


# Materialismo desde un punto de vista idealista en la filosofía de Platón

Materialism from an idealist perspective in Plato's philosophy

**Rodrigo Ottonello**

Universidad de Belgrano, Argentina.

Correo electrónico: [rodrigoottonello@hotmail.com](mailto:rodrigoottonello@hotmail.com)

 ORCID: 0000-0003-3066-0408



**Resumen:**

A partir de dos temas fundamentales de la filosofía de Platón, la vida y muerte de Sócrates como ideal del ciudadano autónomo (en *Apología de Sócrates*) y la exposición de la teoría de las ideas (en *Fedón*, *República*, *Parménides* y *Teeteto*), este artículo se propone actualizar las razones por las que cabe plantear que la política tal vez no puede pensarse únicamente en términos materialistas. Esto significa: primero, polemizar, hasta cierto punto, con algunas perspectivas materialistas recientes; segundo, analizar la potencia del idealismo como cuestionamiento a los dominios materiales implacables; y, tercero, recordar la actualidad de Platón para épocas en las que la vida en la ciudad se vuelve insoportablemente injusta.

**Palabras clave:** Idealismo, materialismo, política, Platón

**Abstract:**

From the examination of two key topics in Plato's philosophy, the life of Socrates as ideal citizen (in *Apology of Socrates*) and the exposition of the theory of ideas (in *Phaedo*, *Republic*, *Parmenides* and *Theatetus*), this article proposes to update the reasons against the solely materialistic approaches to politics. This means: first, to discuss in some degree certain recent materialistic perspectives; second, to consider the strength of idealism as criticism to implacable materialistic subjection; and, third, to remember Plato's relevance in times when the life in the city becomes intolerable unjust.

**Keywords:** Idealism, Materialism, Politics, Plato

**Fecha de recepción del artículo:** 24/08/2021      **Fecha de aceptación del artículo:** 27/10/2021

**Para citación de este artículo:** Ottonello, Rodrigo (2021). Materialismo desde un punto de vista idealista en la filosofía de Platón. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 13-47.

## Introducción

1. El sueño de la era revolucionaria de los siglos XVIII, XIX y, hasta cierto punto, el XX fue hacer una crítica total del presente que no recayera en su negación simple, de modo que ante un régimen injusto (donde el aumento exponencial de las riquezas no se acompañaba de beneficios para las mayorías que trabajaban en esa conquista), contra toda posibilidad de darle la espalda a ese dominio (posibilidad juzgada cómplice antes que crítica), se buscó su apropiación para ordenarlo según un nuevo principio productivo mayor que la acumulación de ganancias por un grupo restringido de amos. En filosofías como las de Rousseau, Marx, Engels y Lenin, así como en algunas de las organizaciones políticas que invocaron esos nombres, estas nociones significaron audacias sin precedentes, pero a la larga, después de grandes luchas y masacres, la victoria no fue de la revolución popular, sino de un materialismo radical al servicio de una corporación de amos.<sup>1</sup> Que estos liderazgos económico-políticos hoy vigentes dependan de inmensas maquinarias ideológicas que mediante la negación abierta de la historia distorsionan, justifican y flexibilizan el yugo, no constituye ninguna negación de la primacía materialista, sino, al contrario, demuestra su capacidad de tratar a las ideas como una industria más, apenas distinta a la producción de chucherías. Siempre hubo producción de ideología, pero ahora ella, además de justificación para los negocios, es por sí misma uno de los negocios mayores. Ante estos hechos, los materialismos críticos, alguna vez revolucionarios, insisten en la esperanza de un horizonte de expropiación que, después de los golpes feroces que recibieron las clases trabajadoras en las últimas décadas, solo puede sobrevivir volviéndose cada vez más paciente y más modesto, ya indiscernible de los tímidos reformismos que alguna vez fueron blanco de notables críticas marxistas. Este diagnóstico no implica sentenciar que ya no puedan esperarse potencias críticas de los materialismos, porque significaría desconocer algunas de

<sup>1</sup> Una de las expresiones contemporáneas de este diagnóstico puede encontrarse en Fisher, Mark. *Capitalist realism: is there no alternative?* Londres: Zero Books, 2009.

sus manifestaciones recientes más notables, como por ejemplo la filosofía política de Haraway y sus filiaciones, pero ofrece ocasión para replantear cuál es el legado político del idealismo clásico representado en las obras de Parménides y Platón.

Las diferencias entre este idealismo y los idealismos hegelianos y post-hegelianos criticados en extenso por algunos de los mayores materialistas críticos son bien conocidas, pero tenerlas presentes, aunque sea con la brevedad que permite una introducción, será oportuno para atender a lo que será desarrollado aquí. Marx y Engels designan como idealista a aquello que se asume como “auto-creado” sin poder dar cuenta de la heterogeneidad de sus condiciones materiales de producción (por ejemplo, son idealistas las superestructuras sociales que desconocen su fundamento económico);<sup>2</sup> en el mismo sentido se expresa Althusser cuando, en referencia a Hegel, habla del “fantasma idealista de la auto-producción”.<sup>3</sup> Althusser también considera idealistas a las teorías materialistas que se valen de una interpretación mecanicista de la causalidad que haría posible una visión lineal, teleológica y absolutista de los fenómenos históricos.<sup>4</sup> El idealismo de filiación hegeliana es una teoría de la producción del mundo material mediante el espíritu. En cambio, el desafío del platonismo, especialmente de cara a esta época, es considerar que hay un elemento, la idea, que no es ni producido ni productivo; hoy, cuando los lenguajes de la producción lo ocupan todo, se trata de una filosofía extraña.

En 1887 Nietzsche consideró que lo que hace el idealismo no es, como se tiende a creer, taparse los oídos para no escuchar la música de la vida, sino alimentarse de la vida y la sangre de los filósofos, como una especie de vampirismo que empalidece y desensualiza los cuerpos, como si fuera una enfermedad; o, como en el caso de Platón, se trata de una filosofía que expresa la precaución de una salud plena y peligrosa y el consiguiente miedo al poder

<sup>2</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*. Madrid: Akal, 2014, pp. 30-31.

<sup>3</sup> Althusser, Louis, “Soutenance d’Amiens”, *Positions*. París: Editions Sociales, pp. 144.

<sup>4</sup> Althusser, Louis, *Lire le Capital*. París: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 45-46 y 330.

excesivo de los sentidos. Cuestionándose por qué los filósofos presentes y futuros eran todos sensualistas y rechazaban el idealismo, Nietzsche se preguntó: “¿Es que tal vez nosotros los modernos no somos lo bastante sanos como para *necesitar* el idealismo de Platón?”<sup>5</sup> Que solo pueda pensarse un idealismo vampírico tal vez habla menos del idealismo que de un mundo moderno debilitado e incapaz de imaginar el tipo de salud y sensualidad que podría corresponder a la filosofía platónica. Si se abre a esa otra visión, el idealismo no niega la vida de los cuerpos, sino que asume, en la medida en que la entrega a esas fuerzas materiales y caóticas es apasionada (en eso los sofistas siempre tuvieron razón), que para que algo pueda escapar de los deseos y cambios que todo lo alcanzan es necesario un ejercicio corporal titánico distinto a la victoria y a la producción (ambas siempre destinadas al colapso).

