EL IMPURO METAJUEGO DEL FILOSOFAR*

Luis A. Fallas López
Universidad de Costa Rica

ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι
(*Fedro* 265c8–9)[1]

RESUMEN

Se ensaya un concepto de filosofía en el platonismo a la luz de los alcances del *Banquete* y el *Fedro*. Se pone especial énfasis en la problemática naturaleza de los objetos últimos del conocimiento, los cuales, vistos desde una perspectiva conceptual, deberían impedir un estricto acceso racional, bajo el supuesto de que se constituyen como entidades puras y singulares y, por ello, incomprensibles e imponderables, solo accesibles a quien entra en el juego de su religiosidad. Vista la necesidad, con todo, de alcanzar tales metas con una perspectiva epistémica, el filósofo, que aquí se ve sobre todo como un pensador que se arriesga desde la estética, haría lo posible por transgredir los derroteros mistéricos que suponen aquellas, creyendo posible establecer mediaciones racionales para su aprehensión, es decir, abrir espacios hermenéuticos que nos permitan tener tales entidades a nuestra vera.
Palabras clave: Filosofía, platonismo, juego, conocimiento, formas.

RÉSUMÉ

On essaye de mettre en place un concept de philosophie dans le platonisme suivant la lumière des horizons du *Banquet* et du *Phèdre*. On fait remarquer la nature problématique des objets ultimes de la connaissance. A partir d'un point de vu conceptuel, ces objets devraient empêcher le strict accès rationnel, sous l'hypothèse selon laquelle ils se constituent comme des entités pures et singulières, et pour cela même, incompréhensibles et impondérables, d'accès seulement pour qui rentre dans le jeu de sa religiosité. Donnée la nécessité d'atteindre ces buts dans une perspective épistémologique, le philosophe –vu comme un penseur qui prend des risques dans l'esthétique- ferrait son mieux pour transgresser les chemins mystériques que les entités pures impliquent et il a des raisons pour croire qu'il est possible d'établir les médiations rationnelles pour son appréhension, c'est-à-dire, ouvrir les espaces herméneutiques qui nous permettent de saisir les entités pures.
Mots-clé: Philosophie, platonisme, jeu, connaissance, formes.

---

* **Recibido** Abril de 2004; **aprobado** Junio de 2004.

[1] "Para mí se ve que lo restante ha divertido a la manera en que se da un juego".

¿Quién es capaz de negarse a los néctares de la poesía sin sentirse de alguna manera superior a la misma, sin pensar que sus propias teorizaciones, es decir, sus lecturas sinópticas, sean lo suficientemente absolutas como para no necesitar de ninguna otra *infinitud*? Una propuesta como la platónica no hace otra cosa distinta: engendrar una nueva *totalidad*, con la aparente apertura de un filosofar que nunca cierra los caminos, sino que nos persuade desde la indeterminación, molestando, o más bien ofendiendo, solo a aquellos que gustan de los más optimistas sistemas –los perennes edificios que supuestamente ni el más cruento ataque suicida es capaz de destruirlos–. Pero, entonces, ¿es tan radical el platonismo como para que se constituya en un sendero parmenídeo, que se oculta tras los atractivos velos de un aparente bicefalismo de irresponsables ambigüedades? En otras palabras, ¿será necesario sustentar, o encontrar, una identidad hermenéutica autosuficiente en el plural mundo de los *Diálogos*?

Probablemente nuestra más ruidosa respuesta a esto sea afirmativa, pero no porque creamos que haya una metafísica oculta que dilucidar, a la manera trascendentalista de los *amigos de las Doctrinas no-escritas*, sino porque en el goce de la apertura de la *Diferencia*, la desinhibida carencia de unidad programática de un literato que construye filosofía -tan discutida en nuestros tiempos por los post-románticos-, se percibe la mirada siempre irónica, la risa malévola, de un pensador, o más bien un *maestro,* que mueve nuestras ilusiones cognitivas con sumo cuidado, como si no dudara de nuestra capacidad de seguirle -aunque no así de sorprenderle-[2].

