visto con la arbolada; he ahí nuestra primera labor.

Dado que la imagen del fundador de la Academia se ha visto en primer lugar determinada por el paradigma de las Ideas, y dado que éste no ha surgido por medio de ninguna generación espontánea, nuestra investigación deberá iniciar como una revisión de la tradición, en los momentos clave de la historia de las interpretaciones de Platón que han contribuido a la institución del dogma de las Ideas.

En relación a lo cual, es sin duda lo indicado adelantar que no se encontrará aquí el planteamiento completo de la historia de las interpretaciones de Platón, pues habremos de

---

<sup>2</sup> Cursivas nuestras.

ceñirnos aquí a un puñado de momentos que comparten cierta propensión hacia la presuposición de la Teoría de las Ideas, y que muestran con suficiencia la existencia de este paradigma. De otro modo no podría excusarse la ausencia de momentos tan relevantes para el desarrollo del platonismo tales como la antigüedad tardía, aunada a la eclosión del cristianismo primitivo, ni de la etapa medieval del pensamiento filosófico, con sus correlativas interpretaciones alegóricas y con abierta tendencia al misticismo. Períodos que sin duda han contribuido de manera importante para la definición histórica de la figura de Platón, y que seguramente ayudarían a exponer con mayor detalle el cuestionamiento que buscamos plantear, pero que resultarían inabarcables dadas las pretensiones y posibilidades del presente trabajo.

Considerando, por otro lado, que la intención que motiva este trabajo no es erradicar la cuestión de las Ideas, sino combatir la ilusoria imagen de Platón que las coloca en un estado hiperbólico, nuestras averiguaciones al respecto deberán adoptar el carácter de una «destrucción fenomenológica», en el sentido que Heidegger da al término, como una apropiación productiva del pasado, que, contrario a lo escandaloso de su nombre, en ningún momento llega a tener

el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición [...]. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo *positivo* de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al hoy (2012, p. 43).

Por lo que un análisis de la historia de las interpretaciones de Platón, en la clave de la revisión del primado de las Ideas, no resulta pertinente por la posibilidad de añadir un atractivo anecdótico a la investigación, sino que cobra su relevancia en cuanto consideramos que todo proyecto de una reinterpretación de Platón que mantenga incuestionado el prejuicio de las Ideas, no podrá evitar que éste determine desde un inicio sus resultados, sea en menor o mayor grado.

La elección procedimental de una indagación histórica para el arranque de nuestra investigación, ahora bien, no es azarosa, sino que nos viene dada por la situación tal que “parece como si la tradición, que siempre encubre de alguna manera lo que transmite, hubiera

ejercido en el texto platónico su labor confusionista y su alejamiento de los orígenes de una manera sensiblemente más «eficaz» que con las demás obras (Peñalver Gómez, 1986. p. 60). De ahí que la circunstancia demande la elección de la «destrucción», con su carácter al tiempo apropiador y reactivador de la tradición, como el modo de ser de nuestra revisión histórica, en este primer momento de la investigación.

De lo que se sigue una conclusión negativa, pues si proponemos la senda de la «destrucción», lo hacemos también para guardar nuestro trabajo sobre la tradición de la pretensión de alcanzar una suerte de Platón esencialísimo que subsistiría por sobre todas las determinaciones históricas que ha tomado a lo largo del tiempo. Uno de los puntos centrales para acoger el procedimiento heideggeriano, por sobre las variadas concepciones históricas al uso en la investigación filosófica, es ganar plena conciencia de que el conjunto de todas estas determinaciones históricas, en cierta medida, es justamente lo que hoy podemos llamar Platón. No intentamos reconducir a un históricamente extraviado Platón desde nuestra época hasta la suya, para así averiguar lo que en su momento fueron sus diálogos, entonces, temporalmente píos; esperamos inaugurar una posibilidad para lo que un diálogo platónico pueda ser hoy en día.

El recorrido histórico mencionado encontrará su punto de arranque y su núcleo con Aristóteles, quien como primer gran receptor de la obra platónica jugó un papel determinante en nuestra comprensión de algunos de los aspectos más importantes de la filosofía de su maestro, aportando elementos de interpretación que han gozado largamente de una autoridad casi incontrovertible, pero cuya orientación primaria despierta sospechas.

Procediendo de esta manera, exploraremos los movimientos exegéticos que, ante la multiplicidad y variedad de interpretaciones producidas a lo largo del período grecorromano y medieval, llevaron al pensamiento moderno a concebir la necesidad de registrar a Platón en un «sistema», con el fin de dar cierta homogeneidad a su lectura, al tiempo que concedían a la cuestión del *eidos* el papel central en dicho sistema, siendo Kant y Hegel nuestros principales interlocutores en este apartado de la investigación.

A continuación, avanzaremos el camino mediante un análisis del más revolucionario movimiento dentro del campo de los estudios platónicos de las últimas décadas. Hablamos del «nuevo paradigma alternativo» fundado por la Escuela de Tubinga-Milán que, en contraposición al «paradigma tradicional» de la *sola scriptura* propuesto por el hermeneuta

prusiano Friedrich Schleiermacher, consagra como su tarea la reconstrucción del pensamiento de Platón a partir de la recuperación de las doctrinas no escritas, o *ágrapha dógmata*, que, aquél que de nacimiento llevara el nombre de Aristocles, habría compartido sólo con el grupo más selecto de los estudiantes que se reunían al seno de su Academia.

El valor de este tercer momento histórico reside, en primer lugar, en que tuvo a bien el señalar la importancia que tuvo la revolución escrita frente a la cultura oral en la producción filosófica de Platón, aún si este nuevo paradigma, como veremos, terminará por malentender el sentido fundamental de la condición «fragmentaria» de los escritos platónicos. Nuestro interés sobre este paradigma habrá de caer sobre las figuras de Hans Krämer, como su fundador, y de Giovanni Reale, quien presentó la forma más acabada del mismo.

En el segundo capítulo de esta investigación no abandonamos el recorrido histórico, pero damos un salto en sentido inverso, aparentemente anacrónico, con miras a recuperar uno de los momentos más importantes de la historia del platonismo, desde una perspectiva más propiamente constructiva que el resto de nuestras averiguaciones históricas de un talante predominantemente crítico. Retomaremos las líneas fundamentales de la polémica sostenida por Nietzsche en contra de Platón, con el fin, no obstante, de encontrar en ella razones suficientes para incitar una nueva interpretación de la obra platónica. Mostraremos la forma en que la filosofía nietzscheana se nutre de un prolongado estado de inconclusión, derivado de sus polifacéticas aproximaciones dirigidas hacia el campo de la salud, su relación con la filosofía y el pensamiento en general, así como al papel de cimentación que ocupa la figura de Platón en el imaginario nietzscheano en relación a la motivación de este aspecto específico de la filosofía de Nietzsche, íntimamente relacionado, cabe señalar, con su más celebrados hitos filosóficos.

Un último momento del presente trabajo se ocupará de confrontar a Platón con los resultados obtenidos durante el desarrollo del anterior apartado, para intentar de este modo alcanzar una arista distinta dentro del pensamiento platónico que pueda arrojar una luz diferente sobre la orientación general del mismo. El *Cratilo* ocupa un papel especial dentro del obra platónica, dado que parece representar un punto de quiebre dentro del pensamiento del filósofo ateniense, que conduciría desde un socratismo juvenil, dedicado mayormente a reconstruir una vívida imagen del maestro, de su labor mayéutica y de su pensamiento, hacia



un bloque del pensamiento de Platón más teóricamente cargado y visiblemente mejor estructurado. Sin embargo, el camino seguido hasta el momento, debería poder abrirnos un espacio de acceso diferente al citado diálogo, y permitirnos seguir una línea interpretativa que no ignore los espacios subrepticios que se abren durante el recorrido dialéctico mismo, y de esta forma redirija la filosofía platónica lejos de la lapidaria sentencia que durante siglos le ha significado la Teoría de las Ideas.

## CAPÍTULO I. De camino al diálogo. Elementos para una «destrucción» de la historia del platonismo.

### **i.i. La doxografía aristotélica.**

Cuando en el año de 1988 Giorgio Colli presentó su *La natura ama nascondersi*, el filólogo italiano estimó necesario comenzar sus averiguaciones con una no tan prolongada pero vehemente revisión en torno a Aristóteles y su papel en la configuración de la historiografía filosófica moderna. Para Colli, los análisis efectuados por el estagirita en torno a sus antecesores, antes que una recopilación de doctrinas con fines histórico-informativos, representan una serie de esfuerzos por situarse a sí mismo dentro de la historia de la filosofía, y de hacerlo de manera claramente favorable para sí.

Mediante una profunda racionalización de formas originalmente místicas (Colli, 2009, p. 106), Aristóteles habría decidido la recepción histórica por venir del grupo de pensadores comprendidos entre los siglos VII y VI a. C., hoy conocidos como presocráticos, y delineado en buena parte los derroteros hermenéuticos a través de los cuales habría de ser emprendido su estudio en los siglos venideros. De ahí que, en el título mencionado, Giorgio Colli planteé la prominente necesidad de elaborar un fuerte trabajo de revisión sobre los textos presocráticos con el fin de acallar en ellos la voz imperante de Aristóteles, que impide que escuchemos las voces propias que emergen de la misma obra de cada uno de estos pensadores. Si bien en la medida de nuestras propias posibilidades, el presente apartado retoma los motivos del propio Colli para hacer aparecer en el texto platónico la voz imperante de un Aristóteles mayormente inadvertido

No ya porque el filosofar platónico deba inscribirse en el ámbito místico, tal como propone Colli respecto al pensamiento presocrático, sino porque con Aristóteles tiene lugar una radical positivación de la propuesta de Platón, solo a partir de la cual es posible llegar a los dogmas metafísicos tradicionalmente adjudicados al fundador de la Academia, es que resulta imperioso mostrar las deficiencias hermenéuticas de tal aproximación al texto platónico.

Es posible mostrar la precariedad de las lecturas efectuadas por Aristóteles destacando dos aspectos fundamentales de las mismas: la instrumentalización de la dialéctica, y la entificación de las ideas Así, en una primera instancia, habremos de señalar

la condición estrictamente instrumental a que se ve reducida la dialéctica platónica con Aristóteles. En segundo lugar, será menester indicar las problemáticas inherentes a la decisión hermenéutica, inaugurada por Aristóteles y derivada de la mencionada reducción de la dialéctica, de tomar la cuestión del *eidos* como la clave interpretativa de la filosofía de Platón.

Claro es, cabe acotar, que el trato de que ha sido sujeto Platón por parte de una cierta porción de la tradición hermenéutica no es para nada un fenómeno rastreable solo al caso del ateniense. Forma parte del proceder histórico de la filosofía el que algunos de sus elementos se recuperen como más propicios para secundar cierta postura o perspectiva y que se dejen atrás otros tal vez menos favorables para las mismas. En más de una **ocasión** la comprensión que el propio Platón exhibe de pensadores precedentes ha sido señalada como sospechosa o hasta defectuosa. Con Aristóteles, empero, entra en juego no solo la posibilidad de una comprensión dudosa de la incipiente historia de la filosofía, sino que toma lugar el primer gran ejercicio de homologación de la tradición (que precisamente puede a partir de ese momento llevar dicho nombre), lo que resulta relevante por dos razones. En primer lugar, este modo de proceder evidencia el grado de conciencia que poseía el propio Aristóteles sobre el trabajo histórico que efectuaba sobre sus antepasados, así como el desfavorable puesto que de este modo les adjudicaba y, en segundo lugar, al medir todas las referencias filosóficas preexistentes con el mismo baremo, desatendió entonces las condiciones de producción del pensamiento que pretendía ordenar, sus diversos orígenes, sus motivaciones propias y las diferentes direcciones a que apuntaban. Al hacerles comparecer bajo del criterio único de las *aition*, o las causas, resultó inevitable que aparecieran estas ideas originalmente desordenadas como estructuralmente deficientes, la maquetación de un proyecto que no habría podido encontrar plena realización sino hasta la aparición de Aristóteles.

### **i.i.i Instrumentalización de la Dialéctica**

Luego de que la dialéctica y el diálogo se habían posicionado como el horizonte de toda reflexión filosófica en Platón, Aristóteles no tendrá ningún reparo en relegarlas a una parte accesoria de la misma.; la dialéctica pasará a ser un momento propedéutico, aún no filosófico, en la búsqueda científica del conocimiento. Ello se debe principalmente a que la filosofía aristotélica comienza en los tiempos del *Órganon*, obra en la que su autor realiza la única

exposición concreta del método dialéctico, a adquirir ese carácter estrepitosamente vertical propio del pensamiento según el *telos* (Düring, 1990, p. 127).

Aristóteles emprende su exposición con una noción de la dialéctica, según la cual se “considera el diálogo de disputa como una *techné*” (Düring, 1990, p. 126), lo cual no representa un problema en sí mismo, sino sólo cuando consideramos que dicha caracterización se efectúa con un fin preciso: disciplinar el pensamiento dialéctico, esto es, asentar el arte del diálogo en un terreno reglado y esquematizado (Berti, 2008, p. 37), y cuando ello, a su vez, nos conduce a considerar todo cuanto ha de ser sacrificado para que la dialéctica sea considerada una práctica científica y, lo que es más, pre-científica.

El comienzo de los *Tópicos* nos revela lo que para Aristóteles será la versión por él planteada de la dialéctica:

El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. (100<sup>a</sup>, 5-20).

Sin llegar a ser demasiado extensa, esta definición de la dialéctica proporciona elementos cruciales de análisis. Vemos, en primer lugar, que la dialéctica conserva el carácter universal que tenía con Platón (Calvo 2008, p. 20), pero advirtamos rápidamente el malentendido en que incurre el macedonio cuando ‘conserva’ la universalidad de la dialéctica, pues para Aristóteles esto significa que ella no tiene un campo propio de acción, un terreno que le pertenezca realmente, por lo que a la dialéctica le corresponde amoldarse al uso que se le dé en cada ocasión, mientras que para su maestro, la universalidad de la dialéctica implicaba que el diálogo había de hundir sus raíces en el terreno de la vida, “la vida en la que en esencia se presenta el pensamiento y se fecundan, al entrecruzarse, las ideas” (Lledó, 2015, pp. 74,75). Que la dialéctica sea universal no significa, como plantea Aristóteles, que nos corresponda a nosotros asignarle algún lugar según nuestras propias necesidades, sino que debemos ser capaces de reconocer cómo ella puede llegar a atajarnos en cada ámbito de nuestras vidas.

Aquí comenzamos ya a percatarnos del carácter instrumental que, en general, tendrá la dialéctica para Aristóteles, mismo que enseguida podemos corroborar al explorar los tres «usos» de la dialéctica: el ejercicio, la conversación y el directamente relacionado con los conocimientos filosóficos.

Este primer uso de la dialéctica como ejercicio es justificado en los *Tópicos* con la siguiente expresión: “teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto” (Aristóteles, 101a, 25-30), con la tesis que sea menester rebatir. Para Aristóteles es necesario entrenar la facultad dialéctica de modo que seamos cada vez más diestros en la técnica de desarmar al rival, argumentativamente hablando.

Que la dialéctica sea un ejercicio es algo que, de nuevo, ya Platón sabía a la perfección, pero cuyo pleno sentido no alcanza Aristóteles. En el *Parménides* platónico, luego de que la discusión en torno a la validez de la Teoría de las Ideas pusiera a un inexperto e impaciente Sócrates contra las cuerdas, el viejo sabio Parménides insta al joven filósofo a someterse a un entrenamiento dialéctico, a dejar que ante cualquier propuesta de tesis sobrevengan sin resistencia los argumentos a favor y, sobre todo, los argumentos en contra de ella (135d-136a).

Si para Aristóteles la ejercitación de la facultad dialéctica se lleva a cabo con miras a la contradicción del adversario, en Platón el sentido de la contradicción será el de la auto-contradicción. Para éste, el ejercicio si bien, y de preferencia, puede ser acompañado de otros interlocutores cobrará verdadero sentido en cuanto sea un ejercicio de interioridad, de las convicciones propias y de los presupuestos más arraigados en uno mismo. Volveremos en seguida al tema.

La importancia que tiene para Aristóteles el segundo uso de la dialéctica, aquél que se enfrasca en la confrontación directa con el otro, radica en que “habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien” (101a, 30-35). El fundador del Liceo piensa en la refutación sólo como un medio para “prevalecer sobre nuestro interlocutor, obteniendo el reconocimiento de cuantos asisten a la discusión” (Berti, 2008, p., 50), de modo que establezcamos nuestra superioridad frente al rival.

Vimos con el ejemplo del *Parménides* que la contradicción de las tesis propias resulta sumamente importante en tanto sea tomada como un autoexamen, pero si hemos de llevar una tesis que no es la nuestra a su refutación, desde la perspectiva de Platón, ello tendrá fines meramente formativos; si refutamos una tesis ajena lo haremos siempre con la intención de transmitir ese ejercicio espiritual a nuestro interlocutor.

Así lo vemos cuando, en el *Teeteto*, un Sócrates más sagaz que el jovencuelo que hubo de encontrarse con el titán eleático de la argumentación dialéctica, se dispone a exhibir las dificultades inherentes a cada una de las definiciones que, respecto del conocimiento, propone Teeteto. Agotado, el joven discípulo de Teodoro siente la pena de no haber logrado alcanzar una definición sostenible de lo que el conocimiento es en sí. Es entonces cuando Sócrates le revela a Teeteto aquello a lo que verdaderamente aspira la refutación:

Pues bien, Teeteto, si después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras (2010c-d).

Lo que para Platón representa una invaluable oportunidad para llevar cabo la conocida práctica griega del cuidado de sí, del cuidado del otro y, por tanto, de la *polis*, en Aristóteles es un camino de acceso a los honores y al renombre dentro de los altos circuitos sociales. Este elemento aparentemente banal de la dialéctica aristotélica llamará a continuación nuestra atención.

Es evidente ya, pero es necesario recalcar el hecho de que si la discusión dialéctica entrega reconocimiento social, de entrada, ella “supone que los dos interlocutores discuten en presencia de un público” (Berti, 2008, p. 40). Este presupuesto hay que complementarlo recordando un elemento más, directo de la definición aristotélica de la dialéctica. Aristóteles propone que la discusión debe ser llevada a cabo a partir de premisas plausibles, con el fin de que nos movamos siempre en un terreno seguro, que no demos un paso en falso, pues nos encomendaremos siempre a opiniones que “parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (100b, 20-25).

Tomando el punto anterior en consideración, damos cuenta de que la dialéctica ha venido a convertirse, con Aristóteles, en un verdadero espectáculo previamente calculado, enteramente coreografiado, donde el dialéctico tiene la única responsabilidad de no errar en la ejecución de cada uno de los pasos que anticipadamente ha preparado. Se trata, como diría Gadamer, de convertirse en “un mal actor que recita dando la impresión de que al decir la primera frase está pensando en la segunda” (2010, p. 201), dentro de un planteamiento escénico preparado para ofrecer no más que eso.

La dialéctica calculadora ha venido a ocupar el lugar del fortuito encuentro entre dos almas que, sin haberlo previsto, de pronto se ven envueltas en el vaivén de la palabra compartida. En los diálogos de Platón “siempre hay sorpresa de encuentros [...], que van a prolongarse de manera fugaz mientras se remansa la prisa inicial en la discusión filosófica” (Lledó, 2015, p. 74), por lo que no existe posibilidad alguna de anticipar los movimientos del interlocutor y, menos aún, los propios.

Lo que resta decir de la dialéctica aristotélica, lo referente al tercero de sus usos, el uso con relación al conocimiento, parece que podría llegarnos por mera inercia. Aun así, existen puntos que vale la pena destacar. Aristóteles introduce en su esquema esta aplicación de la dialéctica argumentando que:

Los principios [de cada ciencia] son primeros respecto de todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa> abre camino a los principios de todos los métodos (101a, 35-101b).

Desde ahora hay que aclarar que no nos interesa tanto detallar el procedimiento específico a partir de cual Aristóteles piensa que debe ser realizado este examen dialéctico de los principios cuanto, más bien, poner de manifiesto el lugar en que la dialéctica es establecida de manera definitiva al proceder de tal manera. No tenemos que ir demasiado lejos para percatarnos de que “este uso de la dialéctica [...] hace de la dialéctica un instrumento” (Berti 2008, p. 52). Lo que desde el inicio de nuestro análisis de la versión aristotélica de la dialéctica era palmario, se ve confirmado en esta instancia por el hecho de que, para el estagirita, la dialéctica no conoce nada, no es conocimiento alguno (Calvo, 2008, p. 20), sino una herramienta de la que han de servirse las verdaderas ciencias.

Aristóteles ignora por completo que la dialéctica sí está en una relación directa con el saber. De ello nos da suficiente prueba el mismo Gadamer, quien considera que para Platón el conocimiento “no consiste sólo en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo” (2012, p. 442), lo que significa que la concepción platónica del conocimiento es ya en sí misma dialéctica y rechaza de esta forma la unilateralidad aristotélica. Hecho que quedó evidenciado cuando rescatamos el pasaje del *Teeteto*, en el que Sócrates confirma que el ejercicio dialéctico llevado a cabo no representa un fallo en el arte de dialogar, sino una revelación de su más auténtica capacidad.

Pues bien, concluimos la exposición del pensamiento aristotélico respecto de la dialéctica constatando que ahí donde con Aristóteles no podemos tener aspiraciones genuinamente espirituales, con Platón alcanzamos tal vez un nivel de interioridad que la filosofía posterior no volverá a ver sino hasta la disruptiva aparición de Nietzsche, a quien nos permitimos traer a cuento dado que nos encontramos ahora en uno de los momentos más auténticamente dionisiacos de la filosofía platónica.

La culminación de las discusiones dialécticas en la propia contradicción es el momento destructivo, necesario, del proceso filosófico que debe continuarse en un momento creativo, propiamente apolíneo, de modo que “el diálogo debe formar al que escucha [...] para que éste pueda enfrentarse con mayor capacidad inventiva a todos los temas” (Peñalver, 1986, p. 103). El diálogo no es tal a no ser que incluya dentro de sí ambos momentos, que se repiten de forma constante y se continúan de forma perenne.

### **i.i.ii Entificación de las Ideas.**

Cabe resaltar que el presente apartado no pretende sumarse a la larga tradición de discusión en torno a la exactitud de la exposición y, con ella, de la crítica de la Teoría de las Ideas propuesta por Aristóteles, frente a la que aparecería propiamente en los diálogos de Platón, sino mostrar la forma en que una tal Teoría de las Ideas, con todas sus letras, puede aparecer en el texto platónico sólo a partir de la intervención de Aristóteles. Intervención, dicho sea de paso, fuertemente vinculada con el malentendido operado por el estagirita sobre la dialéctica platónica. Siendo así, un breve relato de la polémica en torno a la Teoría de las Ideas, sostenida principalmente en su *Metafísica*, bastará para situar correctamente el problema.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «*Ideas* de las cosas que son», con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número. Y es que, en suma, las Formas son más numerosas que las realidades singulares sensibles cuyas causas buscaban y que toman como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas (Aristóteles, 1078b30- 1079a5).

De ahí que Düring señale que para Aristóteles, “la crítica de la existencia separada, *chorismos*, de las ideas, es el tema fundamental de su crítica de las ideas” (2005, p. 389). El



fundador del Liceo estaría denunciando, de este modo, una escisión de la realidad en dos partes, una verdadera y una aparente, en donde la primera parte se vería ocupada por las «Ideas de las cosas que son», mientras que las entidades perceptibles pasarían a ocupar el segundo puesto, el de las apariencias. Hablamos de una escisión tal, que tomaría un esfuerzo de siglos enteros poder hilvanar.

Otro punto importante a destacar, derivado del anterior, radica en la imposibilidad, señalada por Aristóteles, de lograr explicar los fenómenos físicos, aquéllos que tienen lugar en el mundo sublunar, tales como el movimiento, la generación y la corrupción, el tiempo mismo, entre otros:

Pero la aporía más importante a que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y se corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno, ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan.

Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión <'provenir de'> [...] (Aristóteles, 1079b, 10-25).

Siendo así, y habiendo puesto Aristóteles sus cartas sobre la mesa, parecería sensato proseguir la investigación mediante un ejercicio de contraste entre los argumentos presentados por Aristóteles y los postulados de su maestro en torno a la cuestión del *eidos*, similar al elaborado por nosotros en el anterior apartado. Sin embargo, en este caso, proceder de esa manera implicaría conceder de antemano, y sin oposición real alguna, ante el paradigma aristotélico que buscamos poner en cuestión: partir en la búsqueda de argumentos con el objetivo de refutar o, cuando menos, matizar la apreciación aristotélica de la Teoría de las Ideas tiene a la base de sí la asunción implícita de su existencia.