Las razones y fuerzas políticas de ese ejercicio filosófico han sido objeto de grandes e iluminadores estudios, como *Paideia* de Werner Jaeger (1933-1947), *Platón político* (1939) de Giorgio Colli, *La ciudad y el hombre* (1964) de Leo Strauss e *Introducción histórica al estudio de Platón* (1973) de Conrado Eggers Lan, entre muchos otros, de modo que un nuevo recorrido general por la obra platónica, como el que se ofrece a continuación, se justifica, menos que por aspirar a decir cosas originales (aspiración difícil cuando se trata a uno de los filósofos más comentados en la historia conocida), por la tentativa de reactualizar las potencias del idealismo en una época en la que el materialismo experimenta un auge de variantes (materialismos vitalistas, materialismos especulativos, materialismos feministas, materialismos performativos, nuevos materialismos, etcétera) que puede ser sintomático de la presión creciente de sus encrucijadas y dificultades y, por consiguiente, de la necesidad de abrir nuevos horizontes filosóficos. Esta propuesta no conlleva reponer la confrontación entre idealismo y materialismo, paso que no haría más que insistir en vías ya hartamente transitadas; se trata, más simplemente, de volver a pensar a Platón para atender al modo en que el

<sup>5</sup> Nietzsche, Friedrich: *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila, 1985, pp. 242-243.

idealismo, en lugar de negar el materialismo, lo reconfigura, y de pensar, a su vez, de qué modos las perspectivas materialistas pueden atender a lo invisible sin renunciar a la disputa por el mundo.

A tal fin, luego de una breve exposición preliminar sobre los planteos idealistas de Parménides que sirven de base a Platón, me detendré, primero, en el ejemplo de Sócrates como ideal del hombre político y, segundo, en la naturaleza de las relaciones entre los cuerpos y la idea, para finalmente esbozar algunas breves derivas políticas ofrecidas como escolio y materia de discusión.

La idea de lo no productivo: el precedente de Parménides

2. Anaximandro y Heráclito dieron cuenta, cada uno a su modo, de un desgarramiento del mundo que tiene forma de oposición: hay un principio que somete a todas las cosas, devorando a unas y alimentando a otras.<sup>6</sup> La fractura idealista, en cambio, es más sutil, ya que no involucra cuerpos que chocan y se parten, pero es más profunda, porque insiste en la paz tanto como en la guerra. Ella propone que lo que no nos hace nada corresponde a más que a la ausencia de acción de otros cuerpos y da cuenta de la existencia de otra dimensión que atraviesa al mundo. Se trata del dominio de lo que es sin tocarnos (sin hacernos). Es la manifestación de un hay-algo-más sin sombra, a plena luz; no lo que no se ve, sino lo que no necesita ser visto para ser. La idea, ese algo-más invisible, revela que somos inevitablemente ciegos a un dominio del cosmos, aunque esa ceguera sí puede ser percibida, abriendo así a una relación con aquello que no nos hace nada. El idealismo, y con él la filosofía, asoma cuando la física es acosada por el espectro de lo inmaterial.<sup>7</sup> Esto no nos toca y sin embargo está.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> DK 12B 1 y 22B 8 y 52, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1981.

<sup>7</sup> Las investigaciones de Fabián Ludueña Romandini, en especial las contenidas en *Principios de Espectrología. La comunidad de los espectros II* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016), han sido centrales para las reflexiones sobre el idealismo presentadas en este trabajo (sin que esto implique categorizar su disyuntología entre los idealismos, ya que, al contrario, el proyecto de *La comunidad de los espectros* se basa en pensar más allá de la distinción entre idealismo y materialismo sostenida aquí).

<sup>8</sup>Cf. Platón, *Teeteto*, 155e, en *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1988.

Lo ideal, a diferencia tanto de los cuerpos de los físicos como de los dioses de los poetas, no es causa, no es agente.

3. Sobre la base de las filosofías de Anaximandro, Tales, Anaxímenes, Jenófanes, Anaxágoras, Heráclito y Demócrito, las soberanías pueden comprenderse como principios activos, como fuerzas causantes de la que no escapan ni sus transgresiones. El soberano materialista –sea principio, agua, aire, uno, elementos, fuego o átomos– se impone, sea como un guerrero vencedor, sea como quien comanda a los guerreros o sea como la guerra misma que se prolonga por siempre sin reconocer otra victoria que la del devenir. Sea orden o sea caos, el principio es de cualquier modo irrefrenable y arrastra a todas las cosas.<sup>9</sup>

En Parménides, como en sus predecesores, lo uno es ingénito, pero, en cambio, deja de funcionar como principio, ya que de él no deviene nada: “cesa la génesis y no se oye más de destrucción.”<sup>10</sup> No actúa el dar y quitar que es la potestad más propia tanto del principio –según los filósofos anteriores–, como de los dioses –según los mitos–, como también de los reyes –según las historias de las ciudades. Lo uno de Parménides no ejerce ningún gobierno de las fortunas ni de las penas de los hombres. Y sin embargo, este ser que no hace, lejos de recibir trato de inútil, entraña una nueva concepción de la soberanía. Es soberano, antes que quien manda sobre otro, quien se basta de manera absoluta a sí mismo. Necesidad y destino no atienden a los hombres sino solo a lo inmóvil; justicia, “la de abundantes castigos”,<sup>11</sup> trata con los hombres solo cuando llegan a la puerta del conocimiento de lo uno. Esta soberanía jamás se impone; son los sabios y atentos al derecho quienes deben buscarla.

<sup>9</sup> Sobre la cosmología griega y la cuestión del principio, Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1952.

<sup>10</sup> Parménides, Fragmento DK 28B 8, en *Los filósofos presocráticos*, *op. cit.*

<sup>11</sup> DK 28B 1.

4. Desde Parménides el mundo se parte en dos. En Anaximandro y Heráclito, donde también hay quiebre, no importa cuánto se alejen las partes, igual la tensión entre ellas crece y las inclina; el principio se mantiene vinculante de lo múltiple y lo contrario. En Parménides lo uno y la vida de los hombres son dos caminos sin contacto. En lugar de un mundo partido hay aquí dos mundos que pueden vivir sin que haya relación, uno sin fisuras ni movimiento, perfecto como una esfera, y otro, sí quebrado, donde se habla de cosas que devienen y mueren. Un mundo ideal ingénito e improductivo y un mundo material productivo donde sí rigen los movimientos causales.

5. En los fragmentos sobrevivientes de su poema sobre la naturaleza Parménides no explica la relación entre el mundo de la verdad inmutable inactiva y el mundo de las apariencias mutantes. Justamente esa indeterminación total entre uno y otro es el espacio del pensamiento.

La consigna fundamental del idealismo no es que la idea determina al mundo, sino, al contrario, que no lo hace. Si la idea hiciera, casi no habría qué la distinga de la materia y se reduciría a una suerte de materia otra más leve o lejana. Lo que introduce como nuevo el idealismo es un ser que no hace. A ese conocimiento de un ser sin accidente ni agencia, un puro ser, en tanto saber distinto a la experiencia sensible, puede denominárselo intelección. Es estar ante algo que no hace nada y sobre lo que jamás podríamos hacer nada y preguntarnos si corresponde o no hacer algo y qué es lo que deberíamos hacer. Mientras todos los cuerpos y colores del mundo este nos determinan, hay algo que no. Hay una forma de indeterminación que no corresponde a un mal cálculo de las determinaciones en curso, sino a la emergencia de un más allá que no es fuerza y que, en lugar de introducir algo, abre a la indiferencia entre que pase o no algo (pero no a la indiferencia de su definición), es decir, abre a su mera libertad.

La idea no hace la materia ni hace jamás sobre la materia. Es la materia la que hace distinto sobre la materia por atender a la idea. La idea no es soberana

como un máximo bienhechor o un máximo culpable; al contrario, la soberanía opera en la imposibilidad total de su juicio o culpa. Soberanía es distancia.