El arte de Platón, como se entiende con Derrida[3], es el de un farmacéutico que, quizás con un grado significativo de irresponsabilidad, nos receta sin prescripción médica, al punto de que su medicina puede convertirse en un veneno que nos enfermará, hasta hacernos perder nuestra compostura, nuestro propio ser. Es tal el poder de sus brebajes, que incluso nos sentimos de algún modo agredidos si le llamamos *poeta*, y no solo porque él mismo abiertamente diga que entre poesía y filosofía hay un tradicional enfrentamiento[4], sino también porque es de alguna manera el padre de nuestras más comunes intenciones, y nosotros no podemos ser como esos rapsodas *iónicos*, o esos generadores de pasión

---

[2] Pensamos, obviamente, desde la perspectiva que presenta el *Parménides* I. Cf. de manera particular 130a y 133b–c.

[3] "La Farmacia de Platón". En *La diseminación* (edición española por Espiral, Madrid, 1997), cf. en especial cap. 4.

[4] Cf. *República* 607b.

cuya razón se queda en ἐποχή, como si no fuera la fuente del propio ser. La filosofía no puede ser otra poesía, no es un género literario, no puede ser esa suma de técnicas imitativas que nos hacen perdernos en la mismidad de lo inmediato. Nuestra meta como aprendices de la Academia no está en la nimia vecindad, o, si lo está, no lo será al modo en que un arrebatado pasional lo ve: nos encontramos a la expectativa de la entidad[5], la verdad[6], el ser último de todo lo que es, sea un vil grano de arena o la más espléndida de las substancias celestes[7].

Pero todo esto quizás es un mero supuesto, para ser discutido y no simplemente ser aceptado. Proponemos como tema de este ensayo "la filosofía como un *metajuego*" a la luz sobre todo del *Fedro*, precisamente bajo la premisa de que los supuestos discursos del diálogo no son más que muestras de cómo se puede jugar con un lector, o con un auditorio, pero sin dejar de señalar constantemente que eso se puede manejar con soltura y cierta objetividad, es decir, distancia y desapasionamiento. El *Fedro* no es una obra consistente en su forma, entendemos que es una muestra de cómo se hace filosofía aprovechando las condiciones humanas[8], pero también es un manifiesto literario extraordinario, con un manejo estilístico del griego y de las formas retóricas envidiable –la filosofía se ha de convertir en una *música* para Grecia, como asume paradigmáticamente Havelock[9] –.

---

[5] No partimos de la suposición de que se pueda mantener una teoría de la οὐσία en Platón. Los argumentos de Norio Fujisawa, en " Ἔχειν, μετέχειν, and idioms of 'paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms" (*Phronesis* 19, 1/2, 1974), a propósito de la ruptura con la identidad de lo real sensible en el *Timeo* (cf. 49d–50c), nos parecen suficientes como para apoyar una perspectiva "relacionalista", como la que ofrece Gail Fine en "Relational entities" (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 3). Pero esto no quiere decir que el problema ontológico, en el nivel de lo sensible, se pueda dejar por fuera, sino que la realidad exige un esfuerzo de comprensión de carácter universalista mucho mayor, esto si asumimos una posición "racionalista"; pero, por otro lado, si el problema es más bien la presunción de realidad posible, la cuestión es mucho más dramática, pues se parte de una negativa que obliga a ser contestatarios desde el principio: nada es creíble, ni siquiera las propias hipótesis que intentamos manejar (cf. *Fedón* 101d–e y *Parménides* II).

[6] La personificación de lo verdadero (ἀληθῆ) que ofrece la palabra ἀλήθεια quizás no es la más oportuna de las fórmulas de problematización. En general Platón prefiere hablar la mayor parte de las veces de *cosas verdaderas* y no de verdad, incluso en las respuestas breves, como se puede ver infinidad de veces en la *República*.

[7] Aquí de nuevo nuestro contexto es el *Parménides*, específicamente 130c–e.

