

MARTÍN ZUBIRÍA, *Platón y el comienzo de la filosofía griega*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2004, 125 páginas.

Nos encontramos con un “texto” —etimológicamente contextura, tejido— conceptualmente bien entramado en y desde el ejercicio de la docencia.

Al modo germano tradicional, el autor nos ofrece once “lecciones” que tienen la doble característica de presentar la vitalidad intelectual del profesor a la vez que exhortan a la atenta escucha —base de toda acabada educación como actitud primordial—, para poder entender “lo dicho” o alcanzar el nivel de la experiencia del *lógos* que reclamaba Heráclito.

Se trata aquí de la “relación que media entre la *filo-sofía* platónica y la *sofía* de las Musas, esas diosas del canto y de la poesía que fueron ignoradas en la aparente insignificancia de su quehacer —“hacer saber”— porque el hombre a lo largo de la historia, fue cifrando sus esfuerzos en la facultad discursiva —hoy tan en boga— en detrimento de la intelección (*inter-legere*). Con ello, se fue soslayando la capacidad suprema de ahondar, en y por el pensar, el “saber inicial”. “Inicial” porque sólo a partir de él la inteligencia puede *iniciar* su camino vocacional de tensión o de amor hacia la sabiduría.

La necesidad del “retroceso” comprensivo se descubre, según el autor, en el contexto del *pensamiento logotécnico* del Profesor Heriberto Boeder, catedrático en la Universidad de Osnabrück, Alemania. Este pensamiento transforma la comprensión de la historia de la filosofía en tanto que ya no la ve como un *continuum*, sino que la concibe en tres épocas con su “soberana autonomía” cada una. “Las sabidurías iniciales son las que en un lenguaje siempre “poético” han sido comunicadas al hombre. En la primera época por Homero, Hesíodo y Solón, en cuanto portavoces del *Saber de las Musas*; en la época media por los Evangelios Sinópticos, las epístolas paulinas y el Evangelio de San Juan, en cuanto portavoces del *Saber Cristiano*; y en la última época por Rousseau, Schiller y Hölderlin, en cuanto portavoces del *Saber Civil*”.

El libro bucea en las “oscuras” aguas del pensar arcaico atento a sus rumores y dispuesto para la palabra “poética”, que por ser tal es mensajera del don de los dioses. De esa manera, nos va “iniciando” de un modo “sistemático”, como lo hace todo pensar auténtico, en el misterio de lo originario en pos de “la luminosa claridad del Saber de las Musas”, fundamento del “espíritu griego”.

Hijas de Zeus y de Memoria, del poder y del recordar, de la capacidad creadora y reflexiva, representan el conocimiento, las artes y las ciencias inspirando “todo saber auténtico y todo obrar sensato” como don divino, cuyo olvido trajo aparejado en la historia sus diversos momentos de decadencia, que nuestra contemporaneidad se resiste a comprender en la vanidad de la supuesta libertad del diálogo y consenso de pareceres.

De esto se trata precisamente aquí, de que resuene otra vez para nosotros en nuestro propio presente, la divina memoria de un saber que, en lugar de haber sido sepultado por el olvido, vive en la mansión que la sabiduría edificó para sí misma en las “raciones” de y hacia la *sofía*.

Dichas “raciones” —portavoces del saber de las Musas— son las de Homero, Hesíodo y Solón quienes, antes de ser poetas como meros cantores en cuanto esplendor de la palabra bella, lo son como sabios, porque su canto revela la “fuente y principio de un saber divino” al tiempo de “alentar un saber fundamental acerca del destino del hombre”.

Así, pues, se presentan esas tres “raciones” logotécnicamente enlazadas en tres

términos, en sus respectivos momentos lógicos concordantes con la categoría de modalidad: lo necesario de la destinación, lo real de la cosa y lo posible del pensar, para mostrar, por último, la íntima y lógica vinculación entre sí.

Este estricto desarrollo lógico reclama, ahora, la vinculación de la *filosofía* platónica con la sabiduría de las Musas “dicha” en y por las “rationes” de los tres “poetas” sapienciales. Para ello, el autor recuerda el carácter de “mediación” de la filosofía o bien la “negatividad propiamente dicha de toda inmediatez”, no como oposición de “un punto de vista” a otro, sino como la experiencia de la negación de una “verdad total” que “provoca un movimiento de autodeterminación en virtud del cual la razón se diferencia respecto de sí misma”. La mera oposición entre posturas apenas arriba a lo verosímil, pero jamás alcanza la verdad o como dice Jenófanes: “Y lo verdadero por cierto, ni lo conoció hombre alguno, ni nadie habrá jamás que lo conozca..., pues aún cuando por azar dijese la verdad íntegra, lo ignoraría sin embargo. De todo no hay más que opinión”. Opinión o ciencia: dilema tan caro a Platón y tan vigente hoy, por lo que la misma ciencia ha perdido su rumbo a pesar del éxito técnico o tal vez en razón de ello. ¿Qué otra razón queda a la condición transhumante del hombre contemporáneo?

He aquí, entonces, la importancia de este escrito y de su contemporánea vigencia: la imposibilidad de que la razón o el espíritu permanezca “supeditado a un “conocer” que en rigor no es tal, y a una “cosa” que se muestra como contradictoria, es el aguijón (*stimulus*) que lo mueve a contemplar su diferenciación respecto de sí mismo”.

Y el autor descubre históricamente ese estímulo en Parménides del que serán más tarde tributarios Platón y Aristóteles, cumbres espirituales y, por tanto, guías del destino humano: veneros, por ende, también de una “nueva contemporaneidad”, que el hombre hoy anhela y no acierta a encaminar.