6. Lo ideal no es el mundo de los pensamientos perfectos que, derivados, bajan a la tierra de los cuerpos mortales. La operación ideal es más bien hacer posible el pensamiento que especula sobre unas condiciones de los cuerpos que son otras a las actuales, ofrecer un camino de fuga por “sobre las ciudades”,<sup>12</sup> una salida del mundo material que lo revela no plenamente determinante y sí contingente.<sup>13</sup> La idea no hace pensar en la contingencia y convención de las cosas que devienen (“para ellas los hombres han impuesto nombres”<sup>14</sup>) ni enseña la verdad, pero quien piensa y conoce la verdad lo hace ante el ser que es uno.

#### Autonomía y justicia idealista: el ejemplo de Sócrates

7. La vía platónica conlleva negar, contra Heráclito y junto a Parménides, que lo Uno pueda ser a la vez lo múltiple, pero sin por ello derivar, como habría hecho Zenón, que lo Uno niegue la existencia de lo múltiple.<sup>15</sup>

Parménides, si se acepta el relato platónico, enseñó al joven Sócrates que la idea no puede comprenderse como la forma abstracta de lo parecido entre cosas múltiples en lo que ellas participan abrevando en su cualidad, ya que si lo general comparte parecido con lo particular, entonces falta un nuevo término general que reporte esa semejanza, luego la de este con aquél conjunto previo, y así de manera sucesiva e indefinida.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> DK 28B 1; Platón, *Teeteto* 173e.

<sup>13</sup> Este es el tipo de operación calificada por Althusser como “mito idealista de una decisión del espíritu cambiando de ‘punto de vista’” (*Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 22).

<sup>14</sup> DK 28B 19.

<sup>15</sup> Cf. Zenón, Fragmento DK 29A 21, *Los filósofos presocráticos*, *op. cit.*; Platón, *Parménides*, 127e.-129e, en *Diálogos V*, *op. cit.* Para pensar la relación entre Platón y Parménides ha sido clave la referencia al trabajo de Francis Cornford, *Platón y Parménides*. Madrid: Visor, 1989.

<sup>16</sup> Cf. *Parménides* 130a-133a y *República X*, 597c, en *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988. Sobre esta cuestión puede consultarse el texto de Jeremy Vlastos, “The third man argument in the *Parmenides*”, *Studies in greek philosophy. Volume II*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1995, pp. 166-190.



El horizonte nuevo que Parménides abrió para el joven Sócrates, y que signará la gran empresa filosófica de Platón, es el de una forma del ser que por ser en sí misma no es característica de ninguna otra cosa. La vía platónica involucra preguntarse, además de cómo acceder al conocimiento de ese ser ideal –cosa que sin duda hicieron eleatas, pitagóricos y órficos–, cómo vivir en un mundo –este de los cuerpos– que jamás se le podrá parecer.

El platonismo, como vida política, es un materialismo que reconoce otro mundo no material, ingénito e improductivo, y se propone hacer algo no por él o para él, sino ante él. El filósofo es quien no puede ser indiferente a lo que es sin característica, de modo similar –aunque muy distinto– en que no puede ser indiferente a su cuerpo.

**8.** El platonismo es político sin llegar a serlo por el empuje o fuerza de otros cuerpos que lo conmuevan, irriten o reclamen. Si la política es responder a los contactos, entonces habría política entre la arena y el mar. En su definición platónica, política es ocuparse de otros cuerpos no porque nos tocan o afectan, sino porque la idea abre al reconocimiento de que ellos existen e importan más allá de las distancias y relaciones. La política es el arte de suspender la causalidad material entre los cuerpos en la introducción del ideal y habilitando que esos cuerpos hagan algo que la física podrá en todo caso medir pero no anticipar.

**9.** La *República* de Platón no describe una ciudad ideal, sino una ciudad ante la idea de bien. El ideal no es conseguible porque no es algo que se da ni que se toque.<sup>17</sup> La tarea política es totalmente materialista y productiva, solo que conoce la soledad.

Entre lo material existe la influencia y la semejanza, de modo que los cuerpos pueden ser marcas o imitaciones de otros cuerpos y los agentes de la

<sup>17</sup> Esta interpretación clásica fue enunciada con contundencia por Strauss en “On Plato’s *Republic*”, en *The city and the man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964, p. 127: “La ciudad justa es imposible. Es imposible porque es contraria a la naturaleza.”

acción comparten responsabilidad con sus determinaciones. En esa escena, el idealismo introduce disruptivamente la soledad de un cuerpo que no está siendo determinado por nada. Desde la perspectiva de un materialismo radical cabe responder que la materia nunca está sola y que la distancia con los cuerpos es fantasía, alienación y pena. Sin embargo la soledad no es la ignorancia de la determinación, sino su insuficiencia ante el pensamiento de lo indeterminado. El problema de la *República* es cómo actuar cuando las apariencias no bastan. Cómo gobernar sin imitaciones.

La autonomía es siempre un ideal ya que se define por no responder a la materia, cosa materialmente imposible. Lo que dice el filósofo, como hombre del ideal, es que a pesar de las determinaciones, innegables, él es el solo responsable de su acción. No se discute la eficacia y contribución de la acción de los otros cuerpos, pero se los exculpa en caso de pena. Quien así acepta completamente la pena es aquél que no dirige su acción a la conquista de una recompensa o al reconocimiento de una efectividad. Para que haya recompensa debe haber otros cuerpos que respondan, pero la acción ideal, en su soledad, no espera nada y se mantiene justa incluso si sufre castigo y pérdida (exilio, encierro, mutilación, muerte, formas de la pérdida de contacto del cuerpo).<sup>18</sup>

**10.** El justo que acepta ser castigado es el personaje central de la mayoría de las reflexiones filosóficas y políticas que todavía constituyen el horizonte de los pensamientos sobre lo humano. El hombre como animal que se da a sí mismo en sacrificio. Al dar el cuerpo propio sin esperar retorno y sin que se dé otro cuerpo, se abre paso a lo ideal. Se hace manifiesto que hay otro mundo y otras leyes que las de los cuerpos conocidos. Pero eso otro no es algo que se da; no es como noticias de una ciudad lejana y mejor.

En la vía platónica lo ideal es lo absolutamente indeterminado. Lo que se abre es una percepción del mundo desde una posición que no es la de los cuerpos

<sup>18</sup>Cf. *Gorgias* 508d y 527c, en *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987.

actuales pero los comprende y los mantiene a la vista. El justo no ve otro mundo pero ve al mundo este como otro.

Antes de la idea, si tal estado fuera posible, el pensamiento de los hombres solo puede dedicarse a los deseos y temores sobre el contacto del cuerpo propio con otros, de modo que pensar se reduce a un ejercicio de manejo de las expectativas físicas. A partir de la exposición a la idea el deseo se inquieta desde adentro y no por la presencia o ausencia de otro cuerpo; se inquieta desde la pregunta por relaciones inéditas y no esperables.<sup>19</sup> Se hace posible tener ideas que interrogan cuáles pueden ser las relaciones entre lo que no se toca y cómo los cuerpos pueden participar de una misma forma siendo por completo diferentes (y sin contacto).

La justicia, la belleza, la verdad, la virtud, no son distintivos de la materia; esas formas, como todas las demás, tampoco están en la idea, pero es la existencia de esta la que les da lugar entre los cuerpos como otra manera de mirarlos que, incluso viéndolos menos, los ve mucho mejor.<sup>20</sup> La idea, lo uno, opera como lo indeterminado que hace posible todas las determinaciones.<sup>21</sup> La idea no es una forma, pero las formas son posibles por ella.