[8] Téngase presente el capítulo 7 " 'No es cierto ese decir': locura, razón y retractación en el *Fedro*" de la obra de M. Nussbaum, *La fragilidad del bien* (Madrid, Visor, 1995 [1986]). Además, cf. *Leyes* 732e.

[9] Cf. *Prefacio a Platón*. Visor, Madrid, 1994, pp. 255y sigs.

En este contexto queremos asumir un concepto de filosofía que no pretende ser en absoluto novedoso, sino que entendemos que responde al pensamiento griego en general: filosofar es una forma de conocimiento, una vía cognitiva de acercamiento a lo real –sea *maravilloso* o no– y no una adecuada aprehensión de doctrinas acabadas. Ciertamente el que sigue este camino a fin de cuentas desea expresar sus impresiones personales del proceso, y por eso acomete las típicas representaciones escritas u orales que todos conocemos, pero este es solo un resultado verosímil de lo que se habría logrado *apercibir*[10].

La filosofía platónica, en consecuencia, no se encuentra en el repaso doctrinal, sino en la renovación de su andar, que para nosotros comienza con toda necesidad en el leer, la primera forma de aprehender. Así pues, poco nos interesa sistematizar una estructura doctrinal, esto a lo sumo sería resultado de un debilitamiento del proceso: un alto en el camino, un acabamiento del mismo o una renuncia radical.

Por otra parte, quisiéramos constreñirnos a hablar desde la perspectiva estética, lo cual no puede llevarnos a engaño: se trata de una de las secuelas de la *metafísica*, no pretendemos asumir una *filosofía del arte*, sino un modo de mirar, una técnica de la percepción que pretende dilucidar *lo que es* aprovechando –dicho sea desde el modo platónico– la allendidad de la belleza como Forma más adecuable al devenir[11]. Por supuesto, esto nos obliga a asirnos de modos de filosofar aparentemente poco platónicos –si se toma la perspectiva del libro X de la *República*, o el libro VII de las *Leyes*–, pero la meta creemos que sigue siendo la misma: tendemos al Ser (–no ser[12]), y todo lo que podamos aclarar, u oscurecer[13], este tránsito es lo primordial.

---

[10] Seguimos el concepto husserliano de *apercepción*. Cf. Husserl, *Meditaciones metafísicas* V §50.

[11] Cf. *Filebo* 64e.

[12] Cf. *Sofista* 256d y sigs.

[13] La travesía hacia *lo que es* puede leerse como un camino hacia la Noche, como en el Poema de Parménides (cf. Burkert, W., "Das Promium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras". *Phronesis* 14, 1, 1969, pp. 1-30).

πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν
ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν
(*Banquete* 210e3–5)[14]

La filosofía platónica, si asumimos el modelo de lectura de Charles Kahn[15], llevó un proceso de preparación literaria que culminó en el *Banquete*, precisamente en la conocida *scala amoris*, donde aprendemos a elevarnos desde la apasionante inmediatez –un joven bello, o, si se quiere, las débiles ejemplificaciones que fueron aportando los interlocutores en los llamados *diálogos de la definición*–, hasta los *géneros* –buena parte de los mejores alcances cognitivos de diálogos como el *Eutifrón*[16] y el *Menón*[17] son sin duda formulaciones universalistas–. El festín en casa de Agatón, el laureado poeta, era el momento crucial para exponer esta necesidad: cada acontecimiento no es más que una instancia de algo conceptual y realmente mejor, más claro y pleno; de manera que la comprensión de lo dado está vinculada a una determinación ajena, en el sentido más tajante, a esto mismo. Pero cada paso lleva a una suerte de estadio o escalón superior que nos deja casi en silencio, pensando que allí está lo último y que, por ende, no hacen falta más límites. Con todo, no es sino hasta que se llega al extremo de la ἐπιστήμη misma que este supuesto se concibe. En efecto, como dice el texto citado más arriba, en un momento casi inusitado (ἐξαίφνης[18]) damos un salto suicida, pues todos los pasos anteriores se vuelven simples juegos de niños, o más bien actos religadores, por los cuales nos vamos convirtiendo paulatinamente en sujetos cognoscentes potenciales de lo absoluto –los niños también llevan un cierto proceso formativo, sea o no provechoso–. En este último momento nos habremos de encontrar con lo indeterminado mismo –todo límite [πέρας] es un problema de poder (aprehender, fijar, articular, etc.); frente a lo inaprensible último no existe un más allá de qué valerse, es decir, no habría una esfera superior para divisar tal realidad[19]–, aquello que, no

[14] "Al ir ahora al fin de los (estadios) eróticos, de repente verá algo por naturaleza bello de un modo admirable".