Así, pues, “en la posición platónica primero, en la aristotélica después, la razón “conciente” (filosófica: inherente al saber mismo) conduce a su término la crisis desatada por la intelección parmenídea. En efecto, si la totalidad de cuanto se manifiesta había quedado excluida del saber y de la verdad, con el sistema de la ciencia aristotélica la totalidad, no ya de lo que se manifiesta, sino de “lo que es”, acaba por ingresar en el todo de un saber arquitectónicamente organizado bajo la hegemonía de una “ciencia primera” o “ciencia teológica”. Cabe recordar, aquí, que cuando se olvidan los dioses, se relega lo humano.

Pero, antes de eso y a espaldas de Parménides, el pensamiento “antropológico” (exento de dioses) de Protágoras, en cuanto el hombre singular es medida de las cosas cuyas ventajas son únicamente circunstanciales y banales, redobla la crisis que da paso a la voz de Sócrates y “esto se impone por sí misma de un modo tan profundamente persuasivo, que Platón habrá de despertar definitivamente de sus ensueños para marchar tras ella. Sólo así llegó a mostrar que es posible el saber acerca de lo múltiple, esto es, acerca de las ideas, del mismo modo que Aristóteles mostrará más tarde en su *Física* que es posible el saber acerca del movimiento. Y ello, sin renunciar a la intelección parmenídea de la destinación como lo uno e inmóvil: la “idea del Bien” para Platón, el “intelecto simple y divino” para Aristóteles”.

Ahora bien, si frente a la multiplicidad de los pareceres de las opiniones mundanas, tanto Parménides como Platón se ocupan de lo “mismo”, esto es, del filosofar que nada tiene que ver con la “opinión pública” tan cara al ejercicio de nuestra *res publica*, sino sólo con aquello capaz de afrontar la tarea de diferenciarse respecto de sí mismo como núcleo vital de todo “lo que es”; por otra parte, sin embargo, ambos pensadores se separan en cuanto que para el primero la verdad

no es la de ningún "algo", mientras que la verdad concebida por el segundo "se halla en relación con el mundo del hombre", con ese "algo" determinado que ha de verlas con la conducta de los hombres, sin que ello "signifique atarla al perspectivismo del juicio humano".

Así, pues, antes de esquivar de manera irreductible la multiplicidad a favor de la verdad, hay que ver que el ente tiene un doble modo de presentarse: el aspecto visible de la opinión y el aspecto invisible como lo sabido en su verdad. Nos encontramos, entonces, simultáneamente con la oposición y la relación de lo múltiple y lo uno, "con la diversidad de las cosas buenas y la unidad del bien uno" que es la "idea": no la mera idea separada, sino aquella sempiterna *presencia* en las presencias inmediatas y transitorias. Resultaría irrelevante ese saber "en cuanto a la diferencia entre "vivir" y el "bien vivir" si se mantuviese más allá de los pareceres, ajeno a toda relación con estos". Mas, para que tal saber (*sofia*) no sea una simple teoría del conocimiento, un puro conocer abstracto humano, es preciso amarlo (*filein*). La dicotomía entre conocer y amar constituye la suprema ignorancia, tan propia de nuestra contemporaneidad, que no atina —la ciencia incluida— a juzgar más allá de la mera y desnuda inmediatez sin percatarse de esa realidad por la que esta inmediatez es y puede ser. Aquí, amar tiene una significación ampliamente mayor que la simple afectividad: abarca el todo del ser como la consumación del pensar y obrar. Por ende, se amalgama, cual "uno", con el don de la sabiduría que proclama la "hegemonía" de un principio incondicionado" y, si tal, también absoluto y divino otorgado como don. Se trata, por lo tanto, de la humildad de reconocerlo y aceptarlo amándolo, vale decir: *filo-sofia* hasta el punto de dar la vida o como consigna Platón en su *Fedón*: "los que filosofan de verdad se ejercitan en el morir". La muerte de la vida inmediata nos asemeja con los otros seres vivos, pero hay una muerte que nos distingue: aquella de mediar la vida en la entrega total a la realización de la excelencia, la virtuosidad, la *areté*, en y por la negación, la diferenciación respecto de sí o la conversión interior "que nos conduce desde el "día nocturno", en que desde siempre viven entregados a las solicitudes incesantes de la inmediatez, a la "noche diurna" en que pueden conocer y reconocer lo que *verdaderamente* es. Esa transformación, que Platón presenta como un camino ascendente, es la obra propiamente dicha de la "filo-sofia", la obra del amor a una Sabiduría que llama a los hombres a diferenciarse respecto de sí mismos. Ese llamado, ese mandato, constituye el vínculo fundamental que religa *filo-sofia* platónica con la *sofia* de las Musas".

Con este libro se nos invita a la meditación, lo que supone sosiego y reconcentración y que el diario trajinar no siempre está dispuesto a otorgarnos. Por eso, también nos advierte de la banalidad de las ocupaciones y preocupaciones que no nos permiten encontrar lo que ya poseemos, lo más propio, y que no es menester adquirirlo más allá de nosotros mismos para realizarnos, para ser nosotros mismos, para hallar la felicidad o como lo nombraban los griegos: la *eu-daimonía*, el buen *daimon*, el bien divino que nos habita.

En fin, el presente estudio es el esfuerzo (*studium*) por responder al clamor de Rubén Darío:

*"Decidme, sacras Musas,
¿cómo cantar en este aciago tiempo
en que hasta los humanos orgullosos
pretenden arrojar a Dios del cielo?"*

Miguel Verstraete