Que la forma no esté condicionada por la suerte de la materia permite que el estado del cuerpo del justo ante otros cuerpos (dolorido y destruido o alegre y amado) no sea determinante y sí lo sea su relación con la idea.

**11.** El idealismo disocia la justicia del juicio. La rectitud del acto está en su autodeterminación y no en la sentencia que lo corona, salva o humilla.<sup>22</sup> El bien

<sup>19</sup>Cf. *Filebo*, 34b-35c, en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1997.

<sup>20</sup>Cf. *República X*, 596a.

<sup>21</sup>Cf. *Parménides*, 137b-157b.

<sup>22</sup>Cf. *Fedón* 107c-d, en Eggers Lan, Conrado, *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1993. *Carta VII*, 334e, en *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992.

es declarado por el curso de la propia vida,<sup>23</sup> no por su conclusión ni por la voz de los dioses llegada de lo alto.<sup>24</sup>

Lejos de significar un desprecio hacia la justicia divina, esto es una tentativa por liberar a los dioses del problema de su manifestación.

En la Atenas de Platón aumentaba la incredulidad (o al menos era más pública) respecto a unos dioses cada vez menos visibles que ya no vivían entre los hombres como lo habían hecho en el pasado heroico que contaban las historias. Incluso quienes aceptaban las apariencias divinas, los verdaderos creyentes que aún los percibían aunque fuese por un instante, las tomaban como destellos de un “mundo perdido”.<sup>25</sup>

Cuando Fedro le pregunta a Sócrates si cree en el mito del rapto de Oritía por Bóreas, el filósofo responde: “Si no me los creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño.”<sup>26</sup> Pero la vida filosófica platónica, aunque entiende los reparos, no valora la incredulidad ni el deseo de desautorizar las tradiciones. “Mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros”, dice Sócrates, para quien dedicar ese ejercicio a la multitud de todos los “seres prodigiosos” requiere demasiado tiempo que puede aplicarse a tareas más importantes, por lo que él, “aceptando lo que se suele creer”, se preocupa antes en pensar por sí mismo.<sup>27</sup>

Aceptar las creencias establecidas sobre los mitos no significa librarse sin esfuerzo de un asunto trivial, sino que es el acto base para toda institución duradera. Desmentir los mitos, diciendo por ejemplo que no fue Bóreas sino el viento el que arrebató a Oritía, soluciona un problema menor pagando un precio demasiado alto: quitar autoridad a los relatos del pasado. Si todos los mitos dicen

<sup>23</sup>Cf. *Teeteto* 176d-177a.

<sup>24</sup>Cf. *Gorgias* 523a-e.

<sup>25</sup> Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 218. Al respecto también Jean-Paul Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* Buenos Aires: Granica, 1987, p. 89. Algunos testimonios de esta incredulidad creciente en la propia obra de Platón se encuentran en *Filebo*, 16c y *Fedón*, 70a.

<sup>26</sup>*Fedro*, 229c, en *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.

<sup>27</sup>*Fedro*, 229d-230a. También *Carta VII*, 335a.

falsedades, entonces la herencia más valorada de la cultura griega, los poemas de Homero, se vuelven charlatanerías sin valor y todos los hombres que los celebraron y transmitieron se vuelven como niños o estafadores que se dejaron atrapar por una fantasía cualquiera. Sin embargo para Platón las leyes de la ciudad no pueden edificarse derrumbando los muros que ya hay.<sup>28</sup> Salvarla de la ruina es, sobre todo, cuidar ese patrimonio. Despreciar a aquellos de quienes venimos es para Platón el primero de los crímenes,<sup>29</sup> “una especie de parricidio”.<sup>30</sup>

El ideal platónico, y con él, en cierta forma, el ideal clásico, es que el poema de Homero, el poema de Parménides, las leyes de Solón y los diálogos de Sócrates, en sus magníficas diferencias, pueden hablar de algo común para el encuentro entre hombres que han vivido en distintos lugares y tiempos. Este ideal de educación (*paideia*),<sup>31</sup> reconocido hasta hace poco como humanismo, entiende que habiendo medios comunes –una lengua o una tradición de historias y textos– puede haber comprensión entre cualesquiera hombres.<sup>32</sup> En su diversidad sin par los hombres nunca ven las mismas cosas y por eso no se puede hacer depender la verdad de la sensación.<sup>33</sup> Cabe que haya unos que vieron las imágenes de los dioses y otros que no, sin que esto signifique que de un lado sean iluminados y del otro errantes. Que los dioses sean cada vez más invisibles es menos descriptivo de ellos que de las percepciones de los que habitan la ciudad. El tiempo de las visiones pasa porque ya cumplió su tarea reveladora. Los mitos ya están, y ahora, que los dioses no se muestran en los banquetes ni en las bodas, lo que hay que evitar es que los poetas hagan nuevas y malas imitaciones de cosas que no pudieron ver.

<sup>28</sup>Cf. *República* IV, 424c.

<sup>29</sup>*República* II, 377e-378a.

<sup>30</sup>*Sofista* 241d y 243a, en *Diálogos V*, op. cit.

<sup>31</sup>Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>32</sup>Cf. *Cármides* 159a, en *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>33</sup>Cf. *Crátilo* 440a, en *Diálogos II*, op. cit.; *Teeteto* 183a.

La censura que Platón pide al Estado tiene como objetivo concreto a *la producción de mitos* y no a su existencia. Hacen falta mitos (mientras estén censurados), pero no hacen falta *más*.<sup>34</sup>

12. El poder de lo divino, para el filósofo, es otro y es mayor que el de las imágenes gloriosas que se muestran a los ojos; invisible, lo divino no es menos real. Para saber qué es lo justo no hay que esperar el designio brillante del dios. La justicia, por ejemplo, no depende del juicio y la sentencia; de hecho, Platón dice que es al revés. Es la idea invisible del bien lo que guía a los hombres justos.

Lo único que queda de verdadero en las viejas historias sobre los dioses es lo que no es sujeto de imitación posible. Que la estructura del pasado deba conservarse inevitablemente para cuidar la ciudad no significa que el bien se aprenda por esa herencia. Filosofía es ejercicio de un saber que no se logra por contacto. Ni el más hermoso de los amigos de Sócrates, Alcibíades, pudo gozar la unión con su cuerpo, ni Platón, quien más hizo por mantener viva su memoria, se muestra jamás compartiendo escena con él en ninguno de los numerosos diálogos. Es necesaria la distancia. Pero se trata de algo más que el no contacto físico, que es solo una forma limitada de contacto. El punto es que no se aprende de un otro que nos da algo.<sup>35</sup>

13. Sócrates cuenta cómo se entusiasmó de joven con las investigaciones sobre la naturaleza que indagaban “las causas de cada cosa: por qué nace cada una, por qué muere y por qué es”; lo mismo le ocurrió con las ideas de Anaxágoras, quien “afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas”.<sup>36</sup> Sin embargo la física materialista no pudo responder si lo primero es una unidad a la que luego se suma una segunda y después otras o si es

<sup>34</sup>Cf. *Leyes X*, 886c-d, en *Diálogos IX*. Madrid: Gredos, 1999.

<sup>35</sup>Cf. *Protágoras*, 319b y 320b, en *Diálogos I*, *op. cit.*; *Laques*, 186c, en *Diálogos I*; *Menón*, 85d, en *Diálogos II*.

<sup>36</sup>*Fedón*, 96a y 97 b-c.

algo que se divide en dos y más, mientras Anaxágoras no explicó cómo se relaciona la causa con lo mejor para cada cosa, de modo que no dejó saber la definición de lo bueno.