[15] *Plato and the Socratic Dialogue*. University of Cambridge, New York, 1996, caps. 2 y 11.

[16] Cf. 5d–6e.

[17] Cf. 72b–c y 77a.

[18] Sobre las paradójicas condiciones del *instante*, cf. *Parménides* 156d–157b.

[19] Quizás desde la paradoja del *Tercer hombre* del *Parménides* [132a-133a] se pueda pensar en estructuras formales superiores que expliquen la reunión de la Forma y los participantes. En el *Banquete* lo único que se afirma con claridad a propósito de la participación es que las cosas toman la belleza de la Forma pura sin que esta se vea menguada, aumentada o afectada en modo alguno (cf. 211b2–5).

obstante, *es lo que es* en el sentido más pleno; y, por ello, asistiremos a la presencia de *lo en sí* por excelencia: αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (211b1–2). Ello es equivalente a lo divino singular, pero más aún a lo santo, puro y limpio (μὴ ἀνάπλεων [incontaminado], εἰλικρινές καὶ καθαρόν).

Con esta serie de explicitaciones, por supuesto, caemos en el exceso de asumir su inteligibilidad, cuando no deberían caber en ello razones, ni saberes, ni ontologías posibles; pero no nos queda otra opción que *jugar* con el lenguaje, no sin dejar de advertir que es una semiótica sin semántica, o al menos sin capacidad simbólica[20]: no hay referentes ulteriores, ni siquiera presentes. Lo que sí *está* es lo deslumbrante, apabullante; aunque parece entenderse que ello se trata de una *nada* que es tan *existente* que nos neantiza sin posibilidad de escape inmediato: "no se mostrará (φανταθήσεται) lo bello en sí como un rostro, ni unas manos, ni nada otro de lo que participe (μετέχει) de cuerpo, ni como algún razonamiento (λόγος), ni alguna ciencia (ἐπιστήμη), ni como lo que en algún momento ha estado en algo otro" (211a5–8).

Mas, ¿qué reacción podríamos tener ante semejante revelación?
120 Quizás solo festejar: cantar ebrios de gozo, pues alcanzamos la meta última del más fatigoso camino. Ciertamente podría considerarse que esto es un juego vacuo, pero no es cierto, pues nos sumamos al canto de *lo que es*, en su entidad misma, lo más real posible. Festejar allí es como asirnos a lo más seguro, para poder luego darnos la libertad de perder toda atadura: ya no hay norte, ni deseo ni pasión, que nos sean negados. Seamos o no conscientes de lo que acontece, estamos en el lugar de la plena realización, el ilimitado estadio del placer puro.

---

[20] Partimos de los conceptos de juego, símbolo y fiesta gadamerianos (cf. *La actualidad de lo bello*. Editado en español por Paidós, Barcelona, 1991).

καὶ ἐξαίφνης τὴν αὔλειον θύραν κρουομένην
πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν[21],
καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν.
(212c6-8)[22]

Así de súbito, como lo había sido la llegada a la Belleza misma[23], tomamos conciencia en el *Banquete* de que estamos en una fiesta. Iba a entrar Alcibíades, con sus excesos y desparpajo: un ebrio más en el jolgorio de las palabras y del amor. Pero el joven lugarteniente se sumaba de la manera menos apropiada: él no se había purificado, venía vestido con una guirnalda burlesca, dispuesto a coronar al mejor hombre que hubiese en aquel lugar, al mismo Sócrates, pero su arrogante impostación no parecía aceptable. Solo la risa, ese gozo irrefutable, podía persuadir a los comensales de que se le permitiera un sitio. Mas es precisamente este el momento para olvidar, o al menos dejar entre paréntesis, aquella fría festividad de lo Mismo, cuya negación de lo otro (θατερόν) nos impide la comprensión del propio disfrute. Alcibíades viene a mostrar que, aunque la filosofía puede llevarnos muy alto, sin traerla a los ámbitos de lo humano, termina haciéndonos olvidar nuestro ser.