Algo así de obvio debe, en este caso, ser llevado a tema toda vez que, lo que a nosotros se nos presenta con toda naturalidad, esto es, la existencia de la Teoría de las Ideas, tiene en su origen una serie de elementos cuyo análisis puede llevarnos a la justificada sospecha respecto de la gratuidad con que Aristóteles asume no sólo la existencia de dicha teoría, sino su posición como momento culminante de un así supuestamente inacabado e inoperante sistema platónico, así como de la respectiva arremetida en su contra.

Si es cierto que Aristóteles rara vez se muestra entusiasmado, o siquiera genuinamente interesado, en alguna de las propuestas de sus antecesores y, es en cambio un gusto obscuro por la polémica neta el principal motor de una serie de averiguaciones histórico-filosóficas, que constantemente se esfuerzan por establecer con claridad la distancia entre Aristóteles y sus antecesores (Colli, 2009, p. 111), ello se muestra claramente en su afrenta a Platón, como veremos a continuación.

Ya el propio Düring afirma que la comprensión demostrada por Aristóteles de la dimensión ontológica del problema del *eidos* es bastante limitada. De este modo, los argumentos erigidos en su contra, habrían de restringirse a los ámbitos gnoseológico y epistemológico, lo que conduciría a Aristóteles a imponer una rivalidad entre las Formas y su propio concepto de *katholou*, o «universal» (2004, pp. 386-387).

Sólo de esa manera habría podido el de Estagira aproximarse a la concepción de las Formas como entidades propiamente hablando; sólo entre entidades en cierta medida equiparables –de un lado las sensibles, del otro las inteligibles- es posible denunciar una separación, un *chorismos*. Que Aristóteles piensa de esa manera las Formas, queda constatado cuando se refiere a ellas como «realidades sensibles eternas» (997b, 10-15). ¿No es ya de entrada demasiado conveniente el cariz estrictamente físico de las refutaciones aristotélicas, cuando ellas se dirigen a un problema que sólo ingresó en ese ámbito justo a partir de que él mismo lo inscribiera ahí?, “¿creía realmente el joven Aristóteles que podría convencer a alguien con pseudoargumentos provocativos de tal especie?” (Düring, 2004, p. 408).

Y es que no se trata sólo de la previa adecuación de lo juzgado al juicio; hay en la crítica aristotélica una férrea porfía que esparce la polémica a lo largo de los catorce libros que componen la *Metafísica*, insistencia que tal vez no sería necesaria si los argumentos tuvieran la suficiente entereza como para mantenerse de pie con solo pronunciarlos una vez: hasta veintitrés ofensivas directas se cuentan entre el texto aristotélico citado, “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” (Peñalver, 2000, p. 123), ¿acaso hay en los textos de su maestro una actitud tal que, habiendo mostrado la insostenibilidad de tal o cual hipótesis, se mostrara Sócrates ansioso por volver en cada posible ocasión a vituperar nuevamente contra el argumento superado?, ¿o

encontraba el viejo hoplita ateniense en la refutación la oportunidad de abrir de nueva cuenta las puertas del alma de par en par, en pos de procurar el camino siempre para nuevas investigaciones?: “Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí” (Platón, 210d).

Sólo, pues, desde una tal perspectiva fisicalista cabe la posibilidad de plantear la cuestión del *chorismos* como una deficiencia del postulado de las Ideas: hace falta concebir éstas como entidades en sentido estricto para pensar que la relación con respecto a su referencia sensible es aprehensible en términos de una «separación». Separación, cabe mencionar, del todo infranqueable, según testimonia el propio Aristóteles cuando sentencia los posibles esfuerzos por salvar el hiato entre las Ideas y las entidades sensibles a un mero “proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas” (1079b, 20-25), ¿puede pensarse con seriedad la posibilidad de una discusión en torno a la mera «apreciación» de las Ideas por parte de Aristóteles cuando él mismo cancela, *a priori*, todo intento de contraofensiva?

El estudioso español de Platón, Patricio Peñalver, nomina el problema aquí referido como «dogma del icarismo» (2000, pp. 116-124), en relación a la forma en que la lectura aristotélica nos deja ver un Platón que habría llevado sus vuelos a alturas metafísicas sin precedentes, desde las cuales era posible ya sólo atisbar el mundo sensible, al cual el propio Platón, pese a todo esfuerzo, no podría evitar volver en una caída libre que requeriría de toda una nueva disciplina médica, histórica y filosófica, una onto-traumatología, sólo para diagnosticar el verdadero impacto de la caída.

Se trata de un precepto hermenéutico que late en el texto platónico desde la antigüedad hasta nuestros días; “un error que ha durado muchísimo tiempo, compartido incluso por quienes no atribuyen a Aristóteles una autoridad especial” (Peñalver, 2000, p. 121). Un error, como dijimos al comienzo del apartado, íntimamente relacionado con la concepción aristotélica de la dialéctica platónica, esto es, el modo en que Platón lleva a efecto su pensar.

Al hipostasiar las Ideas, Aristóteles estaría efectuando sobre el texto platónico un cisma con un rango de dilatación aún mayor al supuestamente existente entre las Ideas y el mundo sublunar. Un ejercicio de abstracción tal, es posible sólo en cuanto se ignora el que fue no sólo uno de los temas que mayormente, subrepticamente tal vez, mantuvo en vilo las investigaciones de Platón, sino una determinante y particular condición material-histórica: el carácter escritural del filosofar platónico.

El diálogo platónico nace de la chispa que despiden la fricción de la oralidad contra la escritura, el texto se enciende con esa tensión, y sin ella simplemente se extingue. La revolución que trajo consigo la escritura para una sociedad de raigambre fundamentalmente oral, como lo era la antigua Grecia, juega un papel tal en la obra del fundador de la Academia que bien se puede decir, respecto de dicha revolución, que Platón “fue su heraldo y se trocó en su profeta” (Havelock, 2002, p. 11), a partir de lo cual es posible comenzar a percibir la dimensión de la relación entre la escritura y la filosofía platónica.

Los *Diálogos* son, en este sentido, un hito histórico-filosófico, en tanto son producidos no sólo dentro del margen de este fenómeno espiritual, sino a partir de él. Por lo que las Ideas no pueden reducirse a su perfil más superficial como mera doctrina, como «Teoría de las Ideas», sino que la cuestión del *eidos* debe siempre conjugarse con el escenario que posibilita su puesta en escena: ese es el papel del diálogo, del diálogo escrito. Así, una investigación en torno a las Ideas estará estructural y previamente restringida si no atiende al desarrollo dialéctico al que ellas siempre están sometidas.

Es posible, de este modo, percatarse de que con un análisis (y la crítica respectiva) de las Ideas en términos tan unilaterales como los por él propuestos, “ya Aristóteles habría perdido sensibilidad para lo que Platón pretendía pensar con la dialéctica del *logos* en el diálogo, y con la susceptibilidad del alma para el *eidos* y la verdad” (Peñalver, 1986, p. 60), llevando a ocultación lo que para su maestro era una problemática de primera línea, y obviando un elemento constitutivo de su pensamiento, que permanece ciertamente velado aún hoy día, en tanto que, antes de siquiera acercarnos al mismo Platón, de antemano, hemos decidido ya quién es él:

“Pues Platón es, al fin y al cabo, el «inventor» de la «doctrina de las ideas». Esta denominación, en cuyo afloramiento y prevalencia posteriores ciertamente Aristóteles no dejó de estar implicado, es en verdad lo más fatídico que pudo suceder al filosofar platónico. Pues con ello se le unció a una fórmula, y eso significa que se lo mató, se lo hizo inoperante en el sentido auténticamente filosófico. [...] Platón, con la palabra idea, se está refiriendo a algo que guarda relación con su preguntar filosófico más interno, que inaugura y guía este preguntar, y que incluso durante toda su vida *siguió siendo* para Platón una pregunta.” (Heidegger, 2007. p. 166).

Y si la cuestión de la Idea no pudo tener jamás para Platón otro modo de ser que el de la pregunta, ello no se debe a ninguna clase de deficiencia en sus investigaciones, sino a la asunción de la pregunta como el sentido mismo de su filosofar, sólo desde el cual era posible la creación de un «decir mortal», esto es, un “discurso que ha de aprender a fallecer”

(Gabilondo, 2002, p. 171), y que sólo mediante ese fallecer puede, de hecho, continuar. Porque sólo mediante la refutación de sus propios postulados, mediante la auto-revisión constante de su propio proceder, puede darse un proseguir del preguntar y así constituirse el decir como un dejar-decir, un escuchar.

A manera de una última acotación dentro de este aparatado, cabe destacar que la lectura aristotélica, ya no solo de la filosofía platónica sino del pensamiento griego anterior a él, no se presenta en ningún momento bajo las precepciones metodológicas de la corrección historiográfica, por lo demás insospechada en general para su tiempo, que la posteridad ha insistido en atribuirle. Incluso, teniendo en consideración la forma en que Aristóteles alimentó la indagación histórica posterior, ya sea dentro de su línea de investigación o por fuera de ella, no podemos dejar de preguntarnos si no es la de Aristóteles (entre otros como Hegel o Heidegger) la única manera de realmente hacer historia de la filosofía, esto es, de producir tal historia, activarla, comenzarla y recomenzarla cada vez, forzando a actuar a sus histriones mediante una aproximación celosa, al acecho.

Como sea, no podemos pasar por alto el hecho de que ya en tiempos remotos, en los albores de la edad moderna, la autoridad aristotélica era fuertemente discutida y sus motivos, cuestionados, como nos lo recuerda Sergio Pérez Cortés cuando recupera las palabras de Francis Bacon: “Aristóteles, lo mismo que los soberanos otomanos, ha creído que jamás podría reinar tranquilo si no comenzaba por masacrar a todos sus hermanos” (2004, p. 73).

### **i.ii. Algunos paradigmas modernos. Kant y Hegel**

Llegado este punto de la disertación conviene recalcar nuestros motivos: no es menester aquí establecer, con la continuidad cronológico-capitular que ello requeriría, una historia de las interpretaciones de Platón; tal empresa desbordaría en sobremanera nuestras actuales aspiraciones, cuando el interés que aquí perseguimos se identifica más bien con el de una labor de reconocimiento, con efectivo carácter histórico, pero limitado a la constatación de la permanencia del paradigma de lectura de Platón inaugurado por Aristóteles.

Razón por la cual queda asimismo descartada la posibilidad de llevar a cabo una completa explicación de la recepción que tanto Kant y Hegel realizaran del pensamiento del fundador de la Academia, dado que ello implicaría, a su vez, situar tal acogida dentro del

panorama global de sus respectivos proyectos filosóficos, cuyas líneas centrales no podremos ignorar, pero tampoco rebasar. Bástenos aquí con identificar momentos concretos y que muestren, con la suficiente claridad, la tendencia aristotélica que siguen ambos pensadores en su interpretación y disputa con Platón.

Kant y Hegel toman lugar en este recorrido en tanto momentos constitutivos de un periodo de pensamiento de vital importancia, como lo es la modernidad. Sus aportaciones, consientes o no, para la prosecución de la hermenéutica de las Ideas serían fuertes indicios de su consagración como clave interpretativa de la filosofía de Platón, sobre todo si consideramos la distancia que existe entre nuestros actuales interlocutores y el propio Aristóteles.

En primer lugar, recuperamos la ya famosa figura retórica que, al comienzo de la Crítica de la Razón Pura, el de Königsberg dedica a Platón:

La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento (Kant, 2010, A5/B9).

Sale a relucir de inmediato, en el retrato proporcionado por Kant, la aversión respecto de la separación ejecutada por la ontología platónica entre el mundo eidético y su derivado sensible, pero más que el rechazo hacia una separación, un corte, entre lo inteligible y lo sensible, destacamos aquí su asunción, esto es, la aceptación del ya famoso *chorismós* como inconfundible firma de platonismo. La crítica kantiana en torno al tema no se dirige, como lo hacía la aristotélica, hacia la condición trascendental de la Teoría de las Ideas<sup>3</sup>, sino que remite a una suerte de esterilidad a la que terminaría siendo arrastrado el entendimiento cuando a éste se le niega la resistencia, el punto de apoyo en fin, que sólo la experiencia es capaz de conceder.

---

<sup>3</sup> En cierto sentido, la trascendencia del conocimiento será un tópico que Kant retomará para su propio proyecto filosófico, aunque no sin antes darle un vuelco conceptual, a partir del cual será necesario distinguir entre «trascendente» y «trascendental», que es el término que más propiamente se identifica con la filosofía crítica de Kant.

Para el momento del filosofar kantiano, ha quedado suficientemente perfilada la figura del Filósofo de las Ideas, y es justo en esta efigie hito de Platón en donde, en principio, Kant podrá ubicar todos los vicios correspondientes al dogmatismo metafísico, esto es, al objetivismo puro, que ha configurado el pensar metafísico de Occidente, y al que el criticismo kantiano vendría a dar verdadero sustento. Sin embargo, ¿qué otra cosa podría haber visto Kant en una figura específicamente diseñada para fungir como *sparring* teórico?

Pero Kant convierte en una de sus primeras labores el acuse de la infertilidad del entendimiento provocado por la Teoría de las Ideas, no sólo por ser un caso típico del pensamiento metafísico que él se propone frenar, sino porque asumirá como suya la presunta problemática platónica por antonomasia: la posibilidad de conexión entre los horizontes empírico y trascendental, esto es que, “tan fuertemente cala en Kant el binomio sensible-inteligible que la pregunta por la posibilidad de acceso a lo suprasensible se convierte, a su turno, en un cuestionamiento que le confiere, en buena parte, su articulación estructural a la principal obra de Kant, la CrP”. Así lo vemos en la distinción que propone entre el mundo de los sentidos (*sinnenwelt*) y mundo del entendimiento (*Verstandeswelt*) (Neumann Soto, 2010, pp. 5,6), y si bien esta oposición se presenta en términos más bien metafóricos (al menos no como una distinción de la realidad en dos planos), aun así ha de ser destacado la filiación con la línea problemática establecida por el platonismo.

De modo que Platón habría planteado un problema pertinente, pero habría sido el mismo ateniense quien malentendiera los términos de la cuestión, extrapolando el sentido de la necesaria distinción entre empírico y trascendental; confusión sobre la que descansaría, primeramente, el sentido de la crítica kantiana a Platón, representada por la figura de la paloma mencionada unas líneas arriba, lo que terminaría por conducir a la valoración kantiana del sistema platónico como pensamiento místico (Basta, 2010, p. 82). Y resulta ser en esa evaluación donde podemos ver una de las mayores consecuencias para el pensamiento platónico cuando a éste se le aúna de manera indisociable con el prejuicio aristotélico de las Ideas, frente a un pensamiento filosófico que, en sus esfuerzos de científicidad, o al menos de sano empirismo, no tiene más alternativa que negar su filiación platónica si quiere eludir cualquier tipo de acusación de arcana metafísica.

Ya en el prólogo a su *Fenomenología del Espíritu*, en contraparte, citaba Hegel a Platón como el autor de “la obra maestra de la dialéctica antigua” (Hegel, 2010, p. 43), refiriendo al diálogo tardío *Parménides*. Notación importante dado que la relación que podamos establecer entre los pensadores ahora en cuestión será de carácter casi exclusivamente metodológico. En general, lo que admira Hegel de Platón es la potencia motil que es capaz de introducir la dialéctica sobre el pensamiento puramente categorial, para convertirlo en un filosofar propiamente especulativo.

En sus intentos por alcanzar para su sistema filosófico el modelo de razonamiento del mundo, por decirlo así, Hegel advierte la necesidad de habérselas con la problemática ontológica hasta entonces imbatida: la contraposición del ser con respecto del devenir. Así Hegel propone abordar la problemática de la contradicción, no ya como la deficiencia insalvable que todo filosofar debe esforzarse por evitar, sino como el motor mismo del pensamiento. Se presenta la dialéctica, de este modo, como el método capaz de soportar dentro de sí a ese pensamiento que procede mediante su propia contradicción, y lo que es más, de nutrirse de él.

Con la dialéctica, Hegel se propone, en principio, replantear el problema típicamente filosófico que representa la fórmula binomial de sujeto-objeto. Entiende Hegel en este punto que, en aras de alcanzar su pleno esclarecimiento, la relación no puede reducirse a ninguno de sus términos, sino que es en la dinámica de su propia producción donde se encuentra la clave para el esclarecimiento de la relación y de cada uno de sus elementos, esto es, que “el pensamiento y el ser se implican mutuamente [...]: no hay ningún pensamiento puro que no sea una forma histórica y lingüísticamente materializada y ningún ser que se presente como un dato en sí, fuera de todo horizonte de pensamiento” (Rühle, 2010, LXIII). Por lo que, para Hegel, no sólo no es posible privilegiar alguno de los componentes de la ilación, sino que cada uno debe entenderse en los términos co-configurativos que aporta el otro para sí.

De este modo, la ciencia filosófica ha de asegurarse de no arrojar resultados inmóviles, que sólo podrían ser el resultado de sistematizaciones petrificantes, insensibles a la condición fluctuante no sólo de los objetos, sino de los sujetos mismos: “La sustancia viviente es [...] el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que solo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra” (Hegel, 2010, p. 13). La naturaleza de



este movimiento no es la de un mero desplazamiento desde una cierta esfera del ser hacia otra que, en su novedad, olvida la anterior. Si bien el movimiento dialéctico se funda en la contradicción, en la negación de esa faceta anterior de un mismo ser, ella no supone su erradicación, sino su asunción como una parte vital de su progreso, de su despliegue como historia. Sólo entonces hay efectivamente despliegue, sólo entonces hay espíritu.

El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo. (Hegel, 2010, p. 4).

A este respecto, y al localizar a Platón como el primer gran antecedente de su propio método, bien puede decirse que “Hegel ha sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica (Gadamer, 2007, p. 13). En ese sentido, es necesario matizar debidamente la filiación platónica del sistema hegeliano, frente a lo cual conviene en primer lugar regresar a la obra por el mismo Hegel referida sólo unas líneas atrás en nuestro trabajo.

La situación propuesta por el de Stuttgart, como obra maestra de la dialéctica antigua, certifica la pertinencia del *Parménides* al momento de intentar esclarecer, aunque sea mínimamente, el momento hegeliano del platonismo. La fascinación que produjo sobre Hegel esta obra en particular, tiene a su base lo que para él sería el tratamiento definitivo en torno al cosmos de las Ideas, su articulación, y sobre todo su interrelación. Piensa Hegel que “la verdad que explica el *Parménides* es que el *logos* es siempre un complejo de Ideas, la relación de las Ideas entre sí” (Álvarez, 2001, p. 153). De modo que, frente a una siempre pretendida férrea incolumidad, Platón habría logrado en este diálogo, develar la potencia motriz de su gran descubrimiento.

El encuadre propuesto, si bien aporta una valoración predominantemente apologética de la obra y de su autor, termina por instalarse en el ya conocido terreno de las Ideas platónicas, como lo relata el propio Hegel cuando afirma en el segundo volumen de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que “lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible” (1955, p.136). Este énfasis sobre el *topos uranos* determina, a su vez, la orientación de los análisis en torno a la

dialéctica ejecutados por Hegel, en tanto que su propuesta de recuperación del método platónico lo muestra como un médium en el necesario camino hacia el estadio de lo eterno.

Siendo así, destaca la determinación esencialmente negativa con que Hegel termina por sentenciar a la dialéctica platónica. Destaca aún más que el desfavor hacia Platón lo sea en virtud de Aristóteles. Más allá de la actitud reverencial con que suele el germano dirigirse hacia Platón y su legado –en esas mismas *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel abre el capítulo dedicado a Aristóteles con un lamento por tener que dejar atrás a Platón-, Hegel considera que en los términos del progreso de la historia del pensamiento, Platón se encuentra en un momento, si bien laudable por sus aspiraciones y sus esfuerzos, aún demasiado tierno como para representar una contribución positiva en el camino racional del conocimiento.

El mismo *Parménides* que Hegel encomia en un principio, en este sentido, no pasaría de ser un prolongado prelude para investigaciones efectivamente científicas posteriores, relegando el diálogo platónico a ocupar el papel de ser un campo de pruebas para la producción de herramientas de la razón, que no verían su forma definitiva sino hasta haber atravesado una serie de re-elaboraciones a lo largo de los siglos, pero que encontrarían su primer gran formulación en la época filosófica inmediatamente posterior a la de Platón.

La cultura filosófica de Platón, al igual que la cultura general de su tiempo, no se hallaba aún madura para crear obras verdaderamente científicas; la idea era aún demasiado lozana y nueva para ello, y no habría de plasmarse en una exposición científica sistemática hasta llegar a Aristóteles (Hegel, 1955, p. 149).

Desde luego Hegel reconoce, unos momentos más adelante, que el cariz pre-científico de la filosofía platónica no debe abstenernos de considerarla como uno de los pilares del pensamiento filosófico, sin embargo, es difícil pensar que esta pretensión de inherente neotenia no condiciona de entrada los posibles acercamientos a la obra platónica al restringirla a un mero estatuto monumental, desde el que es posible sólo rendirle pleitesía, no ya interrogarla, ni dialogar con ella. Y más difícil resulta pensar que esa disposición no se encuentra presente en nuestras propias lecturas de Platón, en cuanto asomamos a alguno de los diálogos y tenemos la sensación de asistir, cada vez, al desplome del que pretendió ser, sin rastros considerables de éxito, uno de los más encumbrados edificios del intelecto en la historia de la metafísica.

En lo que respecta al papel que juegue Aristóteles en todo esto, cabe cierta suspicacia cuando recordamos la advertencia arrojada por Peñalver Gómez, cuando da cuenta de que la antigüedad tardía, al intentar proponer alguna clase de convalidación histórica para sus propias aportaciones, parecía no tener demasiados problemas para desplazarse entre los conceptos platónicos y aristotélicos, lo que para Peñalver sería posible únicamente en cuanto se da por sentada la polémica idealista/materialista que habría entre Platón y Aristóteles y que homologaría sus criterios (Peñalver Gómez, 2000, p.112). De modo que, no habría que perder de vista el que la mencionada libertad de tránsito conceptual asume la entera compatibilidad entre las propuestas filosóficas en cuestión.

En el caso de Hegel, la compatibilidad juega el carácter de la asimilación; la doctrina platónica puede quedar emparentada con la aristotélica en tanto que ésta retoma las líneas de investigación de aquélla, pero supera sus dificultades y logra ordenar de manera sintética las averiguaciones que, con Platón, solo se presentan como descubrimientos aislados. Es de este modo que “Hegel ve en Aristóteles al verdadero maestro, puesto que lo es en reducir las más diversas determinaciones a un solo concepto” (Álvarez, 2001, p. 155). Así, Hegel concluye que, donde con Platón hay no más que un dilatado y errático deambular entre hipótesis y presupuestos, con Aristóteles se da el primer paso firme en el camino del saber en tanto Concepto, esto es, la totalidad como universal concreto de la unidad dialéctica.

Hegel considera que el concepto aristotélico de *energeia* termina por desbancar la llana distinción entre el ser y el no-ser formulada en el *Sofista* de Platón (Álvarez, 2001, p. 155), accediendo a un nuevo espectro problemático que, en referencia a la motilidad misma del ser, habría sido extraño a cualquier esfuerzo filosófico desde los presocráticos hasta Platón –a quien, como hemos visto, le reconoce el propio Hegel haber dado cuenta de la necesidad de que ‘el ser se mueva’, por decirlo así, pero sin llegar a cuestionar el carácter de ser de este movimiento en cuanto tal.

Y bien es cierto que, al encauzar la cuestión hacia los modos de ser del devenir, la investigación ontológica se ve dotada de una importante dimensión dinámica, pero sólo es posible juzgar que se trata de un logro inédito hasta la llegada de Aristóteles a partir del paradigma aristotélico mismo, según el cual el período presocrático se habría limitado a coligar el origen del mundo con un elemento de la naturaleza, dicha en sentido lato

(Aristóteles, 983<sup>a</sup>25-987<sup>a</sup>25), entorpeciendo así la problemática de la causalidad, que quedaría reducida a una sola de sus aristas.