Sócrates, decepcionado, eligió un rumbo personal: “Más bien ensayo a la ventura por mí mismo otro procedimiento.” El camino propio, la filosofía, se funda en la renuncia a la imitación, revelada como una técnica insuficiente. Mientras todo materialismo explica las cosas y los pensamientos por las influencias y contactos, el paso idealista asume la posibilidad de una soledad real en la que el pensamiento no se debe a nada excepto a la soledad que lo atraviesa en la intelección de la idea.

**14.** Los mitos sobre héroes y dioses y la vida filosófica participan de un ideal común de autonomía ante el que se comportan de modos que sin embargo son opuestos. El personaje mítico ejerce su autonomía sustrayéndose al contacto o afectando su curso para permanecer siempre como causa de los otros. El filósofo sabe que, a pesar de los ejercicios de moderación, sustraerse es imposible, por lo que la autonomía debe estar más allá del cuerpo que siempre será sometido.

El héroe o el dios no se debe a nadie y por eso se resiste a pagar cualquier pena. En el nuevo heroísmo de Sócrates, para conservar esa divina libertad sin que por ello tiemblen las ciudades, sus costumbres y sus leyes (como ocurre con las acciones narradas en los poemas), el cuerpo se debe (por eso beberá el veneno que dicta la ley sin que sea admisible el exilio o el escape), pero no se debe el pensamiento (el alma). En el platonismo no hay cuerpos divinos, pero pensar se vuelve una tarea tan o más difícil que las de Aquiles y Teseo.

**15.** El filósofo no se resiste a la culpa que le recae; también se niega a culpar. Se vuelve justo quien nunca apunta con el dedo.

Sócrates, al enfrentarse por primera vez, a sus setenta años, a un tribunal que lo acusa, les dice, primero, que ellos no hablan con la verdad y, luego, explica

cómo hablará él: “vengo a ser como un extranjero respecto del lenguaje que se emplea aquí.”<sup>37</sup> El filósofo no intenta hacer una defensa a su favor, sino a favor de la ciudad y con independencia de si él es o no condenado; no hace súplicas; no se irrita con quienes lo condenan; no llora ni se indigna. Únicamente lamenta que la ciudad pueda matar a alguien que no hizo nada malo. Incluso cuando reprocha a su acusador, Meleto, el delito que le atribuye es que “bromea en cuestiones muy serias”,<sup>38</sup> como si el error de los jueces, más que la voluntad de hacer mal, fuese la torpeza de quien quiere hacer demasiado rápido un juicio que merece más reflexión o de quien, irritado porque lo despiertan de su sueño, no puede sostener la cabeza y desprecia ligeramente un ofrecimiento divino.<sup>39</sup> Nadie es acusado ni odiado por el injusto juicio a Sócrates. El filósofo dice que no son Meleto y Ánito quienes lo van a condenar, “sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí”.<sup>40</sup> Los que acusan al filósofo son “muchos” y “ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres”, de modo que desde el comienzo del juicio se enfrenta a una dificultad radical: “es necesario que me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda.”<sup>41</sup> Lo que acosa a la verdad es el anonimato, némesis máximo del platonismo. El único nombre que puede dar Sócrates es el de Aristófanes, el autor de comedias que años antes lo había burlado despiadadamente en una de sus obras (lo había mostrado como negador de Zeus e instigador de comportamientos aberrantes);<sup>42</sup> pero no se trata del nombre de un enemigo, porque Aristófanes firmó como autor de sus palabras y porque lo que dijo, si bien fue ingrato, era una ficción dedicada a entretener al público. El

<sup>37</sup> *Apología de Sócrates* (Buenos Aires: Eudeba, 2016), 17d, en También *Gorgias* 471e; *Teeteto* 172c; *República* VII, 517d-e.

<sup>38</sup> *Apología* 24c, 27a y 27d.

<sup>39</sup> Cf. *Apología* 37a, 31a.

<sup>40</sup> *Apología*, 28a-b.

<sup>41</sup> *Apología*, 18b-d.

<sup>42</sup> Cf. *Apología*, 18d-19c; Aristófanes, *Las nubes*, en *Comedias II*. Madrid: Gredos, 2007.



peligro, menos que en el comediógrafo (quien en el *Banquete* participa en la alegre ronda de amigos de Sócrates), está en los muchos confusos que tomaron esas palabras por verdaderas sin conocer a Sócrates.

Al carácter fantasmal y sedicioso de sus acusadores, el filósofo responde con las identidades concretas de los testigos que invoca y que pueden acreditar la buena fe de sus actos: Critón, Critobulo, Lisianas, Esquines y muchos más; en cambio, no hay testigos de los males que se le imputan.<sup>43</sup> La identidad de los testigos es la virtud de la defensa y el anonimato es la villanía de la acusación.

**16.** La acusación de Meleto (“Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en que cree la ciudad sino en otras cosas demoníacas nuevas”)<sup>44</sup> habla de dos trastornos de la influencia: Sócrates, que no acusa influencia sobre sí, la ejerce sobre otros.

El filósofo no responde a los dioses de la ciudad y por eso habla de unos demonios nuevos; no obedece. Años antes, cuando la oligarquía de los Treinta le requirió que entregara capturado al demócrata León de Salamina para darle muerte, “porque querían cargar de culpas al mayor número posible”, Sócrates no siguió la orden y se fue a la casa a pesar de la violencia del gobierno, “y quizás habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente”.<sup>45</sup> Sócrates solo obedece si la orden le resulta justa y piadosa, atento a lo que él piensa antes que al dictado de los gobernantes. De esta acusación el filósofo no se defiende, sino que afirma su autonomía como virtud y enfatiza que la oligarquía a la que dio la espalda era tan mala que se derrumbó de inmediato, quedando él salvado de la pena sobre su justificada desobediencia. Por ello, al verse injustamente acusado, Sócrates advierte que la misma ruina asoma sobre una ciudad que deposita la culpa de su destino no en sus propios actos, sino en los de aquellos que no la imitan.

<sup>43</sup>Cf. *Apología* 19d, 31c y 33d-34a.

<sup>44</sup>*Apología*, 24b.

<sup>45</sup>*Apología*, 32c-d.

La imitación, lo que responde a la materia como una mueca o huella que la replica, si se vuelve gobierno, no podrá admitir crítica ni distancia, porque allí moriría toda su efectividad. Para Sócrates el bien de la ciudad es otra cosa que lo que ella demanda, y ninguna fuerza con la que ella demande, ni siquiera la de la muerte que destruye completamente un cuerpo, puede alterarle esta convicción. La máxima filosófica que aquí se funda es que la fuerza, que todo lo puede sobre los cuerpos, nada puede hacer sobre la verdad.

El otro trastorno de la influencia es que Sócrates, que no es ni puede ser autoridad (ya que no obedece), ejerce un efecto corruptor sobre los jóvenes. De esta acusación sí se defiende el filósofo. Explica que si los jueces, los miembros del Consejo, los que asisten a la Asamblea y todos los atenienses tienen autoridad –y la tienen, porque lo están juzgando–, entonces no pueden decir que él solo pueda tener más influencia que ellos sobre la educación de los jóvenes.<sup>46</sup>

Más importante todavía es que Sócrates explica que no enseña. Nadie puede dar testimonio de que haya pedido o aceptado dinero por enseñar, cosa que sí hacen los sofistas, a quienes reconoce la importancia de sus labores<sup>47</sup> (la crítica a los sofistas que se extiende por toda la obra platónica les reprocha no la existencia, sino que se confundan con filósofos que afirman que todo puede ser enseñado).