Es esta la condición que queríamos recalcar aquí: todo proceso cognitivo, por riguroso, elevado o supremo que pretenda ser, necesita ser de algún modo cuestionado por estadios de *diferencia*, siendo el más complejo precisamente este en el que el último comensal viene a romper con las propias conceptualizaciones universalizantes, para proponer un elogio al singular, a un individuo que siempre nos deja en aporía, una suerte de amor imposible que enturbia las aguas de la pasión haciendo al final burla de la misma.

Alcibíades está lejos de la filosofía, incluso de las propias *artes del espíritu* que en aquel simposio se estaban poniendo de manifiesto, pero develó la propia naturaleza de Sócrates: un ser inhumano, incapaz de sentir, de amar y entregarse en verdad, pero con unos λόγοι que enajenan a quien lo escucha, con un aspecto de sileno cuyo interior contiene tesoros incalculables, pero que en última instancia no pone a disposición de nadie. Hablamos del amante propuesto por Lisias en el primer discurso

---

[21] Si pensamos en el verbo κωμάζω, se entiende mejor el horizonte hermenéutico: se trata del celebrar las fiestas de Dioniso con cantos y danzas al son de la flauta (cf. Hesíodo, *Scutum* 281; Teognis, *Elegiae* 1065).

[22] "Y de pronto una puerta del patio siendo golpeada ocasionó un gran escándalo, como de fiesteros, y se escuchó la voz de un flautista".

[23] Cf. 210e4.

del *Fedro*, que no se enamora para no deshonrar la verdadera amistad que debe fundar toda relación, que se oculta tras la φρόνησις[24], pendiente de la templanza y el buen juicio.

Para M. Nussbaum[25], esta proclamación de Alcibíades es mucho más significativa aún, pues el propio Platón se estaba develando: esa había sido su propia posición frente a Sócrates, una suerte de arrebato contenido que en algún momento debía explotar, siendo el *Banquete* una primera manifestación, ocultada por la compleja disposición de una fiesta que más parece una comedia que un drama revelador. Y esto se hará patente en el *Fedro*, en la proposición de la Palinodia[26], el discurso del arrepentimiento, de la locura que ya no se oculta tras manto alguno, pues es la verdad que estaba para ser desocultada.

Pero, a nuestro modo de ver, el filosofar de Sócrates con Diotima como mediadora no era diferente de este: se trata de una fiesta de las palabras veraces, de las opiniones que se asumen cual λόγοι, porque están a la expectativa del Ser mismo, sea en el esplendoroso mundo supralunar que observan los aurigas que siguen la corte de los dioses[27], la plenitud de la Belleza misma que hemos descrito atrás o la subyugante naturaleza del amado[28]. En otras palabras, más allá de que la labor metafísica se pueda realizar en el lugar de la pureza racional o a la orilla del frondoso plátano de las afueras de Atenas, la meta es la misma, e incluso las formas de alcanzarla podrían ser muy similares, pues de algún modo es el juego persuasivo, cargado a ratos de pasión y locura, y otras tantos de razón y medida, el que nos mueve a seguir en tal perspectiva.

Mas un Alcibíades parece tener que reaparecer al final del camino, como si el juego del encuentro con lo puro, que es tan serio como la sistematización más rigurosa, tuviese que ser superado por un gozo que se sale de ello, por la sincera percepción del borracho que siempre dice la verdad, aunque sea solo una vil tontería.