Situándolo de inmediato en la misma línea de pensamiento que sus predecesores, pero al no poder confinarle a un sólo elemento natural, Aristóteles veía a Platón hacer encallar de nueva cuenta el problema de la causalidad. Haciendo de las Ideas el obstáculo primordial, - quizá por vez primera- el liceo aduce a su dimensión más abstracta la esterilidad de las consideraciones platónicas sobre las causas, pues acusa a su maestro de remitir el problema del «qué-es» al ámbito de la definición (Aristóteles, 987b-5,10). Lo que, en estos términos, coloca a Platón en la peor de las posiciones posibles para un antecesor de Aristóteles, no sólo por haber fallado una vez más en enunciar correctamente el problema de la causalidad, sino por representar un sustancial retroceso con respecto al pensamiento presocrático, al retraer hacia el ámbito estrictamente formal el problema de las causas.

Resulta poco sorprendente a estas alturas ver que, con Hegel, como en muchos otros casos, sea el estagirita quien termine por ocupar el puesto más aventajado del cotejo. Lo que cabe acentuar en este punto es que, desde el propio Aristóteles, como vimos en el apartado correspondiente, semejante movimiento de comparación, y de eventual confrontación, está condicionado por la previa y parcializada homologación de parámetros en que puede entenderse la propuesta de ambos pensadores, por hablar sólo en lo relativo a Platón.

Por último, vale salvar un momento en que, a través de un solemne retrato, Hegel no sólo identifica el citado *motto* platónico como referente hermenéutico de su aproximación a al filósofo griego, sino que llega incluso a considerar al mismo como una piedra angular en el devenir espiritual, no ya solo filosófico, de Occidente.

La grandeza verdaderamente especulativa de Platón, aquello por lo que hace época en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal, consiste en haber determinado y precisado lo que es la idea: este conocimiento estaba llamado, en efecto, a ser, a vuelta de algunos siglos, el elemento fundamental en la fermentación de la historia universal y en la nueva estructuración del espíritu humano (Hegel, 1955, p. 181).

Propuesta cuya mera posibilidad de enunciación significa para nosotros un importante testimonio de reivindicación del motivo seminal de este apartado: la revisión histórica del eje monotemático que vertebra las interpretaciones de Platón aún a nuestros días: la Teoría de las Ideas, cuya mayúscula conservamos incluso a estas alturas, no tanto ya por tradición ni

por costumbre, sino por no perder de vista su exageración, su siempre anacrónica palpitación universal.

### **i.iii. La Escuela de Tubinga-Milán y la tradición indirecta.**

Nos alejamos por un momento de los grandes estadios que la tradición filosófica tiene para ofrecer, con la intención de aproximarnos a una serie de planteamientos que pueden ayudar a hacernos con la figura del filósofo de las Ideas de una forma, en cierto sentido, más franca, ya por tomar a Platón como el menester primordial de sus averiguaciones, y no solo como un recurso histórico-discursivo. Ciertamente es que se trata de un movimiento con un grado considerablemente menor de inserción en cuanto a cultura filosófica general se refiere, no obstante, lo que podamos perder en intensidad, esperamos ganarlo en fidelidad.

Nuestro interés por la Escuela de Tubinga-Milán, así conocida en referencia al lugar de procedencia de sus pilares, Hans Krämer y Giovanni Reale, respectivamente, recae sobre dos cuestiones que articulan en buena medida esta propuesta de interpretación. El primer punto es el traslado del tema de la escritura desde las laderas de la discusión hasta las cumbres de la misma. En segundo término, tenemos el reconocimiento del carácter fragmentario a que está sometido el trabajo filosófico platónico, propiedad en estrecha relación con el punto uno.

Fundada sobre la discusión en torno a la premisa metodológica propuesta por Schleiermacher, según la cual habría que interpretar a Platón exclusivamente a partir de sus propios textos, la escuela de Krämer-Reale, en cambio, postula la preminencia de los testimonios indirectos que, de forma diseminada y por fracciones, nos hablan de unas ciertas lecciones que habrían sido impartidas de manera estrictamente oral por el fundador de la Academia, pero que habrían sido recuperados de manera dispersa por personajes filosóficos posteriores a Platón, que van desde Aristóteles hasta Sexto Empírico en el siglo segundo de nuestra era, y que contendrían los más altos principios de su sistema filosófico. Habiendo rastreado y acumulado dichos testimonios, la Escuela de Tubinga-Milán afirma la imposibilidad de llegar a dar con la filosofía de Platón tal cual es si, como habría hecho Schleiermacher, se ignora el vital contenido que entrañan estas referencias históricas posteriores al propio Platón.

En su revisión de la propuesta de Schleiermacher, Krämer localiza al menos tres circunstancias históricas que registra a nivel contextual, y que identifica como condiciones

materiales que explicarían en buena medida la interpretación de su compatriota. En primer lugar señala Krämer la formación teológica y protestante de Schleiermacher. Su relación con el romanticismo alemán y, específicamente, con el poeta Friedrich Schlegel, ocupan el segundo puesto. El último lugar apunta al auge del idealismo objetivo de Schelling.

Krämer atribuye la postura interpretativa de la autarquía del texto a la tradición teológica a la que pertenece Schleiermacher, en directa comparación con el principio protestante según la cual la Biblia habría de ser entendida desde las propias líneas que la componen, sin intervención de autoridad ninguna o de medio externo alguno que pudiera comprometer el contacto directo con el texto (Krämer, 1996, p. 50), de modo que, con Schleiermacher, sólo de entrada nos las veríamos con una suerte de platonismo luterano. Procede Krämer de esta manera, estableciendo una equivalencia entre protestantismo y schleiermacherismo, sin llegar a hacer demasiada conciencia sobre el papel en que dicho parangón coloca a su propia teoría; sin dedicarse un solo minuto a extraer las posibles consecuencias de que esta nueva escuela de interpretación, siguiendo su propia línea de ideas, se coloque en el lugar del catolicismo más tradicional, al que la efectiva formación religiosa de Giovanni Reale atañe en muy poca cosa. Como exégeta sacro, Schleiermacher hubo de remitirse a la literalidad del texto platónico como principal elemento portador de significado para la obra de su autor. Sin embargo, ese no fue el único factor que lo habría encaminado hacia la desatención de la tradición indirecta.

Hay una fuerte inclinación en Schleiermacher hacia una lectura de Platón que pueda abarcar no sólo los aspectos teóricos propiamente filosóficos, sino también aquellos elementos que pueden ser considerados más artísticos dentro de los mismos *Diálogos*. Krämer atribuye este proyecto de síntesis artístico-filosófico a los influjos románticos que habrían formado parte de la formación de Schleiermacher y, más aún, al directo y cercano contacto que éste habría mantenido con Schlegel (Krämer, 1996, pp. 51-52). El poeta y el hermeneuta trabajaron juntos en el proyecto de la primera edición crítica alemana de la obra completa de Platón, que efectivamente vería la luz en el 1804, pero que Schlegel habría debido abandonar a causa de sus limitaciones en la disciplina filológica. Aun así, la inicial incorporación de Schlegel en el proyecto habría sabido dejar su huella.

El proyecto romántico de una fusión entre arte y filosofía habría sido heredado, por decirlo así, al Platón de Schleiermacher, para quien los *Diálogos* supieron imitar a la

perfección las prácticas oratorias de la época, introduciendo para ello componentes tanto poéticos como míticos en su redacción. (Krämer, 1996, p. 52). El fundador de la nueva escuela de interpretación no tendría problema en aceptar que existen rasgos artísticos dentro de las obras de Platón, pero discrepa en grado sumo respecto a la conclusión que de ello obtiene Schleiermacher, al proponer que el perfeccionamiento en la imitación de las técnicas oratorias remitiría a una iniciativa propedéutica del propio Platón, que habría proyectado su filosofía hacia lo infinito.

Krämer denuncia el hecho de que, en tanto “el carácter protréptico de la filosofía platónica excluye un sistema racional y, por tanto, también una doctrina esotérica sistemática, en forma de doctrinas no escritas”, el Platón de Schleiermacher estaría siempre incompleto, pues si bien ambos coinciden en la fragmentariedad del filosofar platónico, para Schleiermacher dicha condición constituye un sello identitario a nivel pedagógico, mientras que con Krämer y la nueva escuela, se trataría de una deuda de carácter programático, liquidable por medios historiográficos y filológicos.

En el último punto, si bien es Schelling la figura que Krämer hace resaltar, éste no destaca demasiados puntos que refieran directamente al sistema filosófico de aquél, sino que más bien usa su nombre para referirse al influjo que la filosofía moderna en general ejerce sobre los estudios platónicos. De esta manera, señala Krämer que la interpretación de Schleiermacher partiría también de una idea más bien moderna de la noción de «sistema», orientado en el sentido de las ciencias positivas de la época, lo que a su vez provocaría que éste terminara por confundir en Platón los elementos que corresponderían a la metafísica de la sustancia, propiamente griega, y los que corresponden al objetivismo idealista moderno (Krämer, 1996, p. 55, 56). Podríamos decir, en conclusión, que heterodoxia protestante, exceso de lirismo y de modernidad, son las irregularidades que Krämer identifica en el Platón de Schleiermacher.

Es de esta forma que la Escuela de Tubinga-Milán asienta el terreno para la recuperación del problema de la escritura, bajo los términos de una reestructuración jerárquica respecto a los recursos historiográficos de que disponemos en torno a las doctrinas platónicas superiores. El esfuerzo emprendido para la discontinuación del criterio estrictamente escritural toma como menester principal el mostrar su insuficiencia al momento de intentar aprehender la filosofía platónica en su totalidad. Razón por la cuál sería necesario

recurrir a la serie de documentos que se pronuncian sobre aquello que en los *Diálogos* se calló o solamente se aludió, de manera que podamos finalmente tener en nuestras manos un *corpus* doctrinal que satisfaga una visión sistemática y unitaria del autor.

Es cierto que el rechazo de la primacía de lo escrito conduce a esta escuela de interpretación a dejar de considerar la Teoría de las Ideas como el culmen de la filosofía platónica, lo que podría inclinarnos a pensar que el influjo aristotélico amaina su paso al llegar al presente estadio de estudios platónicos. Sin embargo, el desplazamiento de las Ideas no tiene como objetivo ni como sustento una forma de distancia crítica respecto de Aristóteles; por el contrario, la autoridad aristotélica se ve aquí más establecida que en ningún otro lugar.

La inmediata asunción de la existencia de la Teoría de las Ideas es una primera forma, ya conocida, de discreta pero amplia irrupción de aristotelismo en la lectura de Platón, pero la Escuela de Tubinga-Milán propaga su autoridad hacia límites hasta ahora inéditos, al tomar como principal referencia para la legitimación de su propio «paradigma»<sup>4</sup> el testimonio de Aristóteles al grado incluso de convertir la expresión por él usada en el concepto clave de la escuela (Reale, 2003, p. 40). Con el término de *agrapha dogmata*, Reale y Krämer identifican todo testimonio que secunde la existencia de lecciones de carácter esotérico (exclusivas para los miembros más aptos de la Academia) que, de manera únicamente oral, revelarían los contenidos más elevados de la filosofía platónica.

Siendo así, podemos pensar que la Escuela de Tubinga-Milán establece la necesidad de tomar la guía de Aristóteles no sólo en los ya de por sí imbricados caminos que ofrecen los propios diálogos de Platón, sino incluso en aquello que no aparece en ningún texto platónico, que por tanto resulta imposible de constatar de primera mano, pero que, no obstante, debe ser considerado superior a todo lo escrito. Y lo escrito no ha de ser entendido

---

<sup>4</sup> Giovanni Reale introduce una acepción ‘científica’ del término paradigma, al acogerlo en su sentido kuhniano fuerte, como marco de interpretación capaz de analizar fenómenos que para paradigmas anteriores pasan inadvertidos o son registrables únicamente como anomalías que terminan por mostrar la insuficiencia del paradigma de estudio actual, y la consiguiente necesidad del establecimiento de uno nuevo (Reale, 2003, pp. 13-18). Acepción que, tanto en lo anterior como en lo subsecuente, no encuentra resonancia en nuestro propio uso del mismo término (cuando decimos paradigma aristotélico de interpretación, por ejemplo); nosotros usamos el término «paradigma» en su sentido lato como eje de ideas, hilo conductor, etc.



sino a raíz de los lineamientos propuestos por lo que, en los jardines de la Academia, un día se oyó contar.

Se ha discutido ya respecto a los problemas de generar un bloque doctrinal conciso y unitario a partir de testimonios tan dispersos, provenientes de autores no necesariamente compatibles, que hacen referencia al tema en y desde contextos desiguales, así como se ha discutido la falta de rigor histórico en los fragmentos extraídos del propio Aristóteles para dicha reconstrucción (Lozano, 2007, pp. 279, 280), pero no se cuestiona la participación de Aristóteles, más allá de la científicidad historiográfica, en los términos de su implicación para la configuración de la imagen del Platón que ya conocemos, y sobre la cual quiere ahora instalarse una lectura aún más abiertamente aristotélica de Platón.

Y es que se insiste en la comparación de estas *agrapha dogmata* con casos posteriores de seminarios o cátedras en las que el impartidor se dirige de manera oral hacia un público que recupera las lecciones de forma escrita a manera de apuntes y transcripciones (Arana, 1998, p. 17), y es verdad que, hasta cierto punto, pueden de esta forma llegar a explicarse los términos más elementales de la recepción directa de unas lecciones que de viva voz impartiera Platón en el seno de la Academia, pero no se explica cómo es que esta analogía aplica para los recursos y referencias –como son los casos de Asclepios y Simplicio- que se datan en épocas posteriores a Platón y su enseñanza por hasta mil años.

Sin embargo, si pasáramos por alto las complicaciones inherentes a la vindicación de las doctrinas no escritas como el verdadero núcleo del pensamiento de Platón, aún cabría preguntar, ¿cuál es el mérito o, tal vez, la pertinencia de recuperar lecciones cuya mayor virtud consistiría justamente en haber sido pronunciadas de manera oral, y pretender que su contenido no se ve agraviado ni alterado en forma alguna al ser trasladadas al terreno de la escritura?, ¿es redituable la introducción de tanto aristotelismo con tal de alcanzar una visión global y total de la filosofía platónica?, ¿no es, precisamente, la huella última que ha dejado impresa el macedonio este *pathos* que nos impide dar sentido a la filosofía platónica a no ser a partir de su explicitación como sistema?

Se trata de un criterio que, *a priori*, tiende poner en seria duda la sostenibilidad del filosofar platónico, que ostenta la mayor naturalidad posible, pero cuyos motivos no suelen ser llevados a tema. Respecto a lo cual, convendría revisitar uno de los puntos de crítica que Krämer hace destacar de la lectura platónica de Schleiermacher, con la intención de definir

de mejor manera los presupuestos que mueven el aparato conceptual de la nueva escuela y, en caso de considerarlo necesario, tomar distancia respecto del mismo.

Llama nuestra atención el que, antes incluso de iniciar su crítica, ya Krämer lamente que, en su labor hermenéutica, Schleiermacher no haya distinguido en sí mismo suficientemente al historiador del filósofo y, lo que es más, del metafísico, dando prioridad a los últimos dos (Krämer, 1996, p. 48). Tan peculiar oposición entre la labor metafísica y la histórica se vería nutrida por un deseo de objetividad, cuya capacidad operativa depende enteramente de que, de hecho, lo que se tenga en frente sea un objeto, esto es, un objeto plenamente constituido, entero. Y si siglos de esfuerzo acumulado habrían terminado por demostrar la incompetencia de la filosofía y de la metafísica al momento de ofrecer la imagen definitiva y terminada de Platón, la historiografía al fin se encontraría en ocasión de abrir una ventana de oportunidad para tal propósito, a través de la recopilación de las *agrapha dogmata*.

Del mismo modo, la inadecuación en que resultaría la inclusión, directa o indirecta, tanto de Schelling como de Schlegel en la labor hermenéutica de Schleiermacher, habría de ser entendida en razón del desfase que se produciría entre el Platón histórico, cuya enseñanza se pretende reconstruir de manera íntegra con ayuda de las doctrinas no escritas, y un Platón más bien moderno, arrancado de su época y arrojado en la nuestra. De ahí que, no solo los mencionados, sino cualquier otro rastro de filosofía no-antigua deba ser removido de la ecuación, a fin de alcanzar al Platón más fidedigno y verídico posible; el que pertenece a un tiempo y un espacio determinados, sólo en los cuales es posible rastrear el sentido auténtico de su filosofía. Llevado hasta sus últimos términos, un historicismo de esta índole podría derivar fácilmente en la conclusión de que, a fin de salvaguardar a Platón de cualquier impropio histórico, la única forma de estudiarlo sería hacerlo desde la Antigüedad misma, pues cualquier esfuerzo posterior estaría inevitablemente invadido de otro tiempo.

Por otro lado, este intento por recuperar las piezas perdidas del rompecabezas, de complementar el texto con aquello que supone oponer al texto, con el fin de establecer la plena identidad entre el Platón de la decadencia ateniense y el Platón de la globalización telemática, puede ser leído desde su sustrato teológico, como un esfuerzo de restitución del Texto Primitivo; como una forma de reconstrucción del «original», dispersado en la multiplicidad de lenguas luego de Babel, y cuya mera existencia es una promesa, un signo,

perdido y encontrado, de la restitución de la Antigua Alianza (Foucault, 1968, pp. 47-49). Lo que de hecho, y sin ir en esto más lejos, no desentonaría con la inadvertida auto-determinación de la Escuela de Tubinga-Milán, referida por nosotros hace unas líneas, como una forma de platonismo católico.

En fin, ¿no es posible atajar la filosofía platónica directamente en su inconclusión, intentando aprovechar dicho rasgo en lugar de anularlo?, ¿no es posible que esta ausencia que dispara fragmentos pueda tener algo que enseñarnos, que sea de mayor valor incluso que el contenido mismo de las lecciones perdidas?, ¿no es la oquedad que produce el soplo de la historia sobre el cuerpo ‘impoluto’ de la filosofía de Platón una enseñanza en sí, preparada para contarnos de sus avatares y devenires? Pues es que sí, como nos enseña Maria Rilke, incluso el dios-Uno Apolo, el que no tiene cesuras, ha encontrado en este camino nuevos horizontes vitales, y ha perdido el miedo a mostrar sus heridas, ¿por qué razón no podría este hijo pródigo compartir su destino?

Nunca hemos conocido su inaudita cabeza,  
en donde maduraban los globos de los ojos.  
Mas su torso arde aún, igual que un candelabro,  
en el que su mirar, aunque esté reducido,

se mantiene y reluce. Si no, la proa del pecho  
no podría deslumbrarte, ni en el álabe suave  
de las caderas una sonrisa podría ir  
al centro que tenía poder de procreación.

Si no, estaría esta piedra desfigurada y corta,  
bajo el umbral traslucido de los hombros,  
y no centellaría como las pieles de las fieras;

tampoco irrumpiría desde todos sus bordes,  
como una estrella: porque no hay aquí ni un lugar  
que no te pueda ver. Debes cambiar tu vida (Rilke, 2017, p. 19)

## CAPÍTULO 2. Nietzsche, un excursu intempestivo.

La investigación aquí presentada en torno a la influencia aristotélica sobre la determinación de la filosofía conocida como platónica no nos ofrece, hasta ahora, una salida de dicho régimen interpretativo. Ganar esa posibilidad es la motivación que sustenta nuestra visita al que probablemente sea el fenómeno filosófico más abiertamente antiplatónico de la historia moderna. A dicho compromiso atendemos bien acompañados por la asistencia del filósofo Peter Sloterdijk, cuyos trabajos sobre la obra nietzscheana, y los temas de ella derivados, resultan ser un recurso invaluable para nuestro intento de encontrar con Nietzsche los primeros indicios de una renovación de la figura de Platón.

Si bien durante algún periodo de su juventud filosófica Nietzsche considera aún a Aristóteles, junto a Diógenes Laercio, como la fuente más rica de acceso a la filosofía en las épocas clásica y pre-clásica (Barrios, 2019, p. 28), más adelante él mismo da muestras de una cierta sospecha no solo frente al ya citado paradigma sino respecto a las formas de interpretación de la filosofía platónica predominantes a lo largo de la historia. Un sutil pero revelador guiño al respecto lo encontramos en la misiva dirigida al querido Franz Overbeck hacia el año de 1883, en la que Nietzsche refiere a su estudio del trabajo de Gustav Teichmüller en torno a la filosofía griega como un llamado de atención sobre el grado de su desconocimiento respecto de la filosofía platónica, mismo que relaciona con un sentimiento creciente de una posible relación de parentesco entre el propio Platón y su Zarathustra, sobre la cual, nos lamentamos, Nietzsche no se extiende más (Nietzsche, 2012, p. 414).

Llegado al punto de la narración en torno al transcurrir metafísico de la historia que lleva por nombre *Cómo el «mundo verdadero» terminó por convertirse en una fábula*, esto es, en el momento de las épocas del mundo, Heidegger, personaje de una relación no menos conflictiva con el mismo Platón, considera que “Nietzsche distingue conscientemente a Platón de todo platonismo y lo defiende frente a él” cuando entre la primera y segunda fase de su relato se muestra la ruptura que se produce entre lo sensible y los suprasensible, identificando aquello como lo más acá y reconociendo esto como lo más allá, como un producto ajeno a Platón, para quien lo que pudiera llamarse suprasensible habría de hacer parte en la existencia misma (Heidegger, 2013, pp. 191, 192).

Dada la advertencia según la cual, en Nietzsche, la entrada «cristianismo» mienta en pocas ocasiones a la religión homónima y, en cambio, las más de las veces refiere a “una posición respecto al mundo definida en términos ascéticos (una ascesis de penitencia y renuncia), a una forma desgraciada de aplazamiento de la vida, de orientación hacia el más allá y de desavenencia con los hechos seculares” (Sloterdijk, 2012, p. 52), puede resultar legítimo hacerse con la idea de que el epígrafe «platonismo» despierta en Nietzsche veredictos contra los cuales quiere hacer reaccionar al propio Platón. Al confrontarlo directamente, Nietzsche intenta hacerle decir más, más de lo que se le ha permitido decir, más de lo que se desearía que dijese.

Un último gesto que nos invita a pensar la relación Nietzsche-Platón de una forma más compleja, tal vez más como un atentado en contra de las constricciones interpretativas aplicadas a este último, del cual Nietzsche puede extraer consecuencias creativamente fructíferas para su propio trabajo, y menos como el signo de un desprecio irrevocable, lo encontramos en el agradecimiento que extiende Nietzsche en el año 1887 con motivo del recibimiento del regalo de cumpleaños destinado por el profesor Paul Deussen. Una hoja de higuera y una hoja de laurel traídas desde Grecia, extraídas ambas del suelo donde alguna vez se alzó la Academia, suscitaron en Nietzsche las siguientes palabras: “El hermoso simbolismo de tu gesto del 15 de octubre me ha emocionado hondamente: — ¿es acaso ese viejo Platón mi propio y gran adversario? Porque ¡qué orgulloso estoy de tener a un tal adversario! — ¡Recuérdame con cariño!” (2012, p. 61). Ha de concedérsele una vitalidad especial a una relación que logra conmocionar las aspiraciones filosóficas de un Nietzsche que para este tiempo ya se precipita sobre el final de su carrera.

Por su parte, Sloterdijk describe el que sería el motivo esencial de la labor filosófica de Nietzsche, y da con ello una buena pista del lugar que correspondería a Platón, o su obra, en el panorama general de su proyecto.

Nietzsche hizo suyo aquél motivo cínico de la antigüedad de «reacuñar la moneda», para poner en marcha un giro anticristiano; el sueño de reformador de Nietzsche fue, [...], desatar una contrarrevolución de salud contra el *morbus metaphysicus* que, con sus inhibiciones, había cautivado al mundo occidental desde los días de Sócrates y de Pablo. Quien quiera reacuñar las monedas debe reescribir los textos, tanto los del Nuevo Testamento como los textos platónicos. La repercusión más importante de Nietzsche podría hallarse en su talento para conferir a las Sagradas Escrituras, en parodias serias, unos significados opuestos e insospechados (Sloterdijk, 2010, p. 115).