No he sido jamás maestro de nadie –dice Sócrates–. Si al realizar mi tarea alguien quería escuchar lo que yo decía, fuera joven o anciano, nadie jamás se lo impedía. No dialogo cuando recibo dinero ni dejo de hacerlo cuando no lo recibo, sino que de manera similar me ofrezco al rico y al pobre para que me interroguen y para escuchar, si quieren, lo que digo al respecto. Siendo así las cosas, si alguno luego es honesto o no, no se me puede imputar la culpa, como no se me pueden imputar lecciones que jamás he dado. Y si alguien dice que en algún momento ha aprendido de mí o escuchado privadamente algo que no han oído todos los demás, sepan que no dice la verdad.<sup>48</sup>

<sup>46</sup>Cf. *Apología*, 24e-25a.

<sup>47</sup>Cf. *Apología*, 19e-20c.

<sup>48</sup>*Apología*, 33a-b.

Sócrates se reconoce “estéril en sabiduría” y por ello acepta como justo que muchos le reprochen que hace preguntas pero nunca da respuestas. Más que alguien que posee saber, él es quien asiste al de los demás, como una partera; “los argumentos nunca proceden de mí, sino del que conversa conmigo. Yo no sé nada”.<sup>49</sup> De ningún modo es falsa modestia. Se trata de marcar que la forma específica de su saber no es imitable. El filósofo no se comparte como un productor y su acción, en lugar de dejar obra, señala hacia lo invisible.

Cuando Sócrates reconoce que los jóvenes que lo acompañan espontáneamente a veces lo imitan y se ponen a examinar la sabiduría de otros,<sup>50</sup> esto puede significar dos cosas: primero, que por inmadurez aprenden todavía por imitación, como los niños; segundo, que esta es una imitación inocente o inefectiva, ya que la única forma de imitar al filósofo es actuando autónomamente, es decir renunciando a la imitación (de modo análogo a como la única forma de ser sabio de verdad es mediante la aceptación sincera de que uno no sabe nada).<sup>51</sup>

En este caso, la otra gran máxima filosófica del platonismo es que la verdad nunca se comporta como un acto de fuerza capaz de influir sobre otros. La verdad no hace nada (ni hace hacer nada) a los cuerpos, sino que en todo caso, a veces –las menos–, son los cuerpos los que hacen ante la verdad. Este es el modo distinguido en que funciona el materialismo idealista.

### La vida de los cuerpos ante lo invisible: la apuesta platónica

17. Platón cuenta que hubo un tiempo en que los dioses gobernaban personalmente sobre el mundo y sobre los hombres, como pastores cuidando a un rebaño de criaturas desnudas que vivían despreocupadas al aire libre, sin guerra ni discordia. Pero “el piloto del universo, abandonando, por así decirlo, la

<sup>49</sup>*Teeteto*, 149a-150c y 161b.

<sup>50</sup>*Cf. Apología*, 23c.

<sup>51</sup>*Cf. Apología*, 21b-d.

caña del timón, se retiró a su puesto de observación”, y lo mismo hicieron todos los dioses que asistían a la máxima divinidad dispensando cuidados personales sobre diversas partes del mundo.<sup>52</sup> No se retiraron como castigo a un pueblo corrupto o ingrato, como hizo el celoso Yahvé; aquí no hay pueblo y aquí el mundo, lejos de manifestarse fallido, ha llegado a su máxima perfección. Cronos, el dios soberano de ese tiempo, abandona su obra perfecta al naufragio y la destrucción para que el mundo comience otra vez, solo que ahora gobernado por otros; no pude haber gesto más magnífico.

El viejo mito hesiódico de la destitución de Cronos por su hijo menor no hace justicia a ninguna de las dos divinidades porque al confrontarlas las debilita. Si hay nuevos soberanos debe explicarse más bien porque así lo quisieron los anteriores. Y si los hombres se descubren gobernantes de sí mismos no es porque no hay más soberanía divina, sino porque ésta les impuso que se autogobiernen y les donó el fuego y las artes para hacerlo (aquí no hay Prometeo ladrón ni castigado).<sup>53</sup> Por ese decreto la vida de los mortales es más difícil, pero de la inactividad y distancia de los dioses no se sigue un mal, sino el bien mayor.

**18.** Entre las palabras finales de la *República* Platón escribe que Sócrates dijo: “la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa.”<sup>54</sup> Nadie puede apuntar al cielo, y si hay males los dioses son solo sus testigos. Zeus, el soberano de la nueva época que sigue a la de Cronos, en vez de oficiar como pastor o piloto, se mantiene en su trono olímpico, sin necesidad de moverse, tal como lo esculpió Fidias, legislador de un régimen tan perfecto que ya no lo necesita, rey que deja que las vidas mortales sigan sus propios cursos, sin imponerles voz ni juicio ni siquiera en el momento final.<sup>55</sup>

<sup>52</sup>Cf. *Político*, 271d-273a, en *Diálogos V*, *op. cit.*. También *Critias*, 109b-c, en *Diálogos VI*, *op. cit.*

<sup>53</sup>Cf. *Político*, 274a-d. También *Leyes X*, 889d-905b.

<sup>54</sup>*República*, X, 617e.

<sup>55</sup>Cf. *Gorgias*, 523a-e.

Si de un dios semejante, del no se sigue ningún mal, sí se sigue un bien, no es porque actúe a favor de los hombres mientras se abstiene de perjudicarlos, sino porque la distancia y la indiferencia es constante y sin embargo de ella, que no nos hace nada, nosotros, los mortales, podemos aprender.

No nos hace nada porque los dioses y el bien son invisibles, sin cuerpos, colores o figuras que puedan tocarnos. Lo que se da es una idea (La Idea) en tanto definida enteramente por el pensamiento y más allá de la materia; es lo que se puede pensar cuando no se identifica rostro ni marca y cuando lo invisible no oculta un cuerpo, sino que existe en sí.

De algo tal no puede saberse nada específico; es decir, no da acceso al saber de muchas cosas (cuerpos). ¿Qué puede saberse de lo invisible? Nada, como Sócrates no sabe nada. Lo invisible no ofrece enseñanza ni muestra. Pero no es nada, porque cuando se piensa lo invisible se abre el pensamiento.

No es que haga falta pensar lo invisible para pensar, porque para ello alcanza establecer relaciones, se den o no (los árboles en la calle siempre piensan en la lluvia y la arena siempre piensa en el mar). Las relaciones entre los cuerpos también pueden ser cuerpos. El pensamiento, por su parte, es una relación con los cuerpos que, según Platón, no les deja marca y sin embargo los inquieta.

Pensar lo invisible es ponerse en relación con lo que está más allá de toda relación. Lo invisible, como Zeus en su trono, no se relaciona con nada; es distinto a todo, es otro mundo. Cuando el pensamiento llega allí, no se encuentra con un límite fundamental desde el que solo puede aprenderse a sí mismo (algo así solo cabe en una vida sin dioses, como la de Kant), sino con un pensamiento absolutamente no propio.

Lo invisible, la idea, es el pensamiento supremo que hace que todo lo conocido sea pensable más allá de sus relaciones conocidas. No significa que sea el pensamiento de todos los pensamientos, como si fuese la corona que los organiza a todos (aunque sí los cruza a todos), ni tampoco es la potencia del

pensamiento, como si fuese el reservorio de todo lo que se puede pensar (aunque sí da paso a todos los pensamientos).

La idea no es el pensamiento de todos los pensamientos porque es suprema sin nunca cerrarlos ni ponerles límite; al contrario, es la apertura infinita al pensar, y no ofrece término. Y tampoco es la potencia del pensamiento, porque lo que puede pensarse no depende de ella sino de los cuerpos que la encuentran (hay potencia del cuerpo y del acto de pensar en tanto dependiente de un cuerpo, no del pensamiento).