Mas, ¿cabría concebir en el *Fedro* un personaje semejante, a fin de darle más unidad de sentido a ambos diálogos? Por supuesto que no sería un individuo, pues aunque Sócrates se va transformando, gracias al recurso del cubrimiento de la cabeza[29], esto es, entre el simulador y el veraz expositor del amor mismo, no alcanza un estadio lúdico suficiente, e incluso termina imponiendo un repaso crítico sobre la Retórica,

---

[24] Cf. *Fedro* 235e–236a.
[25] Cf. *op. cit.* II 6.
[26] 244a–257b.
[27] *Fedro* 247c–e y 250b-c.
[28] 234d.
[29] Cf. 237a y 243b.

teorizando más que gozando sobre lo acontecido en los discursos (257b y sigs.). Mas bien podríamos pensar en la forma en que se ven desarrolladas las cosas: ¿por qué no acaba el diálogo con la brillante exposición del *Sileno*? ¿Cómo justificar que se pierda la pasión arrebatadora, para dar paso a la explicación, como si aquello no fuera más que una mera ejemplificación, una obra teatral, una defensa técnica de un tema? ¿No es ello una afrenta al arte mismo? ¿Quién puede soportar más palabras, cuando todo ha sido dicho con suficiencia?

Ciertamente Sócrates sigue creando fabulaciones, solo para demostrar que puede hacerlo cuando le venga en gana[30], y además para que quedemos a la expectativa de más. Aunque no puede dejar de ser muy incómodo, sobre todo cuando llega a la misma invalidación del discurso escrito como modelo de expresión de las verdades filosóficas[31]. Con semejantes consideraciones no queda otra cosa que reconocer que "no era cierto ese decir"[32] de la propia Palinodia: todo era un juego, ni siquiera el arrebato pasional era sincero.

Mas la filosofía es también parte de ello, aunque está para seguir adelante, como si aquello hubiese de explicarse, o describirse de otro modo. En el simposio en casa de Agatón Sócrates gozaba de la fiesta: bebía, jugaba su propio ἔλεγχος[33], engendraba el mejor de los discursos, e incluso terminaba disfrutando con los celos de Alcibíades[34]; pero al final no se emborrachaba lo suficiente, y así podía esperar a que todos se quedaran dormidos, para salir de allí tranquilamente, y "pasar el día como si fuese una ocasión cualquiera" (223d11). Su actuar no es el propio de un purificado sacerdote de Eleusis, que tiene que asumir su papel como auxiliar de la deidad: él deliberadamente pierde la *pureza* del apasionamiento, casi a modo de burla, como si no se le pudiera tomar en serio en sus fabulaciones y artilugios dialécticos.

En efecto, el filosofar del *Fedro* no es una entrega apasionada por las palabras y los seres hermosos; acaso la propia obra no sea sino una mera descripción de cómo esto se puede aparentar cuando sea necesario. Es como aquel modo de mirar que se mezcla y no con las masas enajenadas de espectadores[35], pero no con la idea del mito cavernario de venir a mostrar a los presos cuál es la realidad, después de haberla captado[36], ni

---

30 Cf. 275b3–4.
31 Cf. 275c y sigs.
32 243a8.
33 Cf. *Banquete* 199d y sigs.
34 Cf. 222e–223a.
35 Cf. Jámblico, *de vita Pythagorica* 12, 58.
36 Cf. *República* 516e–517a.

siquiera con el desparpajo de sentirse dueño de la situación y traducirla al discurso que más convenga, sea universalizante o rigurosamente explicativo –recuérdese que los λόγοι acaban siendo una *petitio principii* innecesaria en el nivel de nuestras opiniones verdaderas[37]–.

Quizás esto se deba no a una ingrata objetividad, tan valorada por nuestra Modernidad, ni a un intento de burlarse de todo, como lo querrían los amigos de una Posmodernidad sin historia, ni sentidos, sino al temor de sentirse llevado de sí hasta el extremo: quien va a una fiesta y mantiene grados de cordura y conciencia no es suficientemente grato, pero sobrevive a la misma con la ventaja de poder relatarla, sin dejar de ocultar su tendencia a la ironía.