Así pues, no es casualidad que una de las más urgentes desavenencias planteadas por parte de Nietzsche hacia Platón haya quedado establecida en términos sanitarios. El parágrafo 340 de *La ciencia jovial* comienza con unas líneas halagadoras dirigidas a la vida de Sócrates, a todo lo que él dijo y, sobre todo, a lo que no dijo, solo para continuar con una profunda lamentación por parte de Nietzsche ante los últimos instantes de vida de “este monstruo irónico y enamorado y cazador de ratas de Atenas” (Nietzsche, 2010, p. 530) que, no sé sabe a causa de qué exactamente, no logra mantener su silencio de cara al final, de modo que “algo, en todo caso, le soltó la lengua en ese momento para decir: «Oh, Gritón, debo un gallo a Asclepio». Estas ridículas aunque terribles «últimas palabras» significan para el que tenga oídos: «Oh, Gritón, ¡la vida es una enfermedad!»” (Nietzsche, 2010, p. 530). Antes de apresurarnos a tomar dicha declaración como una confirmación del supuesto desprecio nietzscheano por el pensamiento platónico, vale traer a cuento la pregunta que da forma a la estimación del plan de trabajo de Nietzsche aportado por Sloterdijk, en palabras del propio Nietzsche: “¿Qué sucederá precisamente con el pensamiento impulsado bajo la presión de la enfermedad? He aquí la pregunta que concierne al filósofo, aquí es posible el experimento” (Nietzsche, 2010, p. 311). Una indagación más profunda dentro de la pesquisa nietzscheana en torno a la salud y la enfermedad nos proporcionará una idea más acabada de las condiciones sobre las cuales es posible una reelaboración de los textos platónicos, y nos permitirá trabajar sobre las preguntas: ¿no abre Nietzsche a la filosofía platónica al espectro vital de la enfermedad, y por lo tanto al campo filosóficamente fértil de la experimentación, cuando exhibe a Sócrates como el penoso fundador de la ética de la auto-toxemia?, ¿estaba Nietzsche preparado para tal eventualidad? Con la muerte de Dios, la muerte de la Idea, tiene lugar el acabamiento del platonismo, ¿es ésta la indicación de salida para el comienzo de Platón?

## **ii. i Convalecer-en-el mundo. La polémica nietzscheana en torno a la salud y la enfermedad**

Mediante su exposición a condiciones habitualmente contraindicadas para la adecuada conservación del aparato fisio-anatómico que, a la mirada médica y científica, hace las veces de cuerpo, Nietzsche pone en acto la interrogación por las posibilidades para la existencia más allá de sus soportes vitales. Ya tempranamente pasaba renglón sobre el sustrato

ideológico de las garantías inmunitarias de la seguridad, en lo colectivo, y de la salud, en lo particular (Sloterdijk, 2018, pp. 159-162). Derivada de la biológicamente desfavorecida condición humana, la inclinación al conocimiento, lejos de ser una encomiable propensión natural característica del ser más adelantado de la creación, o la más noble y desinteresada forma de vida, asequible sólo a unos cuantos, se revela como la disposición apotropaica de mayor éxito en la especie: “el intelecto [...] ha sido añadido como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia” (Nietzsche, 1996, p. 16). Así entendidas, la seguridad y la salud se dejan ver como esfuerzos por ordenar magnitudes que se presentan al intelecto como demasiado complejas para correr el riesgo de permitirles una existencia no reglada.

Aventura Nietzsche en este punto la hipótesis de que el nacimiento del lenguaje y el nacimiento de la metáfora son uno y el mismo evento, o que al menos se han debido soportar el uno al otro; solo con la aparición del lenguaje es posible entrar en una relación con las cosas fundada en lo que ellas no son, atajarlas desde las cualidades que de hecho no están ahí, y hacerlo comunitariamente (Nietzsche, 1996, pp. 23-25). El hombre concedió signos a los objetos y se dejó sorprender por ser capaz de leerlos, y más aún por lograr manipularlos a su antojo; como si malabarease los cuerpos celestes mismos, les ha de-signado su lugar en el cosmos. Pero su acto tiene un truco, y es que ni siquiera los objetos serían objetos si no fuera el hombre quien así los concibiera, de manera que una distribución cualquiera de los mismos, según sus semejanzas o diferencias, según sus relaciones causales o sus ángulos de inconmensurabilidad, tiene irremisibles huellas de una hechura humana. Comenzando desde el propio ser dado de las cosas a través de las palabras, hasta llegar a la historicidad de sus caracteres, “el orden está hecho a la medida de un *logos* imperante, que visibiliza algunas cosas, invisibiliza otras y coloca, siempre coloca, cada «cosa» en su sitio condicionándola (Cadahia & Carrasco-Conde, 2019, p. 7). Hasta en el más temible de los monstruos se aprecian ademanes antropoides. Sin embargo, ¿no hay de suyo una contradicción entre la presunta simpatía humana por los modos autodefensivos, de un lado, y la producción de imágenes tan desproporcionadas e inabarcables, que dan tanto por «descubrir» y tanto por «explorar», del otro?

Vale una comparación, y es que si para Gilbert Simondon se da el caso de que “cada civilización amplifica ciertos modos de defensa, con las exageraciones correspondientes”

(2013, p.55), con Nietzsche podríamos decir que es la exageración misma la que constituye el medio de defensa por antonomasia. Desde las primeras edificaciones rituales en las culturas clásicas (léase, pirámides, templos, mausoleos, murallas, etc.), todas ellas en flagrante desproporción respecto a la media de las construcciones habitacionales, hasta la formación moderna de los Estados-Nación, podrían ser entendidas como firmas de un estrés positivo que constituye la fuente primigenia de estimulación del sistema nervioso (tal vez nunca mejor dicho) del animal retórico, a cuya apriorística habilitación hiperbólica responde el grado de excitabilidad explicativa humana, para el cual lo mismo representa no explicarlo todo que explicar nada: en lo relativo al amparo proporcionado por el conocimiento, no es posible pensar en la consecución de un estado de plena satisfacción del intelecto, y esto a razón de la interna coherencia y mutua referencialidad de los objetos, que provocan que de cada progreso en el campo del saber, y de su consecuente aumento en los niveles de seguridad, se desprenda el descubrimiento de dos nuevas amenazas, al menos desde que existen los horizontes de comprensión.

De modo que, frente a la alternativa de la ingenua reclusión en un campo de estímulos registrados reducidos, si bien mayormente dominados, la optativa humana por el conocimiento como medio clépeo representa un paradójico movimiento *ad infinitum* en la búsqueda de un índice de remanente explicativo cero. De ahí que se conduzca más cómodamente el hombre sobre plataformas gnoseo-expansionistas de dimensiones inciertas, en las que el modelo armamentístico de organización frente a lo innominado-creciente proporciona la primera clave de un pensamiento verdaderamente ilustrado, que sobre concepciones en torno a la mundanidad más localmente clausuradas. Después de todo, ¿no es ya en sí mismo el fenómeno de la hominización una forma prima de exageración?, ¿en verdad era necesario llegar tan «lejos» en los procesos evolutivos? A este respecto, el arqueólogo y antropólogo físico francés André Leroi-Gourhan afirma que “llegado al lugar donde se sitúan los antrópodos primitivos, todo sucede un poco como si naciera sobre la pirámide animal [...] la punta de otra pirámide invertida [...] cada vez más gigantesca, constituida por el conjunto de aparejos exteriorizados en la cultura” (1971, p. 388). Lo que, entre otras cosas, significa que una vez que la vida se extendió más allá de sí misma, de su epicentro biológico, ésta ya nunca pudo evitar la sobredimensión.



Pero la abrumadora fortuna del paradigma inmunitario del conocimiento, que tantos esfuerzos invierte para la amortización del mundo, debe aún responder a la deliberadamente ignorada condición, atendida en lo subsecuente por Nietzsche, de que la persistencia sobre un medio amniótico sea, de hecho, el anuncio más evidente de una estancia prenatal, de la no-llegada al mundo. La llegada de los sistemas inmunitarios a la explicitud científica entre los siglos XIX y XX aportaría herramientas necesarias para describir adecuadamente esta situación. La filósofa feminista y bióloga norteamericana Donna Haraway nos ha dotado con la expresión “postmodern immune system-mediated body” (2013, p. 294), en referencia a la manera en que la proyección inmunológica, extendida más allá de los confines biológicos en que fue originalmente localizada, provoca que los cuerpos se comporten, en sus prácticas cotidianas, bajo pautas criogénicas de auto-asolamiento.

Sobre la misma línea de ideas camina Peter Solterdijk cuando afirma: “We are now experiencing what is probably the irreversible transformation of political security collectives into groups with individualistic immune designs” (2013, p. 314). Que el cuerpo se encuentre sistémicamente mediado, ahora bien, implica que sus facultades inmunológicas deben ser aprehendidas como formas de una exterioridad reticular primaria. Desde luego, al tratarse de un «sistema humano» es fácil orientar su comprensión hacia una suerte de interioridad preexistente a toda clase de relación con un mundo, tentación a la cual Haraway antepone dos vías alternas. En primer lugar, basta recordar que la forma-sistema es siempre un añadido aplicado sobre las subjetividades, logrado solo a partir de la tardía intervención de los discursos médico y científico. Pero es sin duda sobre la segunda vía planteada sobre la que Donna Haraway más esfuerzos invierte, toda vez que en ella plantea los términos de la ya mencionada primacía de lo inmunitario-exterior: en su ejercicio de discernimiento pre-crítico, dicho sea en sentido kantiano, el aparato inmunitario no parte de su connatural intimidad cuando afronta un afuera para rechazar sus riesgos, sino que los utiliza para producir su propia intimidad, esto es, aquello que le es dado a proteger al sistema inmunitario solo es producido por éste en términos residuales; solo cuando ha definido adecuadamente a sus adversarios, puede admitir la interioridad que busca resguardar.

Es en ese sentido que puede hablarse de diseños inmunitarios individualistas, de formas de significación de sí alimentadas por la detección y selección de las más antitéticas realidades, y es asimismo la razón de que Donna Haraway proponga para los sistemas

inmunitarios, ya desde su debutante configuración en el plano biológico, la siguiente definición:

the immune system is a map drawn to guide recognition and misrecognition of self and other in the dialectics of Western biopolitics. That is, the immune system is a plan for meaningful action to construct and maintain the boundaries for what may count as self and other in the crucial realms of the normal and the pathological (Haraway, 2013, p.275).

Tomada en sentido radical, que es justo el sentido en el que Haraway la plantea, la afirmación del cuerpo inmuno-sistémicamente mediado establece la imposibilidad del cuerpo como tal; el diseño inmunitario de la vida es el diseño inmunitario del cuerpo, esto es, su paulatina postergación en razón de la progresiva agresividad que cada ambiente, ya sea físico, psíquico, jurídico, económico, etc, tiene para ofrecer, así como de las cada vez más acuciantes técnicas del así llamado mejoramiento humano.

Caso que podemos apreciar en el viraje psicofarmacológico y genético-ingenieril de los esfuerzos médicos actuales, que prometen hacer de nuestra presente situación somática no más que un viejo hábito, tan practicable como derogable. Las indagaciones de tal índole se distinguen de empresas sanitarias precedentes apuntando hacia el dominio de lo digital: con base en procesamientos de datos de orden probabilístico y sobre el presupuesto de la obsolescencia del cuerpo humano, valor solamente entendible dentro del registro de la competencia y del consumo, la tecnociencia contemporánea se encuentra ya en el camino de ofrecer un amplio catálogo de opciones de personalización de los flujos de información genética y/o química, que abren así la puerta a una suerte de meta-diagnóstico capaz de anticipar y de abatir los malestares previo a su efectivo acaecer mediante la supresión de su código del programa base, por decirlo así. En sintonía con las campañas de gestión de riesgos y los programas dietéticos alimenticios y de consumo general, estas tecnologías de inspiración fáustica conforman el dispositivo de salud pública más sofisticado y de mayor densidad conocido hasta la fecha (Sibilia, 2005, pp. 246-253), así como el modelo prorrogativo de mundo por antonomasia.

Cierto es que se trata hasta aquí de un planteamiento más bien moderno del problema y, sin embargo, ya las líneas fundamentales del mismo quedan trazadas cuando Nietzsche coloca en suficiente estima la dimensión poliorcética del conocimiento en general: “El hombre [...] asía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin condición e incluso hostil frente a las verdades

susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos” (Nietzsche, 1996, p. 21). Estas mismas palabras contienen ya el germen de lo que será, en lo consecuente, su propio proyecto de una filosofía con propiedades abiertamente inmunodepresoras. Y si bien puede parecer en principio un exceso adjudicar a Nietzsche una conciencia de tipo inmunológica, propia de discursos más contemporáneos, no debe perderse de vista, de entrada, el hecho de que el germano era un enterado en los asuntos biológicos más recientes de su tiempo. De ello nos ofrece constancia Barbara Stiegler, quien de hecho reconoce en Nietzsche una operación de «biologización del sujeto kantiano», en los términos de una retrotracción de la actividad sintética típicamente asociada al intelecto hacia el fondo vital de la contracción inmunológica.

“La biologización del sujeto kantiano revela que la formalización originariamente sintética de lo dado por parte del pensamiento (Kant), no es sino un caso particular de la cicatrización originaria de la irritación de la asimilación. [...]. Así, como una llaga comienza a cicatrizar desde que se abre, el viviente está originariamente llamado a curarse, siempre en búsqueda de su unidad sintética, precisamente porque continuamente es herido por lo que lo afecta. La cuestión de la síntesis (término que ya Kant tomaba prestado de la cirugía) se vuelve así, con Nietzsche, explícitamente médica” (Stiegler, 2003, p. 137-138).

Así pensado, cuando Zarathustra anuncia una nueva relación no excluyente entre las instancias cuerpo y *episteme*, este hacedor de voluntades estaría indicando primordialmente una labor retrospectiva: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2010b, p. 45), y el cuerpo no es diferente de su historia, una historia monásticamente perfilada; hay ahí ya un tipo de saber bien propio del cuerpo. Se trata, siguiendo al antropólogo evolucionista Paul Alsberg, de un saber-huir que inaugura las fechas propiamente humanas, es decir, los tiempos de la retirada táctica como maniobra insignia en la época del espíritu, pues si bien tiene cada especie sus propios motivos para emprender la retirada, portar con ella es una especificidad derivada directamente de la reconversión de las extremidades superiores en proezas *poiéticas*.

Decimos «portar con ella» y le aproximamos al modo de ser del útil, pues es justamente éste el epicentro del fenómeno que el propio Alsberg refiere como «eliminación del cuerpo» o *Körperausschaltung*, término con que pretende dirigir la atención hacia la distancia establecida entre el cuerpo y el medio gracias al empleo de utensilios, primariamente de carácter proyectil, que en la dinámica homínida arcaica despejan progresivamente el itinerario para los compromisos que el cuerpo deba atender con respecto a un entorno frente

al cual se encuentra en clara desventaja, en favor del establecimiento de relaciones con el mismo de una naturaleza más mediata (Sloterdijk, 2018, pp. 283, 284). No es de extrañar, así pues, que sea justamente en el trato con el útil, que tiene el modo de ser del estar-a-la-mano y, lo que es más, que sea en los distintos tipos de trato deficiente con el útil, que Heidegger vea el acusarse y resplandecer del mundo, en su inabarcable mundaneidad (2012, pp. 94-96), esto es, que ante la falta del útil el mundo se nos venga encima. La depauperación de las virtudes fisio-anatómicas en el viviente humano es el inminente correlato para la musculatura ontológica desarrollada por sus manos. Esta equivalencia es una experiencia inalcanzable desde el horizonte del apremio provocado por las exigencias del acondicionamiento biofísico como base para las relaciones emergentes con el medio, de modo que “gracias a la eliminación del cuerpo aparece un ser vivo que puede permitirse permanecer en su dotación biológica pluripotente, no especializado, [...] porque la adaptación inevitable del cuerpo a la presión del entorno fue desplazada a los utensilios” (Sloterdijk, 2018, p. 283). Poco a poco asoma un tipo de orden de carácter más diplomático, esto es, un régimen medioambiental precedido por una hasta hace poco inviable oficina de administración y dosificación de la fuerza, bajo la jurisdicción del miembro especializado, la mano.

Es precisamente en esta nonata habilidad para seleccionar objetivos pero, sobre todo, para anticipar en la praxis cuando se es uno, que el primatólogo británico Richard Wrangham, como afirma recientemente en entrevista, localiza el principio de domesticación que distinguiría, de entre el gran suborden de los haplorrinos, a los primates más propensos a la violencia extrema como pauta de conducta habitual, como es el caso de los chimpancés, de los más descargados de tales comportamientos en favor de auto-regulaciones para la movilización beligerante, situación que se extiende desde el bonobo hasta el ser humano, dependiendo del grado de tecnificación de la vida (Wrangham & Groll, 2021). Una disposición de los esfuerzos polémicamente orientada contribuye a una organización de los objetos polémicamente orientada, operadora de abstracciones de tipo artesanal, manuales, mediante las cuales comienza a ser posible identificar al enemigo, aun cuando su amenaza es solo latente, y no ya solo reaccionar a los peligros manifiestos que salen al paso; la puesta en obra del utensilio para el ataque, producido necesariamente en condiciones antitéticas a las de su empleo destinado, es al fin y al cabo la expresión de un estilo defensivo temporalmente habilitado, pues, como asegura Sloterdijk, “producir significa profetizar cosas con las manos”

(2018, p. 286). Pero estas agoreras falángicas vaticinan solo lo que ya han predispuesto: al seleccionar un cierto objetivo y no otro de entre las incontables fuentes de excitación provenientes de los factores ya sea bióticos o abióticos que componen una determinada circunstancia ecológica, en suma, al apuntar, ocurre que han determinado al adversario más que haberlo reconocido.

Desde luego, no se trata de que previo al encuentro de las manos con las cosas no existieran riesgos mortales; los peligros asoman desde siempre para todas las formas de vida, pero no es hasta ahora que éstos se aparecen en clara y recta oposición al viviente desprevenido de su poder de cesura. Incluso los elementos al alcance, que servirán para ejecutar el corte vivisector sobre el meridiano del mundo, deben ser ubicados dentro del registro o bien de lo afable al trato o bien de lo inasible, fomentando siempre el ensanchamiento de la primera línea, tanto como el adecuado registro del perfil demográfico de la segunda, y así, las manos asestan el primer golpe de «realidad» contra las cosas.

La eliminación del cuerpo es un planteamiento que, en sus especificaciones paleo-antropológicas y evolutivas, escapa a los parámetros nietzscheanos de análisis y, sin embargo, al mismo tiempo relata un fenómeno para el que, pese a todo, Nietzsche bien pudo no haber sido ciego, y cuyas consecuencias recibieron sin duda toda su atención. Ya solo la expresión «eliminación del cuerpo» es un motivo que cuando menos haría levantar la ceja al pensador alemán.

En el análisis de las metáforas convencionales Nietzsche identifica el mismo principio de escisión con propósitos inmunitarios que Alsberg atribuye a la habilitación técnico-anticipadora del hombre. En ese sentido, vale recordar el paralelismo establecido por Sloterdijk entre la lengua y el cuchillo: “si los seres humanos tienen una palabra propia en cada caso para los seres y las cosas que aparecen a su alrededor, es porque hacen uso de cuchillos en la boca. Con su violencia nominadora, cortan en trozos el animal-mundo” (2018, p. 289-290). La violencia teledirigida es, pues, una condición suficientemente amplia como para albergar los fenómenos técnicos y lingüísticos por igual, y es que si bien no hay en las palabras de Sloterdijk la intención de postular un nuevo «origen del lenguaje», no es imposible pensar que sea con un corte suficientemente profundo sobre la corteza del mundo, que comience a escurrir la savia del lenguaje, en plena cooriginariedad. Tal vez en una dirección consonante andaba Heidegger al estimar que “a las significaciones les brotan las

palabras” (2012, p. 180) en vez de que sea a éstas a las que, en un momento secundario de un supuesto existir nudo, les sobrevenga su significación. Eso si consideramos que el contexto de entes previamente dejados en libertad a partir de su correspondiente totalidad respeccional, que lleva el nombre de la significatividad, en el comprender [*verstehen*] (p. 108, 109), llegan a su apropiación comprensora a partir de la estructura explicitante del «algo en cuanto algo» de la interpretación [*auslegung*], que a su vez “se funda siempre en un haber previo que «recorta» lo dado en un haber previo hacia una determinada interpretabilidad” (2012, p.169). Este recortar propio del interpretar se sostiene sobre el estar ya siempre articulada la comprensibilidad, cuyo modo de articulación es discursivo, de manera que es precisamente el discurso el que ofrece la base para el interpretar (2012, p. 179), que en la ocupación circunspectiva encuentre su manifestación más ordinaria y habitual. De lo que se sigue que el brotar de las palabras con respecto a las significaciones está dado por el recortar comprensor-interpretante que se funda en el discurso, y que tiene en el trato con el útil a-la-mano su más fiel *modus operandi*; las manos y la lengua participan de un mismo escindir esencial.

El pensamiento conceptual representa para Nietzsche, por su parte, el culmen teórico-diáirético de la actividad humana. En dicha instancia encontramos nuevamente el camino común de la técnica y el lenguaje, ahora en su vertiente moderna: no se trata de un psicologismo de los conceptos; solo atravesando de lleno la carne, el pensamiento conceptual puede negarla. Los conceptos instrumentalizan el lenguaje, actualizando con propósitos salvíficos su potencial de fractura en los más diversos ámbitos y terrenos de juego.

Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos sino por intuiciones (Nietzsche, 1996, p.36).

La posibilidad de neutralizar los procedimientos del animal-anatomista, no seduce tanto a Nietzsche como la posibilidad de inventar con ellos «nuevos juegos». Por eso ni un pesimismo resignado ni un escepticismo descorazonado alcanzan realmente a cubrir el área de acción correspondiente a los esfuerzos nietzscheanos. El tipo de nihilismo por él alcanzado termina por brindarle el oído para percibir la reverberación metafísica que sostienen estas corrientes presuntamente alternativas que, al apartar la mirada de la persecución de las formas

puras creen haber sorteado el principio de toda expresión de heteronomía, sin detenerse a pensar que, quedándose a la mitad del camino, no se interrogan por sus formas de obediencia frente al sujeto, el sujeto que pretenden ser, y que es de suyo la primera «forma» que arroja la geometría de la cuchilla.

Frente a los cortes quirúrgicos y estratégicos de la razón, Nietzsche propone incisiones por fuera de la línea punteada, aleaciones fracasadas y desproporcionadas, coloración de la piel por medio de cortes en cuya superficialidad se perciba la invitación para el hospedaje de la infección del mundo, sajaduras solo con hojas de doble filo, de toscos patrones damasquinados; mensajes que no comunican nada.

El historiador y filósofo francés Michel de Certeau ofrece una caracterización de los procedimientos médicos posteriores al giro anatómico de la medicina, potenciado por Andreas Vesalius hacia el siglo XVI, como la disciplina de los cortes y zurcidos autorizados, con especial énfasis en el repertorio instrumental desplegado a lo largo de su historia, lo que por un lado nos ayuda a visibilizar una arista nueva y más decididamente política dentro de la trayectoria incisiva del obrar manual humano, y por el otro lado nos permite matizar de entrada el sentido de la aproximación nietzscheana al campo médico, de acuerdo a las preocupaciones por él manifestadas en lo tocante a la salud y a las operaciones epistémico-inmunológicas ejecutadas para su obtención.

Una vez los cortes han de dirigirse ya no solo al entorno, sino hacia el cuerpo propio, es momento de aclimatar incluso el espacio interior, de disponerlo a voluntad. Mapear el terreno intra-corporal significa reconocerlo en su extrañeza, en su condición de ser extranjero, necesaria muestra de peligrosidad para una especie que demuestra, en lo cognitivo, comportarse siempre de una manera xenófoba. Las topografías resultantes muestran espacios reconocidos y, por tanto, aceptados; solo el cuerpo registrado puede llegar a ser el cuerpo como tal. Las piezas instrumentales que aportan la pericia técnica requerida para los procedimientos se configuran como máquinas de escritura en tanto aseguran la legibilidad de caracteres que de otro modo se presentarían como trazos irreconocibles, impronunciables (de Certeau, 2000, pp. 153, 154). La mera imagen del trazo in-significante revela que, después de la escritura, fuera de ella todo no puede ser sino escritura deficiente, grafemas emborronados de la lengua, susceptibles no obstante de inscribirse en la aventura sintagmática de la sociabilidad.

[...] Extraña inercia funcional de estas herramientas activas que por lo tanto sirven para cortar, apretar, modelar las carnes interminablemente ofrecidas a una creación que haga con ellas los cuerpos dentro de una sociedad.

Una necesidad (¿un destino?) parece indicada por estos objetos de acero y de níquel: la que introduce la ley en la carne mediante el hierro y que sólo autoriza o reconoce como cuerpos, en una cultura, las carnes escritas mediante la herramienta (de Certeau, 2000, p. 156).