La idea es el pensamiento ante el que el pensar de los hombres se inquieta de manera máxima sin que pueda atribuirle nada. Incluso es posible serle indiferente y volver la vista hacia las cosas, porque lo invisible nunca obliga. Al contrario, acercarse a lo invisible significa separarse, en el pensamiento, de todo lo que obliga (esa separación solo es posible en el pensamiento, porque el cuerpo conoce el contenerse pero no la separación) y aprender el pensar en sí.

**19.** Lo invisible no se aprende describiéndolo o copiándolo, como puede hacerse con los cuerpos imitables; solo puede aprenderse en el pensamiento en sí mismo. Y lo único que puede aprender el pensamiento en sí mismo es la autonomía. Ante lo inimitable y la renuncia a la imitación, solo queda el autogobierno. El autogobierno, arte real,<sup>56</sup> es la única manera en que puede “imitarse” lo invisible.

Los dioses invisibles no enseñan nada, pero de ellos se aprende la filosofía-política.

La autonomía de la idea se conoce en el ejercicio de la autonomía propia, de modo que el saber no puede ser otra cosa que acción política, es decir –para los hombres– ejercicio materialista de prácticas concretas sobre los otros de las que, idealmente, uno se dice absoluto responsable.

<sup>56</sup>Cf. *Político*, 309d; *Eutidemo* 291d, en *Diálogos II*, *op. cit.*

Sin embargo la autonomía de los hombres y la de la idea no son lo mismo; aquí el ejercicio político no realiza la idea (algo semejante solo cabe en una vida donde el hombre espera redención, como la de Hegel), sino que en el pensamiento propio se conoce la idea como absolutamente otra y por fuera de uno.

20. La idea de Platón está igual de lejana y distante para el filósofo y para el hombre que se entrega a todos los placeres y todos los dolores que pueden encontrarse en el contacto con los cuerpos. El filósofo es simplemente quien reconoce esa distancia pura y encuentra allí el espacio para el pensamiento y para la autonomía.

Como la idea está siempre y desde siempre en la misma (no) relación con todas las cosas materiales, así como nunca se llega a ella de forma absoluta (al menos no en vida), también hay que considerar que nunca nada no está ante ella. La idea puede ser percibida –hasta cierto punto– por el pensamiento de los hombres, pero está íntegra y perfecta todo el tiempo para cada cuerpo, como un sol en un mundo sin diferencia y sin sombra. Esto significa que cualquiera que piense, incluso si no reconoce lo invisible y nunca logra la verdad, piensa ante la idea y por su gracia.

Sin embargo la idea no causa el pensamiento; únicamente lo explica. Si la idea causara, al ser ella autónoma de los cuerpos, debería causar exactamente los mismos pensamientos sobre toda la materia, como un mensaje de onda que es retransmitido por todo, cosa que no ocurre. Y si causara pero sin que su efecto fuese igual sobre todo, significaría que responde y es determinada por los cuerpos, de modo que no habría nada que permita diferenciarla de la materia.

La idea es la existencia de lo no material, de lo no causado, y cada pensamiento se explica por esa existencia invisible, pero ella no los da al mundo. La facultad de pensar, en sus modos singulares, se da por sí misma (según las posibilidades de cada cuerpo), aunque siempre con la mirada fija en lo invisible

(incluso si es por un único y fugaz momento). Dicho en otros términos, la idea no produce el pensamiento, pero lo primero que el pensamiento conoce, en tanto distinto a la experiencia pura de la materia, es la idea. El pensamiento ocurre cuando un cuerpo se reconoce atravesado aunque nada material lo atraviese.

Es posible, de todas formas, que una vida nunca más atienda a la idea y se mantenga pensante movida solo por los cuerpos, de modo que únicamente se piense en el triunfo y la derrota y en lo que está y no está, sin que de allí jamás se siga la autonomía (la libertad). Pero sin la preexistencia de la idea a toda vivencia no podría haber pensamiento alguno. Ella es la apertura al pensamiento y al saber de lo distinto a la vivencia del cuerpo propio.

21. En las célebres alegorías de la *República*, donde la relación del sol con la mirada ilustra la de la idea con el pensamiento (dialéctico), la luz no es lo que ve (no es sujeto) ni lo que es visto (no es objeto), sino lo invisible que al ser atravesado hace posible la visión, la percepción sin contacto directo, la relación entre lo distante. La idea no se relaciona con nada, pero ella, como la luz en sí misma, es la pura relación.<sup>57</sup>

Sócrates dice que nada media entre el oído y lo escuchado ni entre la mano y lo tocado, que lo que llega en esos casos es como una ola —más poderosa o más tenue— que mueve al cuerpo de manera inevitable; en tales percepciones, como también en las del olfato y el gusto, una vez que el estímulo llega, para huir solo cabe alejarse del contacto. En cambio, la mirada es distinta.<sup>58</sup>

A modo de ejemplo: para sustraerme de la imagen del árbol y sus hojas verdes, amarillas y ocres recortándose contra el cielo, las casas y los cables de electricidad, sin buscar moverme y sin cerrar los ojos (que de todos modos tapan la visión como la escucha jamás puede ser tapada por los oídos ni las manos), puedo esperar que la noche se llene de sombras hasta que me deje en una

<sup>57</sup> Una referencia y punto de partida para estos desarrollos se encuentra en Eggers Lan. Conrado *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue, 2013.

<sup>58</sup> Cf. *Timeo* 47b, en *Diálogos VI*, op. cit.



oscuridad donde solo estoy seguro de lo que toco a ciegas, aunque mis ojos estén abiertos y las cosas estén ahí. Por la vista no llega a mí la presencia de la cosa, sino la distancia con ella atravesada por la luz. Entre los sentidos, la vista es el que puede alegorizar el pensamiento (sin confundirse con él) porque conoce la mediación, es decir distingue un tercer elemento sin el que no se daría la relación entre sujeto y objeto (el oído como órgano vivo nunca conoce la ausencia de aire vibrante). La luz abre al ver sin ser ella lo que ve y sin tampoco ser lo que se ve, pero no por no poder ser vista, sino por invisible.

La mirada conoce lo invisible de modo distinto a como conoce el no ver. El no ver está detrás de la mirada como está detrás de los párpados, detrás de la cabeza, detrás de otro cuerpo o cubierto por la noche. Por eso lo no visto existe como todavía no visto, porque se define como no alcanzado por la mirada pero como siendo susceptible de serlo. Lo invisible, en cambio, está plenamente ante la mirada, no solo porque la hace posible, sino porque puede ser visto por sí mismo, distinto a una cosa y sin otra propiedad cognoscible que su efecto sobre la visión: es la ceguera que llega a los ojos sin que dejen de ver, el encandilamiento, el punto en que la visión se embriaga de la fuente de todo ver y se pone en peligro sabiendo que ya no verá igual.

Según la alegoría de la caverna, quien abandonara una vida en la que fue solo el testigo inmóvil de un teatro de sombras proyectadas desde sus espaldas, si luego quedara expuesto por primera vez al sol verdadero, “tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver”.<sup>59</sup> Ante la idea en sí el pensamiento también se encandila y lo único que se sabe es el desconocimiento.

En el idealismo platónico el desconocimiento no es lo que debe ser superado por el saber, como un velo que espera que se lo retire; lo invisible nunca se deja atrás y desconocer es lo que habilita –y no niega– el conocer. Aquí no es el pensamiento el que lleva a la duda (algo así solo cabe en una vida donde la fe

<sup>59</sup>*República*, VII, 516a.

siempre es presupuesta, como la de Descartes), sino que lo invisible es la crisis que purifica el pensar de todas sus determinaciones.