La estética, como el filosofar que asume la aprehensión de la *belleza*[38], el más enajenante de los objetos, parece exigir esto: no hacer una *filosofía del arte*, que venga a justificar modos de hacer y padecer, o explicitarlos al modo de un rutilante paroxismo racional, sino describir los senderos de un caminar que se hace día con día, que hoy nos lleva por la pasión, mañana por la razón, sin tener que creérselo demasiado, pues ya habrán otras ocasiones, otros decires y sentires. El esteta va a la fiesta, incluso se cree sus símbolos, pero después vuelve a Atenas; las cigarras no le ensordecen hasta la extenuación[39].

Filosofar es de algún modo asumir la afrenta del Ser, pero a sabiendas de que nuestras mortales posibilidades no pueden ser como las del malogrado Faetón, cuyo viaje solar terminó con sus días. A lo sumo, como se entiende en la conversación con Fedro, solo hacemos discursos y nos divertimos con el juego de la verdad, para luego reponer nuestra libertad frente a ello, pues nada es tan cierto como para entregarle toda nuestra razón y pasión.

Mas, ¿hasta dónde puede llegar el juego del platonismo?, ¿hasta qué punto al seguirlo no estamos cayendo en la misma paradoja de sentirnos parte de una trama que debe seguirse *a pie juntillas*, como si no hubiese otra opción que dejarse seducir por esa actitud burlesca, que nos permite alejarnos sin compromiso, solo obligados a jugar con elegancia, como si lo hiciésemos en serio, para luego darlo todo sin pena ni gloria? ¿No

---

[37] Cf. *Teeteto* 208d y sigs.

[38] Por supuesto asumimos la percepción *estética* que puede considerar un antiguo, aunque desde la perspectiva de la singularidad no pueden obviarse aquellas cosas que resultan desagradables. Ello es como el problema del ser en el *Parménides*: hay que fijar la mirada incluso en el pelo, el barro y la basura, y tanta cosa despreciable y sin importancia (cf. 130c).

[39] Cf. *Fedro* 258e y sigs.

sería oportuno que también nosotros sentenciáramos irónicamente refutando al literato que por Sócrates fue llevado a la filosofía? Mas ello nos llevaría a seguir sus propias intenciones, como si no hubiesen otros pasos, cuando sabemos que deberíamos ir más allá.

Filosofar, con todo, no puede dejar de seguir siendo un metajuego, quizás contraplatónico, pero reforzado siempre por los desafueros de la insuficiencia. Para Platón esto se hacía ya de vuelta, y muchos de nosotros no hemos siquiera comenzado a vislumbrar las huestes de los dioses; quizás por ahí podríamos empezar para tomar distancia del pensador griego, pero esa ha sido la ruta más fácil. La otra, aquella superposición de una metafísica trascendental que todo lo tiene resuelto, y que desde Aristóteles se quiso establecer para atrapar al ateniense en sus propias amarras, parece aún menos plausible, pues desde hace mucho se convirtió en un primer escalón desdeñable.

La cuestión, a nuestro modo de ver, está más bien de nuevo en un diálogo, y en uno artístico, pero en el que el objeto último está desformalizado, como la Belleza en su mismidad, pero el compromiso con este amerita una entrega un tanto más radical, pues su desdeño desde siempre ha sido ejemplar. Pensamos evidentemente en metas menos pretenciosas, como las que Levinas supo resumir con su concepto del *Rostro*[40]. Salir de ellas con la autosuficiencia de quien no ve la necesidad del compromiso, o venir de regreso con nuestro típico parloteo inútil -ἀδολεσχεῖν-[41], no parece posible. En un mundo donde la Diferencia cada día amerita una metafísica del olvido de sí no queda más remedio que seguir con la mirada puesta en esa absolutez. Ese es un estadio de pureza que habrá de hacernos olvidar la condición de la filosofía misma, porque esta tendrá que dejarse para más tarde, una vez que hayamos superado, al menos en parte, nuestra desvergüenza.

---

[40] Cf. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 87 y sigs.

[41] Cf. *Fedro* 270a1, *Parménides* 135d5, *Teeteto* 195c2; además, por supuesto, de Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 173a31 y sigs.