El trágico final del acto del funámbulo en el arco inaugural del *Zaratustra* planta al propio Zaratustra frente a la posibilidad de hacerse cargo de los cuerpos una vez puesto al descubierto su inmanente estado posoperatorio. Impulsa a los profesionales del peligro no un desprecio por la vida ni por la salud, sino un deseo de exhibir los signos que configuran dicha salud, una salud por tanto pública en tanto es identificable desde el cuerpo ajeno; la vida sobre el borde, orientada por no más que el contoneo de un balancín, coloca los signos que la constituyen asimismo al borde, a la vista de todos. Así pues, el funámbulo no perece a causa de enfermedad alguna, sino de la salud, la salud pública que le ha rebasado en su acto incluso antes que el bufón que se catapultó por encima suyo para, finalmente, hacerle caer “como un remolino de brazos y piernas” (Nietzsche, 2010b, p. 28). Se puede hablar de salud pública desde que comparten las pieles, de entre incontables a infinitos pliegues diferenciales, los mismos caracteres para facilitar una lectura unitaria de las mismas. Una entrada en escena en dichas condiciones pone en obra una narración especialmente sensible a los actores principales en la historia del hierro forjado y quirúrgicamente moldeado, pues “de todas estas herramientas, héroes imputrescibles, las carnes cortadas y aumentadas, descompuestas o recompuestas, narran las hazañas” (de Certeau, 2000, p. 158). Una mera historiografía de tales carnes no podría alcanzarlas en su plena dimensión, pues se limitaría a re-escribirlas, a completarlas para su adecuada presentación, agotándolas con la misma fuerza del sentido que, alfabetizándolas para hacerlas tomar orden en el índice del saber, las marcaría ahora con un hierro más «suave». Para Nietzsche, a esas carnes queda solo enterrarlas con las propias manos. Si una historia merece ser contada respecto de la carne, es la de los nuevos cortes por venir.

Mientras el sabio del buen dormir, preceptor, y solo presumiblemente ejecutor, de las cátedras de la virtud invita al buen sueño, y para su consecución enseña el pudor frente a los tesoros y a los honores, pues son estos responsables de la inflamación del bazo, y promulga la risa y contadas dosis de alegría, lo que mantiene sereno al estómago, “ese padre de la



aflicción” (Nietzsche, 2010b, p. 38), estableciendo así una rutina de silenciamiento y ocultamiento del cuerpo, cuya mera manifestación es relegada en automático al terreno de la sintomatología y el importuno, Zarathustra pregunta “¿quieres recorrer el camino de tu aflicción, que es el camino a ti mismo?” (Nietzsche, 2010b, p. 82). Recorrer nuestra aflicción no significa llevarla a su cura, no necesariamente al menos; implica en principio un necesario reconocimiento del cuerpo. La indeterminación de lo que de hecho es la salud representa la razón principal por la cual desde *La ciencia jovial* Nietzsche no puede aceptar que se conciba ésta como el fin último de una existencia corpórea (2010, p. 435). Tal como ya evidenciaba el sabio de la virtud al comienzo del *Zarathustra*, si no existe una referencia firme de lo que de hecho es la salud, el ejercicio médico se limitaría a restringir las pronunciaciones de la carne en pos de la estabilización inofensiva que recibe el nombre de cuerpo.

Refrendará posteriormente Paula Sibilia esta preocupación por la indefinición de la salud, en contraste con el consenso generalizado de lo que constituye una enfermedad, destacando en su caso el espectro biopolítico que se inaugura habida cuenta de la inherente maleabilidad que configura los parámetros de la salud, esto es, de lo normal (Sibilia, 2005, p. 242). La relevancia del abordaje nietzscheano de la enfermedad radica en la potencia apropiadora que ésta manifiesta respecto a dichos parámetros y zonas limítrofes: la sanidad nos indica lo que el cuerpo debe ser, la enfermedad nos enfrenta a lo que el cuerpo puede ser. Nietzsche se esfuerza por entender tal enfrentamiento en el sentido más literal posible. Solo un acercamiento de tales características puede encontrar correspondencia con el cuerpo como actividad y no ya estáticamente. De ahí el rasgo esencialmente trágico de la aproximación nietzscheana sobre el cuerpo, que no se interesa por representarlo, sino por presentarlo, esto es, por escenificarlo. Imposible le resulta a un cuerpo plantarse frente a la platea y no estallar, ya sea contra sus detractores, ya sea contra sí mismo, y así se da cuenta éste que respira más allá de sus propios pulmones, que toca más allá de sus propias manos, pues lo «propio» es el primer límite que se le impone a un cuerpo que se esfuerza en nacer de afuera hacia adentro, es esto es, contra-anatómicamente, por medio de una catástrofe cesárea que corta siempre más de la cuenta; el llamado es permanente, cabe siempre un corte más, siempre y cuando éste ayude a transparentar las relaciones entre el corte y lo cortado. La claridad comienza en este punto a aflorar como principio metódico nietzscheano en lo tocante al cuerpo (Nietzsche, 2008, 5[56]). Premisa que, en su misma inicial identificación con respecto al modelo ego-

moderno de la claridad y la distinción, lo discute en lo más hondo. Aplicando el criterio de la claridad a lo que se piensa oscuro desde antiguo, se descubren nuevas dimensiones no solo de lo afectado por dichos criterios, sino en los criterios como tales.

La claridad nietzscheana, atravesada ahora por el cuerpo, resulta fenomenológicamente alarmante, al menos en tanto establece las posibilidades para una receptividad constituyente que, una vez superado el sesgo cartesiano-subjetivante, propio de la edad moderna pero presente aún en la fenomenología temprana, inaugura también una dimensión auto-constituyente, un choque de fuerzas entre lo aprehendido y el aprehensor que no deja intacto a ninguno de los involucrados. Es por eso que puede el cuerpo aportar un tipo de primacía metodológica inaudita desde los parámetros inmunológicos del conocimiento, que entienden como su primera labor la preservación y auto-fundamentación del punto de partida cognitivo, esto es, del sujeto. El cuerpo es principio no porque ofrezca una seguridad apodíctica con respecto a procedimientos intelectivos jerárquicamente derivados, sino porque, en su misma condición problemática inherente, se asegura de no asegurar nada; se trata de un principio no fundante, que aporta para lo consiguiente una claridad abisal: condición de revelarse el carácter de no-fundando de las cosas, sin que éste represente para las mismas una falencia estructural relativo a su modo de ser, sino el acuse del triunfo de la potencia sobre el acto, por decirlo de algún modo. Potencia hermenéutica, en este caso — “No hay hechos, solo interpretaciones” (Nietzsche, 2008, 7[60]) —, alimentada por la clarividencia con que se presenta el cuerpo post-estructuralmente organizado, desanclado de sus mediaciones inmunológico-conceptuales.

Liberado de la distracción de tener que presentar las evidencias de su propia existencia, así como del peso de verse programáticamente suspendido hasta lograr demostrar suficientemente los registros trascendentales que avalen su consistencia dentro del campo diverso de lo material, el cuerpo resiste su propia existencia con no más que su despliegue autoevidente; exigencia de una visualidad nouménicamente desorientada: “si el cuerpo trastoca el proyecto moderno, no es tanto porque sería oscuro, invisible o inconsciente, sino porque aparece con una evidencia deslumbrante” (Stiegler, 2003, p. 133). Lo que es claro en el cuerpo es la falta de claridad que históricamente se le ha imputado, lo que es claro en el cuerpo es que ya no aguanta más ésta, su propia situación, de constante optimización disciplinar como vía para la canalización selectiva de los estímulos y las afecciones,

entendidos siempre como excesos para un cuerpo médicamente proyectado (Pelbart, 2009, pp. 55-57); es claro que el cuerpo puede más.

Lo que es claro en el cuerpo es la necesidad de plantear la pregunta por su situación fundamental, y de que esa pregunta comience a crecer desde el cuerpo mismo, de que esa pregunta comience a crecer como cuerpo. En este episodio de psicosis fisiológica se adentra la poeta mexicana Elisa Díaz Castelo cuando propone una desorientación de las coordenadas anatómicas como clave interpretativa sobre los cuerpos dolientes para anteponer a ellas la exposición de una acrobática ósea, una ambigüación de las dinámicas edificantes a que el cuerpo se encuentra tan acostumbrado y sin las cuales parecería no saber sostenerse por sí mismo, en el ejercicio poético y an-anatómico al que da por nombre *Escoliosis*.

“En la búsqueda de la forma  
se me distrajo el cuerpo. Es eso,  
nada más, asimetría.  
La errata vertebral,  
el calibrado óseo,  
la rotación espinada. Es el hueso  
mal conjugado.  
Es una forma de decir  
que a los doce años  
ya se ha cansado el cuerpo.  
[...]  
Mi columna esboza una pregunta blanca  
que no se responde. Y en esta parábola de hueso.  
De esta pendiente equivocada. De lo que creció,  
chueco, de lado, para adentro.  
Se me desfasan  
el alma  
y los rincones. Mi cuerpo:  
perfectamente alineado desde entonces  
con el deseo de morir y seguir viviendo” (2018, p. 14)

Aún advertida la relación protésica en que se ve envuelto el cuerpo en relación con su propio mundo, resulta difícil imaginarle fuera de la misma. Es por eso que Nietzsche llama la atención sobre los cuerpos más frágiles, aquellos en los que más apremian los impulsos socio y psico-inmunológicos con el fin de alcanzar una pervivencia que se vería biológicamente comprometida; los ontológicamente tildados como cuerpos deudores de forma, pues en su particular situación se haría patente como en ningún otro lado la condición protésica de la

existencia, al tiempo que comenzarían a trazarse las líneas incipientes de una nueva forma de hacer frente a la pasión de ser en el mundo.

Pensemos en la fragilidad de estos cuerpos, próximos a lo inhumano, en esas posturas que rozan la muerte, y que no obstante encarnan una extraña obstinación, un rechazo inquebrantable. [...]. En estos seres somos enfrentados a una sordera que es una escucha, una ceguera que es una visión, una torpeza que es una sensibilidad exacerbada, una apatía que es puro pathos, una fragilidad que es indicio de una vitalidad superior (Pelbart, 2009, pp. 53-54).

Apenas permanecen en el ser, pero ahora nadie tiene más derecho sobre él que aquellos que perturban y hacen titubear el confort de la domesticación para-somática de la existencia por medios inmuno-garantistas. Los límites entre lo humano y lo inhumano o, mejor dicho, lo no-humano, se sonrojan frente a tales desfiguros, se convencen de esta “conjunción imposible entre lo moribundo y lo embrionario” (2009, p.53), como indicaría Peter Pelbart, de ser posible, casi parafraseando a Díaz Castelo. Una fragilidad resistente se impone contra el conservadurismo somático del desarrollo pleno; mientras éste digiere e incorpora, expele y repite, repitiéndose a sí mismo en el proceso, aquélla enseña a renunciar y desconocerse a sí mismo cada vez más conforme se abre paso a los movimientos exorbitantes, en todo el sentido del término, fuera de órbita, que sacan de órbita al sujeto y al cuerpo sanos como referencias infaltables de toda experiencia posible. En cambio, son la debilidad como puesta (en escena) al límite de la supervivencia y la enfermedad como apertura irrestricta frente a lo que invade y contamina las estructuras que facilitan la forma, lo que posibilitan otro horizonte experiencial: “Donde empieza el dolor, empieza el cuerpo” (2018, p. 15), sentencia Díaz Castelo. Y es justo el comienzo del cuerpo lo que vertebrata las preguntas nietzscheanas en lo que más tienen de esencial.

Por su parte Peter Sloterdijk recupera sus aportaciones para una ética postraumática bajo la consigna «Solo los lisiados sobrevivirán». Con este título, Sloterdijk alude a la cualidad existencialmente paradigmática del impedimento, que presentan los lisiados frente a los físicamente acomodados: dueños de un tipo de expresividad única que reluce en estos cuerpos truncados, su existencia misma tiene la forma del anuncio en tanto que paraliza la mirada por defecto en busca de normalidad de los «sanos». Efecto que cada época ha decidido compensar con la aparición de plataformas especialmente aclimatadas para la devolución, socialmente legalizada, de especímenes que de otra forma demuestran una amplitud existencial desbordante para la consideración sintomatológica general, derivada del alcance

de su registro ascético particular, esto es, de la necesidad que tiene el lisiado de emprender el ejercicio y el esfuerzo en donde los demás pueden solo «hacer» (Sloterdijk, 2012, p. 65-66). Tal vez retomando el motivo alsbergiano previamente visitado, sería posible, dado el grado de especialización de los miembros tradicionalmente más descontinuados del cuerpo, inaccesible por lo demás a los no-impedidos, hablar de la empresa cotidiana del lisiado como una forma de des-olvido o de recuperación del cuerpo. En cualquier caso, la producción espacial que exige la incertidumbre antropológica del lisiado a la presunción de sentido, o «anticipación de perfección» calzando una expresión de Gadamer, personificada por los cuerpos reconocibles y discernibles, se apoya a su vez sobre el desarrollo de un fuerte sentido del exhibicionismo como neutralización del poder enajenante que la figura informe ejerce sobre los ojos bien redondos del espectador. Para ilustrar la existencia de estos recintos de la sobreexcitación de lo anormal propondríamos ejemplos, que van desde los zoológicos humanos, pasando por los montajes circenses, hasta las alas médicas especializadas, dependiendo de cada época, así como de su correlativo concepto de la discapacidad, pero diseñados todos bajo la premisa según la cual lo extraño puede llegar a ser tolerado, y hasta adoptado, en cuanto se consiga comprenderlo como radicalmente extraño y no ya como algo extrañamente familiar.

Como artistas de lo normal, sin embargo, los lisiados invierten la versión burguesa del arte, así como su derivación urbana en el espectáculo, que consistiría en introducir, para la vida corriente y acostumbrada, alternativas capaces de disuadir estéticamente el curso viral ordinario, que queda reservado ahora para los incapaces de ver en el mundo la mayor traba para vida comulgante con la virtud artística. Para el lisiado, en cambio, el vaivén cotidiano, el ajetreo rutinario, son precisamente los primeros signos de un obrar artístico en tanto que desde ellos monta precisamente, contra la determinación médico-mediática de verse obligado a reservar sus dolencias para sí, el espectáculo de la normalidad (Sloterdijk, 2012, pp. 66-69). El «lisiado-artista» hace ver el borde que dibuja la curvatura del mundo, pues se ve a cada momento obligado a recorrerla en su totalidad para poder mantenerse por dentro de la misma, por más que a su alrededor se agrupen los esfuerzos por echarle fuera, y es a través de esta intrusión en la normalidad que el lisiado da cuenta de lo poco transitados, y por tanto poco aprovechados, que se encuentran estos límites. Desde los linderos de la normalidad puede apreciarse mejor lo difuso de sus márgenes.

Es así que los lisiados “sabrían más de la «vida real» porque están al margen, arrojados de la vida, molidos a golpes. Esta «gente atropellada» es quizá la única que aun realmente existe. [...] pese a que sean existencias rotas, recuerdan mejores posibilidades de ser hombre” (Sloterdijk, 2012, p. 69), pues su ruptura no alude tanto a la construcción inherente a su ser, sino a lo que rompen meramente existiendo: si la vida para el lisiado pasa a ser el escándalo de lo normal, y con ello le es dado tomar postura frente a la misma en la forma de una hiper-mundanidad, sin abandonar por ello su andar cotidiano, esto se debe a que “en el desaparece la contraposición entre el arte y la vida” (Sloterdijk, 2012 p.69), contraposición de una preminencia inmunológica capital en tanto asegura para sus promotores la posibilidad de navegar entre ambas sin arriesgar con ello demasiado de la segunda cuando se parte en la búsqueda de la primera. Sloterdijk insiste aquí en el «pese a que», principalmente a razón de su interés por desbancar los discursos psicoanalíticos y pedagógicos suscitados hacia los años 20 que “suponen en la gente con minusvalía un complejo de envidia respecto a los sanos” (Sloterdijk, 2012, p. 70), y que se corresponden con esos tiempos de ferviente entusiasmo ante las nuevas oportunidades, presuntamente cada vez más científicas, para el diagnóstico como ejercicio de demarcación antropológica. Pero también se esfuerza por deshabilitar los más recientes intentos por hacer creer que las diferencias entre lisiados y no-lisiados serían no más que meros malentendidos culturales. Renegar de la dificultad inicial de su condición, sería tanto como renegar de su aptitud natural para la fenomenología del espíritu. Y sin embargo Sloterdijk tampoco deja escapar un hipotético «a causa de» del lisiado frente a sus lesiones; que sea justamente a causa de estas lisiaduras, que se presentan para sí nuevas formas de existir o, tal vez, nuevas existencias más allá de la forma. Idea con la que el propio Nietzsche intenta abrir al pensamiento y al cuerpo, de un solo y mismo golpe, a la vida como intercambio interminable de fuerzas y potencias.

El sujeto que recibe la potencia no sale ileso. Herido, sufriendo con sus heridas, viviendo dolorosamente sus sufrimientos, se le presenta cada vez más claramente la cuestión de sus propias lesiones: ¿debe repararlas con enérgicas medidas terapéuticas, o dejarlas libres a su propia suerte, con el riesgo de que se infecten? Es la fuerza de la aporía con la cual se enfrenta lo viviente humano, es el único que es consciente de sus heridas: todo sufrir debe llamar a un actuar, pero un actuar que no impida el sufrimiento, las patologías de lo viviente reclaman una medicina, pero una medicina que respete las patologías como una condición de vida” (Pelbart [Nietzsche], 2009, 58-59).

No la abolición de las concepciones médicas del saber ni del hombre, sino su reconversión en los términos de un pluralismo performativo mejor dispuesto y sensible a la reacondicionada «levedad del ser», sin decepcionar con ello su propio concepto de vida, es uno de los principales planteamientos que adelanta Nietzsche como parte de sus intentos por detener el flujo anatómico-anestésico de la moderna ciencia médica, que se extiende sobre los cuerpos en la forma de una circunstancia atmosférica de descompresión continuada, fenómeno cuya manifestación, en condiciones ordinarias presupone, al modo de la condición de posibilidad, la mudanza bio-orgánicamente inesperada entre ambientes de prominente contraste entre sus lecturas barométricas; transitoriedad que no desaparece en el presente escenario, sino que es traducida al modo de una inhabitabilidad persistente, contra-ecológica, pero asumida: navegan en ella presencias naturalmente aturcidas, sin intenciones para una inmersión de características apropiadoras respecto a la propia circunferencia vital, y sin las fuerzas para una emersión superadora al tiempo que desbordante con respecto de la misma. Se trataría de dos formas contra intuitivas de conatos de sí-mismo, mitigadas por la corriente de inanidad favorecida por la situación atmosférica latente, para cuya patentización y explicitación, Nietzsche opera, en su papel de «último metafísico», la hazaña-divisa en la economía los profesionales del peligro de una apnea epistemológico-mediáticamente sustentada; una carga definitiva en contra de la disposición ontológica y antropológica de la inmunología general, a la cual solo se llega a través de sí mismo: “a partir de ahora la autocontradicción, incluso el autodaño, pertenecen a las premisas, que hay que tener claras, del progreso del conocimiento [...]. Al pensador se le había hecho consciente de qué manera los intereses del conocimiento se separan en este punto de los de la vida” (Sloterdijk, 2018, p.161). De modo que puede llegar a pensarse que la obra de Nietzsche es el continuo esfuerzo de una suerte de asfixia cultural autoinflingida, para cuya ejecución resulta necesaria la aplicación de ambas manos; la de Dionisos, estruja fuerte y sin piedad; y la de Apolo, de cuando en cuando deja entrar un soplo de aire con el único específico objetivo de no dar fin al procedimiento.

Y cuando Zarathustra afirma amar solo lo escrito con sangre, indica: ¡Entrega tu vida a la escritura, entrega tu vida en tu escritura! (Nietzsche, 2010b, p. 53). Una vez interrumpido el flujo constante del fuerte y sano sentido, ¿es posible seguir escribiendo como siempre? Una escritura de la sangre es una escritura debilitante, arte de la ligereza; un trazo deleble

para un sentido deleble. Una escritura que no «dice» nada, no al menos de manera anticipada, sino que suspende el «decir» en cuanto tal: el *Zarathustra* de Nietzsche es en cierta medida un juego sobre los medios expresivos más allá del sujeto y, por lo tanto y más importante aún, más allá de las intenciones o pretensiones para con su propio texto. Sloterdijk propone que el *Zarathustra* “supone la primera hipótesis sobre las posibilidades del juego absoluto bajo la forma de una pura autoenunciación sin protección; esta obra encarna el juego del tránsito representado al presentado, así como un entrenamiento en la semántica del abandono de Dios” (Sloterdijk, 2000, p. 89); la falta del absoluto es la falta absoluta. Una falencia constitutiva e inabarcable representa para Nietzsche un mandato creativo y creador luego del largo episodio simbólico del arte; sin nada más por representar, es posible comenzar a actuar.

A quien renuncia al buen orden del cuerpo en pos de las irregularidades polémico-augurantes, no puede sino aparecerle en toda su dificultad la prerrogativa de seguir el buen orden del texto, entendido éste como la forma que concede a cada escrito un bloque de sentido autónomo y suficiente porque, una vez escrito, el texto ha de estar finalizado. Frente a éste, cada aproximación decodificadora no deberá sino adecuarse a lo que ya de suyo está presente ahí. Pero para este punto Nietzsche se ha dado cuenta ya de que “el sentido “literal” es el índice y el efecto de un poder social” (de Certeau, 2000, p. 184). Nietzsche identifica este poder con el sentido dietético de la saciedad que caracteriza la figura humana en el estándar médico (Nietzsche, 2010, p. 591). El sentido literal del texto es una forma de protección frente al potencial interpretativo del lector. Tanto punto de partida como objetivo final, el sentido literal encierra la escritura dentro de sí, sus caracteres solo hablan entre ellos.

La atención hacia la lectura de la propia obra, por otro lado, es una inquietud filosóficamente inusual que Nietzsche, no obstante, demuestra mantener en primera línea dentro de sus preocupaciones. Nietzsche quiere ser leído y ser leído desde la posición de una tónica vital acorde a la que él manifiesta cuando escribe. El médico y filósofo Stephan Nadaud señala la complejidad inherente a la lectura de Nietzsche cuando ésta pretende desentenderse de los baremos historicistas, filológicos o psicologistas de interpretación, fundados todos ellos en la «fascinación del sujeto» como fetichismo de lo consumado, siendo que “el individuo viviente, por el contrario, no deja de evolucionar, lo propio de lo viviente es *no agotar jamás toda la energía de lo pre-individual, no alcanzar jamás una estabilidad absoluta*” (Nadaud, 2017, p. 10). Lo pre-individual es un campo sobre el cual los elementos



en él implicados llegan a ser lo que son en cuanto tal y solo lo son en relación con dicho campo, mientras que, a su vez, el campo sufre las alteraciones resultantes de la individuación del elemento en cuestión, por lo que su concisión ontológica es una propiedad directamente derivada de su conjunción (Nadaud, 2017, pp. 101-103). Esta consideración en clave simondoniana sirve a Nadaud como modelo de una pragmática informática, siendo ésta determinada por el grado de tensión que sostiene una relación no asimilante («caotizante») entre campos de contenido con cargas disímiles que pueden, en la medida de sus diferencias, intercambiar sus contenidos, de manera que éstos, en su misma circulación, constituyen lo que desde este punto de vista puede llamarse información, y que arroja por resultado lo que Stephan Nadaud ha dado en llamar *fragmento(s) subjetivo(s)*, lo que en su perspectiva más general alude al debilitamiento del sujeto-certeza en tanto éste demuestra ser incapaz de atender la afluencia de determinaciones que a velocidades infinitas se dibujan y desdibujan sobre el plano de inmanencia absoluta (no trascendencia, ni inmanencia a algo) que desde Deleuze-Guattari, y ahora con Sthepan Nadaud, recibe el nombre de caos, mientras que el concepto de Nadaud “permite apropiarse del instante de encuentro de varios individuos (autor/obra/lector) que, tomados por la experiencia de un proceso de subjetivación desindividualizante en el umbral del eterno retorno, pierden su individualidad” (Nadaud, 2017, p. 281).

Una lectura intensiva es el correlato de este encuentro, una lectura no del rostro, sino del gesto, siempre solo expresión, sin ninguna referencia última ni anclaje unitario. Nietzsche apuesta entonces por una experiencia que es necesariamente compartida, aún si esa experiencia le resulta profundamente incómoda. “Los libros para todos son siempre libros malolientes: el olor de las pobres gentes se queda adherido a ellos. Los lugares en que el pueblo come y bebe, y también aquellos en que reza huelen mal. No hay que ir a las iglesias si se quiere respirar un *aire puro*” (Nietzsche, 2010c, pp. 415-416). Sin embargo, respecto a esta advertencia en torno a los lugares impregnados con el hálito popular, bien cabe preguntar, ¿era un *aire puro* lo que Nietzsche realmente aspiraba alcanzar?, llegado este punto ¿puede ser considerado ese motivo como un propósito seminal de su filosofía? Difícilmente. Aún con todas sus proyecciones sobrehumanas, Zaratustra no puede evitar seguir bajando la montaña o, dicho en otras palabras: “El autor de *La Gaya Ciencia* era consciente de hasta qué punto él seguía siendo devoto. [...] todas las ascensiones comienzan

en el campamento-base de la vida corriente” (Sloterdijk, 2012, p. 59). En ello radica una parte importante de la gracia del mensaje nietzscheano, en que todos sus embates esotéricos y hasta elitistas tienen que ser confrontados con sus impulsos trágicos de comunión dionisiaca, por encima de las desigualdades culturalmente afianzadas. Una comunidad evanescente en tanto se reúne a través del festejo desenfrenado que rehúsa la máscara, charada permanente de los juegos de subjetivación puesta al despiste del sujeto, no en favor de una realización objetiva de sí, sino de la personificación positiva de la vida esencialmente enajenada, esto es, enajenada de la esencia, encarnación momentánea de las fuerzas desgarradoras que componen la visita de la ira dionisiaca, y que solo puede tener lugar pos-metafísicamente, esto es, comunitariamente; intimidad sin individualidad: “Mientras canta y baila, el hombre se revela miembro de una comunidad superior y, al bailar, está a punto de volar por los aires” (Nietzsche, 2010a, pp. 26-27). Esa misma vertiginosidad del encuentro es lo que Nietzsche espera trasladar a su obra: “tratándose de preguntas tales como las que me ocupan, es preciso decir mucho con brevedad, a fin de ser escuchado con mayor brevedad todavía” (Nietzsche, 2010, p. 590). Se trata de la brevedad del relámpago, que solo existe a la manera del asesto. Cada paso en la lectura ha de ser un golpe contra el propio Nietzsche, contra el deseo de autoafirmación de la faceta más resentida de su personalidad aristocrática, tal vez demasiado añorante respecto de las posibilidades de reconocimiento como maestro en su ramo que un Renacimiento ya pasado hubiera podido ofrecerle (Sloterdijk, 2012, p. 48 & Nietzsche, 2010d, p. 220). De ello desprende el mismo Nietzsche, consciente de su procedencia cultural nobiliaria, la obligatoriedad de la intervención lectora en contra de las aspiraciones de la vida de artista consumado derivadas de su formación clásica, ya sea en el conservatorio de música o en la facultad de filología. Un Nietzsche tuerto, cojo, mudo, etc., es un Nietzsche mucho más pleno de lo que cualquier programa humanístico inmunitario le querría permitir.

Si la escritura moderna se ha distinguido por erigirse como la empresa a cargo de la distribución de explicitud entre los fenómenos más «lejanos» del habla, los que ocurren fuera del itinerario occidental del conocimiento, dotándoles así de un sentido del que permanecerían inminentemente privados si se conservaran en su barbárica organización original (de Certeau, 2000, pp. 172-174), Nietzsche antepone esta citada brevedad fulminante como una táctica de contraespionaje que consiste en difundir materiales de un alto nivel de

peligrosidad para el sistema escriturario convencional, que no condonará la displicencia teórica, formal ni conceptual de los libros aún hoy día reunidos hermenéutico-editorialmente bajo el nombre único de Nietzsche, y por tanto no dudará en poner en acción los mecanismos exegéticos con que garantiza una disposición oficial y efectivamente legible de los contenidos esenciales de los mismos, que han sido en este caso colocados ahí solo a manera de señuelo, mientras se llevan a cabo los intercambios comunicacionales ejecutados a nivel infra-significante entre las intensidades subjetivantes, aprovechando la jerga nadaudiana, a los que Nietzsche confía su verdadera labor. Pero que consiguen, al costo de arriesgar la validez institucional como autor dentro de un régimen de ideas bien establecido, llámese idealismo alemán, empirismo inglés, o cualquiera que sea, hacer que esta maquinaria exponga sin saberlo sus lógicas de inscripción dentro del código general, los niveles de injerencia a que tiene acceso en la producción textual, así como los puntos ciegos de su actividad, elementos todos de cuyo análisis se nutre fuertemente la escritura nietzscheana.

En su correcto funcionamiento, estas prácticas de asimilación constituyen una supresión del acto particular de la lectura en pro del reconocimiento de «una lectura» más válida, erudita, de nivel institucional, en suma, una “renuncia a la interpretación en general (a violentar, a desplazar y corregir, a recortar, desatender, rellenar, inventar, falsear y todas las otras cosas que pertenecen a la *esencia* de todo interpretar)” (Nietzsche, 2003, p. 193). Ejercer una violencia furtiva sobre las líneas ya pronunciadas una vez por el autor, una vez más por la tradición, vacía los espacios semánticos para volver a llenarlos con rumores catárticos de interlocutores descalzos, que no temen dejar su huella bien marcada sobre el texto, si bien no temen tampoco perderla en el oleaje de las diferentes incursiones de otros lectores siempre por venir: “Un cuerpo plural donde circulan, efímeros, rumores orales, en esto se convierte una escritura deshecha, “escena para voces”. Vuelve imposible la reducción del impulso al signo [...]. Entonces uno ya no *sabe* qué es eso, a no ser voces alteradas y que alteran” (de Certeau, 2000, p. 175). Razón por la cual toda la fuerza semiótica del texto palidece frente a la energía dramática de las apariciones conceptuales de Nietzsche. Conceptos tales como el del superhombre, el eterno retorno o la voluntad de poder se comportan menos como las piezas dentro de un sistema filosófico total, que como entidades verdaderamente pensantes, neoplasias de una subjetividad infectada, de cualidades parasitarias pero igualmente encargadas de su propia realización ulterior, aún si ello implica

que polemiquen ya sea consigo mismas o con el abajo firmante: “Tienes que arder en tu propia llama: ¡cómo querrías renovarte sin antes haberte convertido en cenizas!” (Nietzsche, 2010b, p. 82), y Zarathustra es una llama para el propio Nietzsche. Estas criaturas delezadas hacen decir a las palabras lo que no están preparadas para decir, pues aquellas descubren éstas por primera vez, y les liberan así del peso de los siglos de la tradición que acarrearán cuando son evocadas por individuos concretos, en su situación histórica concreta.

El centauro es la respuesta que le plantea su destreza mitológica a Nietzsche ante la necesidad de un modelo enunciativo agonizante, en todo el sentido del término. La presentación de estos personajes delirantes-autónomos solo la puede soportar un autor que ha abandonado de sí lo suficiente como para dar entrada a voces ajenas a la suya dentro de la obra. De la misma manera, esta introducción vociferante solo puede tener lugar en la forma de un conflicto, de modo que ninguno de los involucrados logre establecerse como la presencia dominante por sobre las demás. Gilbert Simondon, no en vano un ávido lector de Nietzsche, nos recuerda que el centauro no es una fusión, armoniosa unión, entre el caballo y el hombre, sino que, más bien, “el centauro proviene de la soldadura de los simulacros provenientes de un caballo y de otros simulacros provenientes de un hombre” (Simondon, 2013, p. 14). Las situaciones fundamentalmente agónicas producen centauros y, sin embargo, es preciso reconocer que el centauro no tiene padre ni madre, se ha dado a luz a sí mismo, o eso intenta; como pura combinatoria inactual de las fuerzas pendientes, no se le puede adjudicar un origen real, cuando no, una virtualidad efectiva.

En su orfandad primordial, el centauro es el destetado de la historia, y Nietzsche se encarga de hacer valer esta condición a través de usos ilegítimos de conceptos consagrados, dicho sea propiamente, pero también mediante la consagración de otros propios nuevos en ceremonias bautismales que también son funerales; no otros frutos puede concebir un ser malogrado, sino aquellos a los que la permanencia les resulta fatigosamente innecesaria. Nietzsche conserva el sentido ritual que reviste a la producción filosófica especializada, con la diferencia de haber entregado a los no iniciados la posibilidad no solo de hacer parte en la ceremonia, sino también de acceder, desde una perspectiva desobligada e irreverente, al acervo testimonial de los ritos pasados de un cariz semejante, que demuestran ser, pese a la robusta aura teórico-trascendental que les envuelve, profundamente personales, y que componen la historia de la filosofía (Nietzsche, 2010c, p. 391). El pecado que nunca pudo la

universidad perdonarle a Nietzsche fue haber revelado, a través del carácter confesional de sus escritos emborronados, coléricos y agitados, el tras bambalinas del filosofar académico. No obstante, fue justamente ese exhibicionismo secular lo que le valió alcanzar el punto de cohesión máximamente posible, al menos para un espíritu ya de suyo dividido, entre sus más desgarradoras corazonadas, las intuiciones que le animan a la idea del desasimiento identitario como enclave de sus averiguaciones en torno a la subjetividad, y los valores de una estética deprimida, abandonada de sus aspiraciones de un cumplimiento literario. Dando como resultado un estilo. No más que eso. Pero nada hay más importante ahora que Nietzsche descubre, bajo la estela de su obra polifónica, que el impulso que provoca una dislocación para la vida con respecto del modo de la existencia basado en la proliferación del motivo de la legítima defensa por medios epistémico-entusiastas, alimentados por medidas sanitariamente pesimistas, no es el de la reivindicación falsamente nostálgica, cínicamente idealista, del *ethos* de la heroica ofensiva, por lo demás, reconocida desde los cimientos de la antropología evolutiva hasta el ámbito no menos oportuno de los saberes populares, como la forma más pura de defensa en tanto ésta produce las propias condiciones respecto a las cuales la defensa como tal llega a ser lícita, y que le confieren, dada la nota primordial de la anticipación, el rol prototípico, dentro de las artes coreográfico-paranoides, de la defensa profética.

Nietzsche se orienta de acuerdo a la línea de fuga que le proporciona la rendición psico-dramática activa, la más difícil alternativa en tanto no parece existir, fuera del instinto beligerante, nada por lo cual siga valiendo la pena estar de pie, más aún habida plena consciencia de que, para la situación inmunológica persistente por él detectada, tal como diría Michel de Certeau, “solamente hay salidas en la ficción” (2000, p. 163). Apresuraríamos la marcha si concluyéramos a partir de esto, ahora bien, que el abordaje que hace Nietzsche de la problemática por él mismo planteada, así como las posibilidades de hacerle frente, sería una propuesta más bien tangencial. No se trata de un planteamiento ficticio en contra de un problema real, en el que uno y otro pertenecerían a regiones del ser incomunicadas entre sí. Subestimamos en grado sumo el papel que de hecho ocupa la ficción en el desarrollo de estos menesteres cuando no recordamos que fue el propio Nietzsche quien advirtió desde 1873 o, dicho de otra manera, el año de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, el carácter ilusorio de las construcciones del tipo inmunológico a cargo del género humano, tanto como

reconoció que “gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto [...], como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia” (Nietzsche, 1996, p. 29). Aun así, a lo largo de toda su jornada a través de estos parajes fantásticos, Nietzsche no deja de demostrar su admiración frente al potencial creador del hombre, a quien reconoce en general como un “poderoso genio constructor” (1996, p. 27). Lo que realmente pesa a Nietzsche es darse cuenta, a lo largo de ese trayecto, de lo poco con que hubo de conformarse el espíritu humano en lo que al alcance de sus construcciones se refiere cuando éste se convenció de la seriedad de sus logros en lugar de continuar por desplegar todo el poderío de su competencia creadora, que solo a veces, en el desenfreno artístico, llega a vislumbrarse.

Siendo así, en modo alguno puede considerarse que la decisión de encaminar sus esfuerzos hacia la gestación de personajes-atisbo filosofantes por parte de Nietzsche, sea una forma resignada de emprender las labores, sino que es para él la única forma posible de situar y corresponder al problema en su justa dimensión. En ese sentido, complementa Michel de Certeau:

Solamente hay salidas en la ficción, ventanas pintadas, cristales. Sólo hay horadaciones y desgarrones escritos. Son comedias de desnudamientos y torturas, relatos "autómatas" de defoliaciones del sentido, locuras teatrales de rostros descompuestos. Estas producciones tienen algo de fantástico no por la indecisión de algo real que harían aparecer en las fronteras del lenguaje, *sino por la relación entre los dispositivos productores de simulacros y la ausencia de otra cosa*. Estas ficciones novelescas o icónicas cuentan que no hay, para la escritura, ni entrada ni salida, sino solamente el interminable juego de sus fabricaciones (de Certeau, 2000, p.163).

Juego que Nietzsche no pretende en ningún momento erradicar, sino expandir. “Con Nietzsche no es solamente el mundo el que deviene fábula, sino también la fábula la que deviene mundo” (Nadaud, 2017, p. 289). Su respuesta ante la propensión metafísica de desestimar los asuntos en materia terrenal en virtud de la promoción de los menesteres supraterráneos, haciendo de los primeros meras parodias de los segundos, no fue intentar retirar el telón que resguardaba de la mirada inexperta a las invenciones más orgullosas del ingenio teórico, para confrontarlas con un régimen de hechos sublunares que desplazarían en orden de importancia a sus equivalentes eidéticos por la aplastante concreción de los primeros, sino correr dicho telón fuera de los ejes, demostrando el montaje más amplio de una filosofía occidental que no sabía que tiraba de sus propios hilos. Nietzsche propone inversiones más agresivas del capital imaginario, pero sólo mediante su redistribución

allende los canales oficiales especializados en la mentira estereotípica, o como él mismo la refiere «la gran fe general» (2010, p. 392), cuya fundamental unilateralidad denuncia un Nietzsche plenamente comprometido con la dimensión comunicativamente explícita de estas maquinaciones.

No cabe aun así el más mínimo ápice de resentimiento en Nietzsche en contra de estas instituciones legisladoras de la fantasía, particularmente hablando de la filosofía. Después de todo, es a partir de ellas y de su diligencia marcial al servicio de la «verdad», entendida todo este tiempo como lo más allá de lo aparental, que el viviente humano hubo de valerse por primera vez de fabulaciones a gran escala, aunadas a estrategias de divulgación de las mismas proporciones, por lo que en cierto sentido “cabe decir que la terrible verdad es la madre del teatro” (Sloterdijk, 2000, p. 87). Aún si estas primeras, y duraderas, edificaciones terminaron por fijar su propio límite inventivo en el punto álgido de la verdad, terrible en cuanto despierta la «glándula» ficcionaria a la inquietud teleológica, conviene conservar la fuerza de empuje que les permitió erigirse en primer lugar, si bien es necesario redirigirla en nuevas direcciones.

Después de dejar de mentirse uno mismo, persiste la pregunta: ¿qué sucede con el impulso que nos dejó engañados y nos permitió mentir? El pensamiento nietzscheano se adentra en un horizonte al que corresponde una termodinámica de la ilusión; se orienta, por así decirlo, según un «principio de conservación de la energía creadora de ilusiones» (Sloterdijk, 2000, p. 83).

Una de las conclusiones más tempranas que al respecto formula el propio Nietzsche, planteada desde el texto del 73, que abre su reflexión a la dinámica inmunológica del conocimiento y de la vida, demuestra los primeros resultados de su experimentación bajo este principio: el «hombre intuitivo» se desapercibe de las relaciones jerárquicas a las que tanto esmero ha consagrado su contraparte racional, para cuya forja ha requerido del empleo de un sólido cuerpo conceptual, que le garantice la opción de no arriesgarse en las desviaciones infinitesimales a que están sujetos los fenómenos en su manifestación particular, y en cambio le permita tomar el atajo de la abstracción llana y general. La sensibilidad es comprendida como mera fricción por este «hombre racional», resistencia frente su deber científico, mientras que

Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de

manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones (Nietzsche, 1996, p. 36)

Acercamientos primeros frente a todas las cosas, una y otra vez pues, adoptando así la posición de una inexperiencia permanente, como si se tratara de una suerte de eco borgeano retroactivo, ya sean las descripciones categoriales objetivistas aristotélicas, o los laberínticos caprichos gramaticales de Wilkins, que confieren al grafema el valor neto del monema, y a su agrupación en unidades silábicas el grado máximo de especificidad conceptual (Borges, 1974, pp. 706-709), el hombre intuitivo no puede evitar asomar el ojo por la mirilla que ofrecen todos estos esquemas de estratificaciones y ramificaciones para aprovechar las nuevas luces que cada uno arroja sobre sus objetos, solo para terminar descubriendo en ellos los rasgos indefectiblemente provincianos que alimentan la concepción del mundo subyacente a estos sistemas, poniendo así al descubierto la estrecha relación que existe entre las facultades narrativas y taxonómicas humanas. No cabe duda de lo poco digerible que resulta para la conciencia inmunológicamente devoradora un ser de tales condiciones. Es posible clasificar a éste, haciendo gala de los preciados recursos de aquélla, dentro de la rúbrica únicamente para él inaugurada, como un reflujo que hiere el tracto digestivo de la modernidad.

Preveía asimismo Nietzsche los riesgos correlativos a una posición francamente ilusa como ésta, es decir, de la privación inducida de la capacidad de concatenación lógica entre eventos de condiciones formales similares, pero que a sus ojos solo pueden mostrarse en su absoluta disparidad factual: “sufre con más vehemencia *cuando* sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia” (Nietzsche, 1996, p. 38). A ése que con paso grácil y danzante se desplaza entre los opuestos, que empareja nociones y vivencias que dentro de los sistemas de pensamiento establecidos jamás llegarían a conocerse entre sí, que devela el genio artístico del hacedor humano a su propia creación y que, sobre todas las cosas, no se avergüenza de él como harían los ficcionariamente recatados hijos de la razón, que por tanto no oculta el funcionamiento de la maquinaria relatora sino que se asegura de seguirla haciendo funcionar, Nietzsche (1996, p. 38) lo refiere simplemente como «la obra maestra del fingimiento».

Esta primeriza entrada en escena de los ánimos del diseñador y confeccionista de máscaras, del adiestrador de histriones que la tradición filosófica reúne bajo el nombre de Friedrich Nietzsche, corre el riesgo, sin embargo, de volver a desembocar en viejos hábitos



subjetivistas al retrotraer la habilidad originalmente creativa hacia una instancia plenamente identificable, de la que no obstante después el mismo Nietzsche se irá deshaciendo conforme realiza progresos en las formas del discurso no monologal. Pero aún si en principio se encuentra demasiado inclinado hacia la individuación consumada, el hombre intuitivo es una figura prometedora en lo que a la futura recepción de magnitudes más plurales que él mismo se refiere.

El proyecto greco-vanguardista de una antigüedad nunca antes vista, puesto en marcha en *El nacimiento de la tragedia* apenas un año atrás, pretende dinamitar esas mismas estructuras anti-poiéticas desde un flanco ditiámbico y musical, entonces, entregado al universo sonoro de la entonación, de la palabra efectivamente pronunciada, que desplaza a la sintaxis por fuerza del ritmo que hace palpar a los signos, los hace esforzarse y transpirar, y con ellos a nuestro propio cuerpo, por encima del ámbito sensorialmente anquilosado de la significación y de su aval excesivamente consciente, el significante, “pues en cierto grado todo ritmo sigue hablando a nuestros músculos” (Nietzsche, 2010d, p. 204). Lo que recuerda asimismo, y por tanto, que no es en el rincón más alejado y atrofiado de la conciencia humana en donde radican las aptitudes que permiten al ser humano desempeñar el oficio de manufacturero del mundo, sino que, como sintetiza Friedrich Kittler, “los lenguajes y las ficciones se cuentan entre los muchos resultados dispares de nuestro cuerpo” (2018, p. 28). Entre el cuerpo y el lenguaje (preferentemente el lenguaje de la ficción) existe un vínculo que es posible atestiguar en la reivindicación de una escritura danzante. La ficción es la última palabra de un cuerpo que se pronuncia por sobre las limitaciones que le impone el sujeto; la última porque, en lo que respecta a la ficción, no queda nada más allá.

En su conjunto, estas disposiciones proporcionan el encuadre armónico que ayuda a preparar el oído frente a líneas melódicas que resultan poco excitantes cuando son arrancadas del enfoque coral desde el que han sido compuestas, pero que dentro de su propio contexto proporcionan un empuje vigorizante para la toma de posiciones menos comprometidas con lo que se es, que con cómo se llega a ser lo que se es: “Entonces algo me habló otra vez sin voz: “¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y rómpete en pedazos!””(Nietzsche, 2010b, p. 182). No se trata de una indicación bipartita; es el decir mismo de su palabra lo que rompe en pedazos a Zaratustra, quien a su vez sólo está dispuesto a pronunciarse si se cumplen tales condiciones. Frente a la «función» originaria de la escisión que da forma al

lenguaje cuando éste está supeditado a propósitos epistémico-logísticos de ordenación de un mundo, Nietzsche introduce con Zarathustra un mecanismo implosivo dentro del sistema, que logra implantar haciendo gala de la energía de lo multiforme de sus presentaciones, de sus recursos estilísticos variados y contrastantes, de sus oquedades constitutivas y de sus particulares demandas lectoras, asegurando de este modo el terreno para pronunciamientos alternativos y alternantes, alrededor y por dentro de su propia obra, desde los cuales es posible advertir, “como burbujas que salen del fondo del agua, los indicios de una poética *común*” (de Certeau, 2000, p. 185). Donde se suponía hablaba Nietzsche, hablan ahora los cientos de cruces producidos entre sus personajes funestos y los lectores en su labor de sepultureros de la identidad del autor. Ya no hay textos, sino solo escenarios. Queda la pregunta: ¿con qué bestias o creaturas alteradas se atreverá el lector a confundir sus propios límites a fin de hacer justicia a la provocación inherente a la comunicación nietzscheana? Adelantamos que nuestra creatura se llama Nietzsche-Platón.

### CAPÍTULO 3. Cratilo o «contra» el lenguaje

La combinatoria de los elementos conseguidos hasta ahora nos lleva a proponer la situación más experimental de la presente investigación: el alumbramiento de un ser capaz de hacerse cargo de sus propias deficiencias constitutivas y de sacarles el mayor provecho posible: Nietzsche-Platón, una creatura que, como todos los productos nietzscheanos, está condenada a fracasar, pero que no tiene por ello en menor medida el derecho de existir.

A ambos pensadores los hermana una experiencia similar de ingreso a la filosofía, por lo menos en lo que respecta a un aspecto clave. Ninguno de los dos se planteó inicialmente la filosofía como profesión: Nietzsche, el músico frustrado y filólogo fracasado; Platón, el tragedista rechazado y político descorazonado. Sloterdijk hace valer esta experiencia para su interpretación del trabajo intelectual de Nietzsche al plantear que sus deficiencias multifacéticas le permitieron ejercer su labor filosófica dando paso a una serie de experiencias variadas que, difícilmente podrían ser consideradas como teórico-filosóficas en sentido estricto, pero sin las cuales su producción filosófica queda cristalizada y neutralizada, tales como el sentido del ritmo musical que rige la composición del *Zarathustra*, mencionado por nosotros páginas atrás, o la intuición de una filología de la existencia como una actualización de las lecciones vitales de los antiguos. Llevar al menos una parte de ese ejercicio hermenéutico a la obra platónica es el propósito del presente esfuerzo de inoculación del germen nietzscheano dentro de la figura demasiado plena de Platón.

La *Apología* narra el terso camino que siguió Sócrates en su entrada a la escena filosófica, encausado por el mandato divino, e impelido a procurar a sus conciudadanos mediante el favor de la pregunta, bajo el amparo y el patrocinio del Oráculo de Delfos. Platón es consciente de no compartir tal límpido inicio en el campo filosófico, que se le presentó a él siempre más bien como una batalla librada en los más diversos flancos. “En realidad, Sócrates [o, mejor dicho, Platón] piensa [...] en medio del rayo del que nace la filosofía, pero solo Nietzsche oyó el trueno.” (Sloterdijk, 2006, p. 72)<sup>5</sup>. Un golpe y un estruendo, no un

---

<sup>5</sup> Corchetes nuestros: ahí donde Sloterdijk escribe «Sócrates», nosotros leemos «Platón», a razón de que en este punto el estudioso germano de Nietzsche, al no estar dentro de su panorama de preocupaciones el discutirlos, conserva en su amplia mayoría los prejuicios aristotélicos interpretación de la obra platónica, mismos que le llevan a realizar una separación tajante entre Sócrates y Platón que demarcaría los modos del filosofar pre y pos

destino, sino un desatino es el principio de la filosofía. El ríspido sendero que les conduce hacia su debut en la filosofía condiciona el carácter filosófico de ambos pensadores. Su decepción inicial les permite ser siempre filósofos y no filósofos, filósofos y algo más, filósofos como algo más. Ese es el tipo de herida que queremos abrir sobre el cuerpo esterilizado, y estéril, de Platón.

Una posición semejante nos dispone adecuadamente para habérmolas con aquella gran advertencia que se haya a la a entrada del *corpus* platónico y que lleva el nombre de *Cratilo*. La posición privilegiada que ocupa este diálogo dentro del panorama de nuestra investigación se deriva de su condición culturalmente confesional y, por tanto, filosóficamente comprometedora. El diálogo en cuestión declara, en contra de los pronósticos socrático-esotéricos que las épocas han sabido atribuirle a Platón, la primacía de la escritura frente a la oralidad. Y es que aún más incluso que la misma proposición, es la naturaleza y forma de su expresión lo que revela el cariz de la sensibilidad filosófica del ateniense, tanto en cuanto desborda al propio Platón el alcance del que sea tal vez su más íntimo descubrimiento.

En general, la obra del *Cratilo* se presentó al público griego como portadora de una claridad inusitada, que trajo a cuento algunos de los primeros esfuerzos especializados dirigidos al pensamiento en torno del lenguaje. Aún si la escena intelectual de la época se mantuvo sobria ante su aparición, los derroteros por los cuales habrían de transitar los estudios subsecuentes de intereses temáticos compartidos con respecto del diálogo en cuestión, habían quedado ya sólidamente establecidos en el que bien podría ser considerado como el texto canónico de la incipiente filosofía del lenguaje en la Grecia Clásica, que no mostró avances significativos en la materia durante los años venideros (Gadamer, 2012, p. 448). Lo que es más, la discusión principal suscitada en las líneas del *Cratilo* no perdió relevancia ni encontró solución definitiva aún en las empresas lingüísticas más contemporáneas, al grado de que el proyecto estructuralista de Ferdinand de Saussure de finales del XIX y principios del XX bien podría ser considerado como una respuesta directa a la diatriba planteada en el corazón del diálogo de Platón (Dosse, 2004, p. 61).

---

eidético, respectivamente. Una operación que lleva a cabo en aras de extraer el “espíritu auténticamente socrático” (Sloterdijk, 2006, p. 74) contra la malversación de la herencia filosófica que habría efectuado inmediatamente ya el propio Platón, sin que Sloterdijk pare mientes en que su búsqueda del socratismo más puro no deja de referirse en ningún momento, y de forma exclusiva a este respecto, a los textos platónicos.

Hermógenes y Cratilo, de quienes poca noticia se nos ofrece al interior del diálogo, y menos aún fuera del mismo (Domínguez, 2002, p. 49), se muestran como firmes exponentes de dos posturas que enmarcarían las posibilidades del lenguaje o, más precisamente hablando, de los nombres, en términos de su corrección, esto es, de su correspondencia con respecto a aquello que mientan. El uno, convencido está de que dicha relación se establece según el uso que hacen los hombres de su propio lenguaje, a partir de reglas que ellos mismos establecen y que, por tanto, pueden cambiar a voluntad (354d); el otro, defiende la significación natural de los nombres y, de este modo, la necesidad de la subordinación de los hablantes ante la fuerza propia de que es poseedora cada palabra (383b). Con respecto a la inclinación general que deja ver el diálogo, suficientemente significativo es ya el gesto inicial con el que Platón hace tambalear la posición de Hermógenes valiéndose de la misma. “¿Aceptas, pues, que comentemos el tema también con Sócrates, ahora que está aquí?”(383a): es difícil pensar en una línea inaugural que comprometa tan decididamente el destino de su preceptor como lo hace la pregunta que abre el texto del *Cratilo*, después de todo, es justamente Hermógenes quien se muestra primeramente interesado en convertir a Sócrates en un participante de la disertación, profiriendo aquél las palabras con que los interlocutores originales acuerdan en extender la correspondiente invitación a invitación a Sócrates, quien aún sin preparación previa en la materia no duda en arrojarse en contra del punto defendido por Hermógenes, de modo que, en pocas palabras, una convención (la de incluir a Sócrates en el diálogo) resultó ser el movimiento más letal en contra del convencionalismo, tal como se muestra a lo largo de esta partida dialéctica.

Hermógenes se deja convencer de seguir a Sócrates en el camino de la naturalidad de los nombres hasta el punto de reconocer en los dioses el punto de quiebre para la determinación del asunto. Si se concede que el común acuerdo y la costumbre son los factores determinantes para la corrección de un nombre, se estaría reconociendo lo impensable, a saber, que los nombres otorgados por los dioses no se distinguen de los otorgados por el género humano, y que por tanto la actividad de los divinos no es superior en nada a la de los mortales. Sócrates entonces distingue el empleo que de los nombres hacen los dioses con respecto del aplicado por los mortales y, de entre estos, discierne entre los nombres usados por las mujeres y los usados por los varones. Así el hijo de Héctor lleva el nombre Escamandrio entre las mujeres y el de Astianacte entre los hombres (392d). A los dioses y,

en menor medida, a los hombres corresponde el uso sensato de los nombres. Prueba de ello son las palabras que Platón recupera de Homero, en las cuales Sócrates localiza el germen etimológico del que deriva el nombre de Astianacte: “*porque él solo les defendía la ciudad y sus largos muros*” (392e). De la anterior digresión, Sócrates extrae la siguiente conclusión

[SÓCRATES:] [...] De acuerdo con esto, parece que es correcto llamar *Astianacte* (protector de la ciudad) al hijo del salvador de aquello que, como dice Homero, salvó a su padre.

HERMÓGENES: También a mí me parece así.

SÓCRATES: ¿Qué es lo que te parece? Pues yo mismo, Hermógenes, no acabo de comprenderlo. ¿Acaso lo comprendes tú?

HERMÓGENES: Tampoco yo, ¡Por Zeus! (392e).

Sócrates ha hecho admitir a Hermógenes que existe un uso más y uno menos adecuado de los nombres, así como que tal diferencia de grado se deriva de la distinción de clase entre los seres parlantes, llevándole hasta el punto sin retorno de aceptar la necesidad de la existencia de una instancia legisladora del correcto empleo de las palabras, ya sea, como en el ejemplo citado, el testimonio de los dioses o, entre los mortales, el dialéctico, por ser el más habilitado para juzgar la adecuación del nombre conforme a la ley natural de las cosas, debido a que es éste al mismo tiempo el más hábil para preguntar y responder, esto es, para llegar con las palabras hasta el fondo del asunto (390c-d). Todo ello solo para revelar a Hermógenes la falta de comprensión en que radican ambos interlocutores en cuanto a la tesis contraria se refiere, el naturalismo, y, en realidad, respecto del tema en general. Ciertamente es que el personaje socrático se distingue más de las veces por el reconocimiento de la propia ignorancia como posición inicial desde la que afrontar el debate por venir, sin embargo, en este caso, Sócrates se muestra particularmente preocupado por hacer constar esta posición no ya solo como un gesto teórico-hospitalario sino como una condición de posibilidad para la prosecución de la investigación, un momento constitutivo, no superable de la misma, pues “a lo que apunta Platón al poner en escena la discusión entre Sócrates y Hermógenes no es tanto a criticar a una determinada teoría sobre el lenguaje, como más bien a poner en evidencia o denunciar el trasfondo habitual que subyace a la formulación simple, acrítica, de la tesis convencionalista” (Peñalver, 1986, pp. 156,157). Esta no es la única advertencia de Sócrates: luego de que la primera no impidiera el progreso de la discusión que inmediatamente se reanuda, éste reitera a su preferencia por ser vigilado en el desarrollo de los argumentos a fin de evitar inducir en su interlocutor el engaño (393c). Asimismo, hacia el apartado 399a

Sócrates logra infiltrar, en medio de la disertación que atañe al sentido de ser héroe y, consiguientemente, de ser hombre según la naturaleza de tales nombres, una perspicaz pregunta con la que hace recordar a Hermógenes que el mérito y, en cierto sentido, la responsabilidad de la presente interlocución debe ser atribuida a Eutifrón quien, la noche anterior a su encuentro con Cratilo y Hermógenes, se nos refiere anteriormente en el diálogo, inspiró el alma de Sócrates y le colmó con los conocimientos que ahora compartía con sus disertantes colegas en turno. Sin embargo, durante un breve interludio en la genealogía de los dioses propuesta por Hermógenes y ejecutada por Sócrates, éste reconoce que dicha inspiración será de utilidad para la investigación, pero con ciertas reservas.

Creo, pues, que deberíamos obrar así, hoy podemos servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjuraremos y nos purificaremos buscando a quien sea capaz de realizar una tal purificación, ya sea sacerdote o sofista (396d).

Es del todo medular la citada amonestación. Sócrates aconseja no permanecer acompañado por más de un día del influjo extático de Eutifrón de Prospalta y, en consecuencia, de la sabiduría por él mediante alcanzada. Cobra especial relevancia una exhortación de esta naturaleza cuando caemos en la cuenta de que entre los objetos de estudio filológico, por decirlo así, se encuentren los nombres de algunos de los principales dioses que integran el panteón griego, siendo que previamente éstos habían sido referidos como una instancia indefectible en el establecimiento de los criterios adecuados para juzgar la corrección de los nombres. Una de las claves para desentrañar este enredo, lo encontramos en la respuesta que ofrece Sócrates a la solicitud de Hermógenes para indagar sobre los nombres de Dionisos y Afrodita.

Graves cosas me preguntas, hijo de Hipónico. Pues, a decir verdad, la forma en que los nombres han sido impuestos a estos dioses es, a la vez, en serio y en broma. Lo serio, pregúntaselo, pues, a algunos otros; lo divertido, nada impide que lo expliquemos (406c)

Bien podría considerarse ésta como una nueva reiteración respecto a la dudosa procedencia de los conocimientos expuestos hasta el momento por Sócrates, pero en este punto se añade algo más, que compete a las posibilidades del diálogo mismo más que a una sola de sus posiciones. La broma no le es extraña al género de seres divinos, asegura Sócrates, mientras procede a la desintegración del nombre de Dionisos, en un ejercicio contradictorio en el que

primero ha hecho admitir a Hermógenes que entre los seres capaces de arbitrar el adecuado uso de los dotes del habla, los dioses deben ser conferidos con la máxima confianza, para luego hacerle ver que este suelo seguro por el que creían transitar, y sobre el que sostienen el peso de la discusión, puede en cualquier momento desmoronarse bajo sus pies.

Pero más destacable aún es el que la alineación de términos por los que transitan Sócrates y Eutifrón esté conformada en buena medida por algunos de los conceptos clave que construyen el catálogo temático de la filosofía platónica en su acepción como platonismo: el alma, (*psyjé*) que pone en vilo las averiguaciones del *Fedón*, aparece como lo que da vida y forma a la naturaleza, como lo que se mantiene (399e-400b), y el cuerpo (*soma*) como “sepulcro del alma” (400c); la ciencia (*epistéme*), que congrega a Sócrates y a Teeteto en el diálogo homónimo a éste, se produce cuando un alma dotada de razón da caza a las cosas en constante cambio (412a); lo bueno (*agazón*), que desde los escritos prematuros hasta los puntos más álgidos de la *República* gobierna la conversación, se caracteriza como lo digno de admiración (412c); lo justo (*dikaíou síntesis*) pasa por ser desde lo que gobierna todo sutilmente pasando por su través, a lo causante (*aítion*), tanto como puede ser el fuego o el calor que de él emana o, tal vez, como preveía Anaxágoras, sea la inteligencia misma (*noús*) (412c-413c), la opinión (*doxa*), en estrecha relación con la ciencia, puede concebirse como el acto de persecución que realiza el alma en su deseo de atajar a las cosas o a partir del tiro del arco (420b). La lista se extiende aún más y discurre sobre los más diversos dominios, desde los nombres de los fenómenos naturales hasta llegar a preguntar por el nombre del nombre mismo, en una recopilación de denominaciones que no se detiene demasiado sobre ninguna de ellas, siendo tal vez el alma la noción sobre la que más se explaya Sócrates, dedicándole poco más de una página entera, solo para terminar expresándose: “No obstante, parece realmente ridículo denominar al alma tal como está establecido” (400b). Sócrates, el artífice dialéctico de estos conceptos se muestra aquí dispuesto a desprenderse de auténticos conceptos-estandarte del pensamiento griego que, a contraindicación de él mismo, por otro lado, y de cierto, permanecieron en el oído de occidente por mucho más de un día.

Después de tomar en cuenta lo emparentadas que se encuentran estas versiones de los mencionados conceptos con respecto a las formulaciones más técnicas de los diálogos especializados que se aplican a cada uno de ellos, cabe perfectamente preguntar ¿cómo puede ser considerado el punto nuclear de la filosofía platónica un sistema lógico y ontológico



diseñado para alcanzar las definiciones más puras relativas a la esencia de las cosas, como lo es la Teoría de las Ideas, cuando los que serían sus frutos más reconocibles son logros alcanzados y, más aún, despachados por otras vías?

Procede Sócrates llevando a examen a aquellos nombres cuya simplicidad constitutiva no permite su descomposición en nombres más simples y cuya originalidad anula el recurso de la referencia a los dioses anteriormente aceptada; es imposible saber si estos adjudicaron correctamente los nombres más complejos a las cosas si no se puede juzgar en qué medida son correctos los nombres primarios, que solo pueden analizarse desde sí mismos. Los interlocutores se adentran en la posibilidad de la imitación como parámetro para la justeza de los nombres. Un nombre puede ser considerado correcto en la medida en que se asemeje a lo referido. Sócrates advierte, no obstante, que imitar y nombrar no son actividades que deban identificarse en sentido absoluto, pues quien imita, por ejemplo, a un animal no por ello le nombra al aludir a él con señas y gestos (423c). El tipo de imitación que le es más propio a los nombres se desprende de las cualidades que los elementos, para nosotros grafemas, comparten con las cosas que ayudan a nombrar, ya sea por separado o mediante su conjunción en sílabas (424d-425a). Idea, por su parte, que no satisface en nada a Sócrates: “en mi opinión, Hermógenes, parece ridículo que las cosas lleguen a manifestarse por haber sido imitadas mediante letras y sílabas” (425d). Y, sin embargo, se muestra aquél abierto a seguir con lo pactado dado que es ahí a donde la discusión misma los ha conducido y no parece haber otra salida aparente para el problema en cuestión. Así a la sutileza de la «ι» (iota) se le empareja con la acción de ir (*iénaí*), la fuerza de compresión de propia de la «δ» (delta) se aplicó para imitar a la ligadura (*desmós*), la facilidad con la que la «λ» (lamba) resbala en la lengua evoca lo liso (*leía*) o lo grasiento (*liparón*), lo mismo que la fuerza de la «γ» (gama), que evita que la lengua resbale, se corresponde con lo viscoso (*glísjaron*), y así sucesivamente, hasta que el legislador dialéctico, al modo en que los pintores combinan los colores para imitar de mejor manera las cosas, agote tanto los elementos y sus combinaciones como las cosas que necesitan ser nombradas (426e-472d). El foco de la discusión se gira en este punto hacia Cratilo, defensor de la hipótesis naturalista, quien se ve ahora ante la dificultad de asumir la posibilidad de que existan nombres falsos tanto como los hay verdaderos, pues de entre las obras de los diferentes tipos de artífices se puede distinguir entre las mejores y las peores, de modo que el hacedor de nombres deberá entregar asimismo

resultados más y menos óptimos (429a-c) siendo que Cratilo originalmente era partidario de la idea de que la corrección natural es tal que la mera existencia de un determinado nombre es prueba suficiente de su cualidad imitativa, pues si los nombres están naturalmente atados a las cosas que mientan es necesario que se cumpla dicha condición en cada uno de los casos (429b). Sócrates le disuade de su posición con un argumento que puede resumirse en lo siguiente: siguiendo el paradigma de la mimesis pictórica hasta sus últimas consecuencias, si la imitación de las nombres frente a las cosas se diera en sentido total, al final, los nombres no podrían distinguirse en absoluto de las cosas que nombran, dado que, imitándolas hasta en sus más ínfimos detalles, lo que realmente harían sería reproducirlas, al grado de que nadie sería capaz de diferenciar entre Cratilo y su propio nombre, por ser éste idéntico al primero (432c). La imitación puede tener lugar solo de forma parcial, lo que admite que de entre las letras que componen un nombre pueda alguno de éstos no ser perfectamente adecuado al nombre al que está vinculado, “y si una letra, también un nombre en una frase; y, si un nombre, también que una frase no apropiada a las cosas sea incluida dentro de otra, sin que ello impida que la cosa sea nombrada y dicha” (432e), sin que la esencia (*typos*) de la cosa nombrada se vea afectada. Sócrates se vale entonces del examen en el que, en compañía de Hermógenes, fueron sometidos los elementos o letras, y a través del cual se determinó su carácter específico y su correspondiente pertenencia con las palabras que a partir de ellas se integran, para mostrar ahora que es posible, en las palabras *sklerótes*, nombre con el que los atenienses refieren a la dureza, y *skleróter*, el equivalente de la región de Eritrea para el mismo fenómeno, intercambiar la (sigma) por la «ρ» (ro), sin que en ningún caso sus respectivos hablantes dejen de conocer el significado de la palabra (434c), de lo que se deriva el que cierta convención está presente en la implementación de los nombres, que permite a los hablantes de distintas regiones entenderse mutuamente aún a pesar de que se produzcan estos relevos entre elementos o, en otro caso, permite asimismo a dos hablantes dentro un mismo perímetro lingüístico entenderse aun y cuando alguno de ellos equivoca uno o más elementos que conforman el nombre.

Desde la perspectiva de la introducción de ciertas dosis de convencionalismo en el naturalismo se desplaza el problema a la cuestión de las posibilidades del aprendizaje y la enseñanza relativas al conocimiento a partir de los nombres. Sócrates manifiesta sus sospechas frente a la fiabilidad de la labor del legislador de nombres o dialéctico dado que,

admitiendo que el parecer común interfiere en la producción onomástica, es posible pensar que el primer parecer erraba en su apreciación de las cosas y que ese error se trasladó a la imposición de nombres, de forma tal que estos estarían imposibilitados para mostrarnos el modo de ser de las cosas si éstas estuvieron, en primer lugar, sujetas a un malentendido (436b-c). Se vuelve entonces manifiesta la necesidad de poder conocer las cosas antes de disponer los nombres, para que de este modo sea posible juzgar, desde el recto conocimiento de las cosas, la corrección de aquéllos frente a éstas. Entonces “¿afirmaremos que existe un ser hermoso y bueno en sí mismo (*autó kalón kaí agazón*) y que cada uno de los seres es también así?” (439c) cuestiona Sócrates a Cratilo, quien concede.

Se trata hasta aquí de una conclusión que nos es por demás familiar cuando se trata del momento de clausura de los diálogos platónicos en su época filosóficamente novicia; una prefiguración temprana del modelo eidético y metafísico por antonomasia. Sin embargo, el camino para llegar hasta aquí ha demostrado ser un verdadero campo minado, y el desenlace de la conversación no está exento de haberse visto alcanzado por el impacto de detonaciones anteriores.

Pues bien, ¡por el perro!, tengo la impresión de que no he adivinado mal al imaginarme, hace un momento, que a los hombres más antiguos, los que pusieron los nombres, les ha sucedido exactamente igual que a la mayoría de los sabios actuales: a fuerza de andar dando vueltas indagando cómo son realmente los seres, sufren vértigo, y después les parece que las cosas giran y son arrastradas sin excepción. Y no piensan que la causa de tal opinión es la pasión, que en ellos reside, sino que las cosas son así por naturaleza, que nada hay en ellas permanente y firme, y que están siempre mezcladas con toda clase de movimiento y generación. Digo esto pensando en todos los nombres que ahora nos ocupan (411c).

En última instancia, Sócrates concede cierta consistencia a las cosas, por lo que esta versión del heraclitismo que ostenta Cratilo se ve finalmente desestimada (440c), lo que permite establecer la existencia de entidades cognoscibles independientes a la mutación y el devenir, aún si no se llega en este periodo de la obra platónica a adjudicarles cualidades trascendentales ni supre-terrenales a estas existencias. En cualquier caso, no debe pasar desapercibida la dependencia que se desprendería de un planteamiento más plenamente establecido de la Teoría de las Ideas con respecto a este tipo de heraclitismo; el estatismo y permanencia de las Ideas es concebible solo frente al insalvable devenir a que está sujeto el registro empírico de la existencia. De modo que aquí podríamos tener de frente una clara indicación en torno a la imposibilidad de las Ideas aristotélicamente concebidas que, por parte

del joven Platón, nos remitiría al vértigo provocado por los nombres, esto es, a la idea, con previsoires tintes wittgensteinianos, de que la Teoría de las Ideas, tal como más comúnmente es comprendida, es más bien el resultado de un progresivo malentendido lingüístico, que hace pensar que, cuando la insuficiencia de los nombres es palpable, queda siempre la opción de trascenderlos para acceder, sin mediaciones, directamente a las cosas, sin dar cuenta de que un hipotético estadio extra-lingüístico del conocimiento es el más elaborado «juego del lenguaje».

La solución simplista de un conocimiento anterior a los nombres que nos deja ver el final del *Cratilo* no hace más que evidenciar la desilusión de Platón, no con el lenguaje en general como gustaría de ver, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer (2012, p. 48), sino con la idea subyacente que del lenguaje está en acto en ambos lados de la balanza de la discusión, y que no deja más opción que la del eventual abandono del ámbito de la palabra como tal, para dar entrada a lo que, desde esta perspectiva, bien podría ser denominado, si bien solo tentativamente, y con la más extrema cautela, como una suerte de nihilismo de las Ideas.

El examen dialéctico del saber onomástico se orienta finalmente a la matriz que genera éste: una identificación de la esencia del lenguaje como mímesis. Lo que pretende Platón, en el diálogo entre Sócrates y Cratilo, es salvar al lenguaje de lo que sería una red paralizadora, un encadenamiento del lenguaje a la figuración empírica pictórica (Peñalver, 1986, p. 167).

La rectitud del nombre es la idea que Platón busca criticar en realidad, y para ello se sirve de la exposición y confrontación de dos líneas de ideas que siguen caminos opuesto para llegar al mismo destino, así lo vemos en el momento en que Sócrates propone la coalición de ambas posturas para solventar las deficiencias que cada una presenta. Lo que en primera instancia se presenta como un movimiento conciliatorio con el fin de alcanzar el equilibrio entre los posicionamientos antitéticos que parecen gobernar la vida lingüística en Grecia (y que definitivamente gobernaron mucho después de eso), se delata como un procedimiento de homologación con miras a su examinación simultánea. Al alinear al convencionalismo y al naturalismo bajo un mismo propósito y, lo que es más, al permitir disolverlos en un mismo postulado final, el convencionalismo y el naturalismo dejan ver un parentesco mucho más extremo que la diferencia establecida entre sus argumentos específicos. Los congrega el prejuicio incuestionado de la unción del lenguaje y, en específico, del nombre, a una función de rectitud como correspondencia, lejos de la cual, ambos pierden valor. Una idea que Platón

encontraba del todo incompatible con su labor filosófica, y que le orillo a tomar una determinación radical. Para llevar a cabo su crítica, Platón estimó necesario tomar distancia de los estadios establecidos del decir; las esferas intelectual, religiosa y artística estaban entonces demasiado embebidas con esta dinámica acrítica de significación, que el ateniense deseaba interrumpir para evitar que se destruyera a sí misma la vida espiritual griega, que se precipitaba ya para entonces sobre el abismo nihilista que retrata el final del *Cratilo*. “La decisión, la cesura platónica está en el gesto, sin duda difícil para él, de poner en cuestión el lenguaje sagrado, el ámbito poético homérico y hesiódico sobre todo, en que los Nombres significan las cosas” (Peñalver, 1986, p. 166).

Sin embargo, si estas posiciones abarcaban completamente el espectro lingüístico del espíritu griego como pretendía mostrar Platón, ¿cómo podría haber él mismo haberse deslindado de su lógica y haber encontrado un espacio crítico de expresión ajeno a su dominio? Ya los indicios de una posible salida están puestos en la recapitulación de casos en que se establecía la semejanza de las letras en comparación con los nombres de que formaban parte, sin embargo, es en la planificación de este tipo de análisis en el que la respuesta salta a la vista.

Sóc. —De la misma forma, ¿no tendremos también nosotros que distinguir, primero, las vocales y, después, entre las demás según los géneros, las consonantes y mudas (así las llaman los entendidos), y también las que nos son vocales pero tampoco mudas? ¿Y, dentro de las mismas vocales, cuantos géneros haya distintos entre sí? Y cuando hayamos distinguido bien todos los seres a los que hay que imponer nombre, ver si existe algo a lo que todos se retrotraen, lo mismo que elementos primarios, a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos (424c).

Aún si se trata de un pasaje que no goza de especial privilegio dentro del ámbito de la significación, esto es, que no parece significar nada verdaderamente relevante para la cuestión, su valor como hito en la historia de la cultura es innegable. Hablamos de que la posibilidad de desintegrar los nombres en sus elementos más simples, para luego someter a cada uno de ellos a revisión individual y, posteriormente, asociarlos a partir de sus cualidades particulares con los nombres que les son más convenientes, es un fenómeno que solo puede tener lugar después de la emergencia de la escritura.

Que vocales y consonantes existan como tales antes de la invención griega de los *grámmata* es algo que hay que considerar como un simple espejismo producido por el movimiento

retrogrado de lo verdadero: se hacen visibles solo después de que el análisis los haya aislado. Pero lo verdaderamente importante es subrayar que [...] la posibilidad de una completa fonetización descansa de algún modo en el hecho de haber dado identidad conceptual y marca visible a un sonido inexistente (Ronchi, 2008, pp. 31, 32).

Se trata de un tipo específico de escritura que se diferencia de las del tipo pictográfico como la jeroglífica egipcia, los pictogramas chinos o la escritura mesopotámica que, aún después de su proceso de fonetización, no deja de ser una escritura que «aparece» a la vista del observador, que justamente por eso difícilmente puede ser llamado lector (Ronchi, 2008, pp. 29 & 34). La *téchne grammatiké* se resuelve en su misma ejecución, no participa del mensaje. He ahí la genialidad efectuada por parte de Platón, que no tiene otra alternativa que primitivizar su propia lengua escrita, por decirlo de alguna manera; al exponer la redondez de la «ω» (omega), y disponerla para el servicio onomástico a partir de ese carácter esencial (427c), Platón retrotrae el lenguaje hacia un estadio de referencialidad icónica que es extraño a la composición de la lengua griega, dobla al lenguaje sobre sí mismo para volver a la lengua misma mensaje y, en su condición escrita, mensaje urgente que no deja de reproducirse.

“El despertar del espíritu griego [...] es entonces, en primer lugar, el “milagro” de una escritura que permite a una lengua viva extrañarse de sí misma y verse a sí misma. *Y es gracias a la refracción de la voz en el prisma analizador de la escritura alfabética como se constituyeron las pretendidas categorías absolutas del pensamiento griego*” (Ronchi, 2008, p. 32).

La alfabetización del pensamiento se encuentra íntimamente ligada a su capacidad de abstracción y, por tanto, de edificación metafísica. Es así como Sócrates logra conducir el diálogo del *Cratilo* hasta poner ante los ojos de sus interlocutores una conclusión que solo puede ser alcanzada desde la posición tecno-ontológica de la escritura sin que estos lo adviertan, pero revelando igualmente este nuevo horizonte del pensamiento que ahora queda abierto y que incumbe a todo aquel que participe de la vida intelectual griega, consciente o no de la determinación escrituraria de su pensamiento.

“La búsqueda desemboca en el consejo, abrupto y decepcionante, de dejar lo onomástico y de regresar a la contemplación de las formas inmutables. Pero, abandonar tan abiertamente la esperanza de extraer de los nombres algo más de lo que son, no es anular el esfuerzo adquirido mediante un esfuerzo gigantesco. Basta con desprender del inventario de las etimologías la pretensión a la ciencia que ahí se insinúa –porque ella enmascara y debe ser desenmascarada–, para que la palabra auténtica se deje ver. Las series de nombres que Sócrates elige para ponerlos a prueba del delirio analítico, se organizan entonces en un conjunto coherente que

reproduce los órdenes, teológico, físico y social de la tradición cultural. Imagen mítica y hablante del universo, el lenguaje siempre creado y rehecho, aun cuando ya siempre transmitido, solo tiene referencias internas y no remite más que a sí mismo. Lejos de amontonar los vocablos para escalar el cielo del conocimiento “verdadero”, el malabarismo, obrando con la etimología, agota el lenguaje, explota lo adquirido, todo el saber acumulado por las generaciones. La riqueza de la información se disimula bajo el hábito de un eclecticismo juguetón, pero descansa en una documentación doxográfica muy cuidadosamente establecida (Bollack, 1999, p. 415).

Mientras Sócrates conducía un desfile etimológico que extraía el contenido más elemental que los nombres son capaces de entregar, y de este modo estatúa la condición inmaterial e imperecedera de su procedimiento, Platón en cambio realizaba una arqueología de los saberes conseguidos por el pueblo griego y los vinculaba a la autoridad de su origen oral perdido. Mientras Sócrates se remitía a un pasado onomásticamente fundamental de una incipiente conciencia y preocupación respecto de la esencia de las cosas, Platón apuntaba hacia el futuro de la tradición cultural en un giro de auto-revelación filosófica, resultando todo ello en un tipo de confrontación interna que quebranta las voces participantes hasta el punto de convertir todo decir en un dejar decir, esto es, un escuchar, un ejercicio de creación in-terminado cuyo mayor signo de vitalidad debe ser rastreado en la palpación de la letra escrita sobre el papel.

“Como el lenguaje no puede ser despojado de la ambigüedad que determina su libertad y su fuerza heurística, más vale renunciar al deseo de arrancarle lo que nunca estará en posibilidad de entregar. El *Cratilo*, en este sentido, proporciona la demostración de que las palabras tomadas en sí mismas no son aptas para conducir al Ser. Pero, lejos de considerarlas, en su deficiencia, como enteramente falaces, el escritor, el filósofo escritor, las utiliza con cuanto mayor audacia que hace su anatomía y define su poder, utilizándolas para hacer aparecer un saber al que ha accedido por otros caminos. Liberado igualmente de la superstición lingüística del sofista y del fetichismo de las palabras que se enseñan, Platón, por su parte, explota hasta el abuso la virtud mágica del verbo, controlable incontrolado, dejando sentir a cada paso que no habla sino para decir algo distinto de lo que dice (Bollack, 1999, p. 417).

Es por eso que Platón no solo establece la superioridad de la escritura sino que, además, declara la imposibilidad de la oralidad, esto es, la imposibilidad de pretender vivir una vida pre-alfabetizada. El *Cratilo* es un diálogo que solo tiene sentido como diálogo escrito. El diálogo escrito pone en acción las posibilidades de una determinada concepción del lenguaje (ya sea del naturalismo o convencionalismo) sin dejarse arrastrar por ellas. La escritura ha liberado al lenguaje de sus «funciones», de su obligación con la verdad.

## CONCLUSIONES

El primer apartado de nuestra investigación sirvió a dos propósitos fundamentales. El primero fue presentar una serie de dudas razonables sobre el motivo fundacional del platonismo, la Teoría de las Ideas o Teoría de las formas, con el objetivo de suspender, si bien procedimentalmente y en modo alguno de forma definitiva, el influjo hermenéutico que éste ejerce sobre los textos de Platón, sin que ello llegara a representar la insólita posibilidad de negar la importancia de la labor filosófica de los personajes hacia los que referimos nuestro examen. Mientras que el segundo propósito, retratado hacia el final del apartado, se contentó en enunciar la posibilidad de que las oquedades y los trastoques sufridos por su amplio recorrido histórico no sean deficiencias que deban ser completadas mediante la restitución de un sistema filosófico plenario históricamente amputado y filológicamente reimplantable, sino como texturas mismas que componen el *corpus* platónico, heridas que hablan y tiene sus propias historias, y cuya imagen paradigmática pudimos encontrar en las centelleantes desfiguraciones del torso de Apolo acaecido por la pluma de Rilke. Por otro lado, se descubrió en el trayecto del segundo apartado la pronunciada fascinación de Nietzsche por las existencias malogradas, dentro de las que él mismo se contaba, así como por su potencial vulnerador con respecto al creativamente anulador sistema inmunológico que se despliega, en sus facetas psicológica, médica, social o intelectual, sobre el campo abierto de la vida. Atracción ésta que llevó a Nietzsche a forzar la condición autoral de sus propios textos hacia los derroteros que los modos de existencia truncados podían ofrecerle. En una tercera instancia, aportamos la desastrosa presencia nietzscheana sobre el *Cratilo*, un particular texto platónico que, si bien difícilmente puede ser considerado la *opus magnum* platónica, sí representa un momento fulgurante dentro de su recorrido filosófico cuando se le ataja desde una posición más invertebrada de lo que suelen estarlo las lecturas de Platón. Si se le logra exitosamente abstraer del programa eidético que [con fuerza propia] organiza la filosofía platónica, el *Cratilo* habla con más de una voz, habla más que con la voz, por lo cual es preciso prestarle una escucha que abra más que el oído. En qué medida hemos podido nosotros mismos abrirnos a semejante experiencia somático-hermenéutica durante el trayecto recorrido por la investigación, no resulta fácil saberlo justo ahora, cuando nos despedimos ya



de la identidad itinerante Nietzsche-Platón, que fue la que nos permitió asomar a la posibilidad de este tipo de lectura en primer lugar.

Las relaciones entre escritura y subjetividad son ficciones, como lo es el cuerpo mismo, es por eso que cuando se les encara, nos cuentan siempre una historia diferente. La lectura es precisamente la posibilidad de una exhibición impúdica de la creatividad, no solo de sus resultados, sino de sus procesos, de sus motivaciones inicialmente fóbicas, de sus implicaciones desmesuradamente antropológicas y sus imbricaciones dislocadamente ontológicas, de sus detonaciones artísticas y de sus alcances poéticos. Nuestra propia lectura del *Cratilo* aún debe abrirse paso.

En congruencia con los planteamientos mismos de la investigación, hemos optado por ofrecer una visión panorámica del recorrido que conduce hacia nuestra propia lectura de esta particular obra de Platón, aun cuando esta elección pareció desviarnos del camino en más de una ocasión o parecía arrojarnos sobre terrenos apartados de la consideración platónica de las cosas. Una lectura atenta y continuada de Platón, si bien en ningún sentido experta ni erudita, nos ha convencido de pertinencia arquitectónica de los momentos menos «dogmáticos» de los diálogos platónicos; la presentación de los personajes, la descripción de los paisajes, los vericuetos irónicos y hasta humorísticos por los que atraviesa la discusión no son bajo ningún sentido elementos decorativos, sino signos de vida, las rugosidades que dan su textura [a la piel de un *corpus* que respira]. A través justamente de la incorporación de estos momentos teóricamente incidentales, los diálogos platónicos dejan ver el camino que va desde el surgimiento de las inquietudes e interrogantes que detonan la disertación, y que nacen al interior de la discusión misma, hasta las conclusiones, no siempre del todo satisfactorias, que dan pie a un nuevo comienzo.

Bajo este tipo de consideración de la obra platónica, el texto por nosotros elegido vuelve a cobrar una relevancia especial. El *Cratilo* expone no solo los presupuestos de su propia composición, sino también los paradigmas que sostienen la producción cultural e intelectual de la época. Este escrito es una burbuja, porque para poder mirar hacia su interior, es inevitable en todo caso terminar penetrando con el ojo su forma y aterrizar la mirada al mismo tiempo sobre su exterior. Este encapsulamiento de exterioridad revela una enérgica sincronía con el motivo nietzscheano de la ficción auto-desvelante: el *Cratilo* no teme mostrar la estructura narrativa subyacente al desempeño de la razón en la sabiduría griega a través de la

circularidad de su argumentación, que hace de los dioses seres nombrados al tiempo que criterio de lo nombrado, ni titubea en hacer notar los pilares terrenales que soportan la edificación eidética, presuntamente híper-uránica, al derivar la necesidad de un tipo de conocimiento extralingüístico directamente de una exigencia presentada por lenguaje mismo, de la necesidad de su legitimación ulterior, es decir, que la instancia meta-física del conocimiento, pretendidamente, dada su calidad epistémica superlativa, inconexa respecto del ámbito humano, solo tiene razón de existir dentro del marco de la deficiencia humana del nombrar. Pero el lenguaje solo ha menester de aprobación exterior cuando uno ha picado el anzuelo de la significación, entendida ésta como adecuación de la palabra con la cosa, que a lo largo del diálogo se ve severamente objetado.

Platón parecía desde ese momento estar listo para una crítica extramoral de la verdad y la mentira. Sócrates es el *ready-made* que Platón libera sobre el plano artístico griego cuando éste comienza a verse rebasado por los cambios políticos y sociales que ocurrían en torno suyo. No el portavoz de la verdad platónica, ni un fiel retrato dedicado a la memoria del genio perdido, sino una reluciente familiaridad (la de una figura de la que Atenas creía apenas haberse librado con la muerte de Sócrates), que sin embargo se ha quedado ya sin un lugar propio en el mundo, razón por la cual su manifestación resulta incómoda en cualquier escenario. Pero es sin duda alguna la escritura el terreno sobre el que más conflictiva resulta su presencia; la agrafía socrática es el motor de la escritura platónica, le asegura a ésta no perderse en la linealidad de su imposible mensaje.

El compromiso an-alfabético de Sócrates descansa sobre un principio de máxima comunicabilidad y optimización de la transmisión de las ideas, alcanzado solo por aquellos que se disponen directamente y sin mediaciones frente a su interlocutor. Transportado, ahora bien, precisamente al seno del escándalo mediático de la época, esto es, la escritura, este compromiso adquiere un cariz totalmente diferente. Sobre el papel, los interlocutores vuelven a encontrarse cara a cara, pero esta vez, mientras se ven envueltos en la trama de sus discusiones, al mismo tiempo desenredan la compleja red de capas que componen la comunicación oral, desde las epopeyas homéricas, las composiciones y presentaciones trágicas, hasta los discursos sofísticos y la misma transmisión de los relatos socráticos, contados en lo escrito por interlocutores posteriores a los «hechos», como es el caso del *Banquete* o del *Fedón*. Sócrates se niega a escribir en un intento por preservar los valores

comunicativos y memorísticos de su época; Platón lleva esos valores al primer plano y los deja operar libremente, aún a riesgo de verse seducido por ellos, para que sean estos mismos los que expongan las condiciones anacrónicas y utópicas de su funcionamiento. Si bien los lleva a crítica, no se puede descartar ni es sencillo determinar en qué medida Platón mismo aún guardaba confianza en dichos valores, esto es, hasta qué punto Platón seguía siendo griego. El estandarte de la oralidad dialéctica se erige nuevamente, solo para anunciar la inviabilidad de su propia existencia.

Llevar a Sócrates a la escritura es llevar a Atenas misma a la escritura; la imposibilidad de la oralidad socrática implica la imposibilidad de la vida griega clásica: se puede eludir atender al anfiteatro si uno desea evitarse la penosa agonía de contemplar la lucha primordial de las fuerzas vitales que ahí se despliega, pero ¿cómo evitará ahora el ciudadano ateniense los conflictos concernientes al sentido de su propia existencia cuando estos toman lugar en las calles que transita todos los días? La tragedia del «*ti esti*», del «¿qué es?» socrático, que como ocurre con todos los dramas de este género, anuncia desde el comienzo su inminente desenlace, es la tragedia común a todos, aún si no todos llegan a asumirla como tal, porque demuestra que desde un aparentemente simple preguntar que apunta a los principios supra-terrenales, y que termina por atinar a los principios netamente terrenales, es posible, como se deja ver en el *Cratilo*, poner de manifiesto la falta de fundamento que subyace a algunos de los elementos más primarios del proyecto espiritual ateniense.

Al final, y después de todo, queda todavía por preguntar, ¿en qué idioma hablaba verdaderamente Platón?, ¿tenía acaso más de una lengua?, ¿un obligado griego natal que le entregó sin preguntar sus conceptos y lo arrojó sin precaución, como a todos los demás, sobre un plano lingüísticamente establecido, y un griego más íntimo que le permitió interrumpir el flujo de transmisión en el que se ven envueltos los participantes del lenguaje?, ¿hablaba acaso el lenguaje de las musas que, ajenas al ámbito de la significación, saben liberar al lenguaje en sus aspectos sensibles tales como el ritmo, el volumen, la cadencia y la entonación, en fin, como canto?, ¿habría llegado si quiera a reconocerlo de haberlo oído? Oído, en efecto, que es la única forma de hablarlo, ¿Platón como filósofo de la escucha?, ¿no es esa una faceta de esta investigación abandonada incluso antes de su inicio? En un proyecto de investigación que se empeñó en mostrar la relevancia filosófica del detrás de escenas del pensamiento como un componente esencial en la realización del mismo, es un compromiso tanto con la

consecuencia como con la coherencia filosóficas admitir que la forma original de este trabajo no llegó si quiera a ver la luz.

Derivada de la fulgurante oportunidad de contribuir a la renovación del trabajo hermenéutico sobre el filósofo ateniense, la idea de Platón como filósofo de la escucha se nos presentaba con una fuerza innegable, pero rápidamente se hizo aparecer también como una idea llena de asignaturas pendientes; la fuerza del paradigma de lectura establecido se extiende hacia los espacios más recónditos de la obra platónica. No es posible proponer seriamente otro rumbo en las lecturas de Platón sin antes haber discutido directamente el ya existente. Convencidos como lo estamos de que el valor de la crítica radica no tanto en la refutación o la negación de un cierto elemento dado, sino precisamente en la identificación del mismo como objeto posible de crítica, pensamos que la confrontación aquí sostenida respecto de la primacía de la Teoría de las Ideas, su lugar y probables motivos de procedencia, así como de su prolongación en el tiempo, cubre un importante primer paso en la habilitación de la escucha, entendida ésta como una forma de enunciación que no hace más que dejar-decir, como horizonte de comprensión de una lectura futura de Platón.

Las interpretaciones sobre Platón no han escaseado en ningún momento en el pasado, en la actualidad los estudios monográficos eruditos no dejan de multiplicarse y no hay signo alguno que apunte a que esta tendencia pudiera llegar a verse perturbada o interrumpida en el futuro próximo, ¿significa esto que finalmente hemos tocado el fondo del pozo, que nos repetimos incansablemente y no queda nada realmente nuevo que decir sobre Platón?, ¿o significará acaso, retomando nuestras propias averiguaciones concernientes a la inmunología a nivel epi-biológico, que la proliferación bibliográfica especializada responde a un estado perseverante de defensa frente a las desbandadas teoréticamente salvajes que se atestiguan en las lecturas de la literatura platónica que desacatan el canon y evitan de este modo verse fascinados de antemano por la altura del edificio metafísico más antiguo de Occidente, por la Teoría de las Ideas como uno de los primeros sistemas intelectivos de defensa integrales suficientemente documentado? De ser ese el caso, sirva el presente texto como un esfuerzo por denunciar nuestra insoslayable falta de comunicación con el filósofo ateniense, así como de un canal apropiado para lograr establecer dicho contacto y, en consecuencia, como evidencia de que respecto de Platón no hemos llegado aún a decir nada.

# BIBLIOGRAFÍA

## I. Primaria

- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica (Órganon)*. Madrid, España: Gredos.
- (2011). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.
- Hegel, G. W. F., (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F., (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid, España: Gredos.
- Kant, I. (2010) *Crítica de la razón pura*. Madrid, España: Gredos.
- Krämer, H., (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Nietzsche, F., (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- (2008) *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- (2010). *La ciencia jovial*. Madrid, España: Gredos.
- (2010a). *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*. Madrid, España: Gredos.
- (2010b). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Gredos.
- (2010c). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Gredos
- (2010d). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, España: Gredos.
- (2012) *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- (2012b). *Correspondencia VI. Octubre 1887 – Enero 1889*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Platón (2002). *Cratilo* (traducción a cargo de Atilano Domínguez). Madrid, España: Trotta.
- (2011). *Parménides*. Madrid, España: Gredos.
- (2011b). *Teeteto*. Madrid, España: Gredos.
- (2011c). *Cratilo* (traducción a cargo de José Luis Calvo). Madrid, España: Gredos

## II. Secundaria

## 1. Libros

- Álvarez, E., (2001). *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Arana, J. R., (1998). *Platón. Doctrinas no escritas*. Euskadi: Universidad del País Vasco.
- Berti, E., (2008). *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: Oinos.
- Bollack, J. (1999). *La Grecia de nadie*. Distrito Federal, México: Siglo XXI editores.
- Borges, J. L., (1974). *Obras completas. 1923-1972*. Buenos Aires, Argentina: Emecé editores.
- Cadahia, L., & Ana Carrasco Conde (eds.), (2019). *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Calvo Martínez, T., (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Colli, G. (2009). *La naturaleza ama esconderse*. México, D. F., México: Sexto Piso.
- De Ceretau, M., (2000). *La invención de lo cotidiano*. México D. F., México: Universidad Iberoamericana.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, D. F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Gabilondo, Á. (2002). *Trazos del eros*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Gadamer, H-G., (2007). *La dialéctica de Hegel*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- (2010). *Verdad y método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- (2012). *Verdad y método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- (2012). *Prefacio a Platón*. Madrid, España: Antonio Machado Libros.
- Heidegger, M., (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- (2013). *Nietzsche*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Kittler, F., (2018). *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Lledó, E., (2015) *La memoria del logos*. Madrid, España: Taurus.

- Nadaud, S., (2017). *Fragmento(s) subjetivo(s). Un viaje hacia las islas encantadas nietzscheanas*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Pelbart, P., (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón ediciones.
- Peñalver Gómez, P., (1986). *Márgenes de Platón. La estructura del diálogo y la idea de exterioridad*. Murcia, España: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Pérez Cortés, S., (2004). *Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México, D. F., México: Siglo XXI editores.
- Sibilia, P., (2005). *El hombre post-orgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Mexico D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, G., (2013). *Imaginación e invención*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Sloterdijk, P., (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia, España: Pre-textos.
- (2018). *Esferas III*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Ronchi, R. (2008). *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, España: Ediciones Akal

## 2. Artículos

- Basta, D. (2010). *La imagen de Platón en la Crítica de la Razón Pura*. Endoxa, n. 25, pp. 79-88
- Gabilondo, Á. (2002). *El cuidado de la muerte*. Azafea, n. 4, pp.136-181.
- Lozano, V. (2007). *Lectura crítica del libro de Giovanni Reale: Por una nueva interpretación de Platón. Acerca de la escuela de Tubinga*. Espiritu, n. LVI, pp. 269-628.
- Peñalver Gómez, P. (2000). *Dos dogmas del antiplatonismo*. Daimon, n. 21, pp. 107-126.
- Stiegler, B., (2003). *¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología*. Eidos, n. 1, pp. 128-141.

## 3. Capítulos de libros

- Haraway, D. (2013) *The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse*, en “Biopolitics. A reader” por Campbell, T. & Adam Sitze (eds.). Duke University Press.

Neumann, H. (2010) *Kant como intérprete de Platón*, en “Nec verbum verbo reddere! O la palabra renovada. Homenaje al Prof. Albino Misseroni Dalla Serra” por A. Narváez & P. Pulgar (eds). Valparaíso, Chile: Corpus delicti Valparaíso.

Rühle, V. (2010). *Estudio introductorio*. En “Fenomenología del espíritu” por Hegel, G. W. F. Madrid, España: Gredos

Sloterdijk, P. (2013). *The Immunological Transformation: On the Way to Thin-Walled “Societies”*. en “Biopolitics. A reader” por Campbell, T. & Adam Sitze (eds.). Duke University Press.

#### 4. Poemarios

Díaz Castelo, E., (2018) *Principia*. Ciudad de México, México: Fondo editorial Tierra Adentro.

Rilke, R. M., (2017). *Nuevos poemas II*. Madrid, España: Ediciones Hiperión.

#### 5. Sitios web

Wrangham, R. & Johan Groll (2021, 15 julio). *La bondad del ser humano se la debemos al asesinato*. XLSemanal. <https://www.elcorreo.com/xlsemanal/personajes/richard-wrangham-homo-sapiens-evolucion-investigacion.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.xlsemanal.com%2F>