En estos términos, según la filosofía platónica, no hay nada más fácil que saber cosas: el banco sabe el peso de mi cuerpo como mi ropa y espalda saben el calor del sol; lo difícil, el verdadero ejercicio filosófico, es no saber. Y el verdadero ejercicio político es no paralizarse por ese no saber.

Lo invisible, porque permite ver, por lo general se pierde como si quedase bajo la presencia de las cosas. Un pensar ejercido en sí mismo sabría librarse del peso de esa costumbre con lo inmediato y llevaría al reencuentro voluntario con el desconocimiento en el que se hace necesaria la idea de lo autodeterminado.

22. En los diálogos que son admitidos por los estudiosos como obra temprana de Platón, siempre hay alguien que ostenta un conocimiento y luego Sócrates, haciendo preguntas, conduce a que los participantes reconozcan, como él mismo, que en realidad no saben. Lo que se conoce en la conversación y en la crítica de los saberes es el no saber propio.

En la obra madura del filósofo la cuestión se centra en el desconocimiento en sí que se aprende ante la idea y en el “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”.<sup>60</sup> Este desconocimiento no es ya solo el ejercicio de la crítica que despliega Sócrates en –por ejemplo– *Eutifrón*, sino que es el verdadero principio del conocimiento de lo inmortal. El diálogo filosófico con otro tiene como requerimiento este diálogo filosófico con uno mismo.

Cuando Querefonte preguntó a la Pitia de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates, Sócrates ya sabía que no sabía nada; por eso el oráculo respondió que no había nadie más sabio que él. Lo que sorprendió a Sócrates fue que ese no saber del que estaba cierto fuese la verdadera sabiduría, por lo que se dedicó primero a conversar con quienes se tenían por sabios y conocedores de muchas cosas.

<sup>60</sup>*Sofista*, 263e.

En el diálogo con otros puede aprenderse solo el desconocimiento propio, pero el desconocimiento absoluto, en el que encandila la idea en sí, solo se obtiene en la soledad del pensamiento. Dicho de otra forma: el desconocimiento no puede obtenerse por la experiencia.

23. En el orden material no hay desconocimiento de lo que entra en contacto, porque se da entero en la percepción. Por lo mismo, la percepción no conoce la falta de percepción, sino que vive solo en lo que la toca, de modo que tampoco hay desconocimiento de lo que no la toca.

Aquello sin contacto ni mediación no despierta ningún interrogante en la materia. En un mundo así o bien no habría pensamiento o bien sería indistinguible del orden de los cuerpos: los cuerpos solo conocerían lo que sienten y el no sentir no existiría; solo habría sentir.

El materialismo, sin embargo, conoce el pensamiento en su diferencia con el cuerpo cuando entiende que puede irse el contacto pero quedar su memoria. Una memoria materialista es una dimensión del cuerpo donde el contacto dura más; es un segundo órgano de percepción que ve cosas que los ojos no están viendo. En la diferencia entre esas dos visiones puede conocerse el no ver, es decir la falta de conocimiento.

Para el cuerpo sin memoria la visión es una, plena, que se transforma sin por ello traer diferencia. Para el cuerpo con memoria, cuando cambia la visión, es porque hay cosas que se dejan de ver y porque llegan cosas que antes no se veían. En la superposición de la percepción y la memoria se conoce la oscuridad.

La noche solo existe para quien sigue viendo (en la memoria) cuando no se ve nada (en los ojos). Aquí la falta de conocimiento es lo que está en la sombra del conocer, de modo que lo invisible se conoce solamente, y de forma equivocada, como lo mismo que lo oscuro.

Ahora bien, que la memoria no puede entenderse en términos materialistas es uno de los temas centrales que ocupan a Platón en *Fedón*. La primera operación

de la memoria no es guardar, explica el filósofo, como si ella fuera un suelo más profundo donde las huellas duran más, sino recordar, es decir, traer algo que precede al contacto con la materia.<sup>61</sup> Y lo primero que se recuerda, condición de la memoria y de todo el pensamiento, es por completo ajeno a la experiencia y a la relación con algo: es lo invisible. Hay memoria, para Platón, porque hay idea.

Si la memoria fuese como otra visión que ve menos pero por más tiempo, de allí no podría seguirse el conocimiento del desconocimiento. Por ejemplo: todas las partes del cuerpo, en tanto son partes distintas, perciben diferente; los oídos y la piel no “ven” lo mismo. Sin embargo la piel no percibe que no escucha ni el oído percibe que no toca. Cada sentido, cada parte del cuerpo, aporta al otro un complemento que no trae la conciencia de una falta, sino la extensión de lo que se conoce.

Cuando el ojo derecho se cierra, el izquierdo no percibe que está ciego a la derecha; incluso si aquél le daba algo que ya no hay, sigue viendo igual pero como si el campo de la visión se hubiese achicado, como cuando uno entra desde lo abierto a una habitación. Es otra instancia la que sabe que un ojo no ve lo que el otro, y no puede ser dada por la experiencia.<sup>62</sup>

Si la memoria y la visión fuesen como partes de un cuerpo, no habría conflicto alguno y los recuerdos se sumarían a las imágenes como lo hacen los sonidos y los olores, amplificando las dimensiones de la imagen vital. Pero la memoria no es una percepción, no es un sexto sentido, sino un conocimiento de las percepciones que a cada sentido le suma reflexiones. El recuerdo se despliega en la idea y no en la materia, de modo que lo que vuelve no es una percepción, sino los pensamientos asociados a ella. Y el primer pensamiento que vuelve es la idea.

Es el pensamiento el que conoce que los sentidos son ciegos a ciertas visiones, el que abre a la visión de lo oscuro donde no penetran las miradas. Pero

<sup>61</sup>Cf. *Fedón*, 75a-e.

<sup>62</sup>Cf. *Teeteto*, 186d.

antes del pensamiento está la idea que lo hace posible para el cuerpo como algo distinto al orden de los cuerpos.

El pensamiento no comienza sabiendo que no sabe algo (como cuando ve una cosa y a la vez no llega a ver otra), es decir que no se trata de un certeza material que llega a su límite, sino que lo primero que se sabe como distinto a la experiencia del cuerpo es que no se sabe nada; entra en cuestión, en lugar de tal o cual percepción, el orden integral de las percepciones y de los cuerpos.

Es la idea la que hace que las relaciones del cuerpo dejen de ser determinantes, por no por ello las borra (nada puede sacar completamente a un cuerpo de sí), sino que las enseña a distancia y, por lo tanto, abiertas a relaciones nuevas más allá de lo que es o fue percibido.

24. El personaje de la alegoría de la caverna ni siquiera gracias a un desfile de sombras de mil años podría haber obtenido el saber de su no saber que lo conmovió al salir del reducto que lo aprisionaba. Lo invisible que le enceguece la mirada no impide ver –al contrario–, pero trae un punto ciego desde el que se comienza a ver de nuevo, de otro modo, como si fuese una primera vez aunque con el recuerdo de todo lo que se vio antes.

Por eso la vida filosófica no se realiza con la salida de la caverna y requiere regresar a ella: cuando el filósofo a la luz de la idea siente que ve con mayor claridad, llega entonces el momento de regresar al punto de partida y volver a experimentar el enceguecimiento momentáneo desde el que recomienza el ver, esta vez no desde la sombra a la luz sino desde la luz a la sombra.<sup>63</sup>

El no saber es lo que pasa primero para que haya saber, y también es lo que debe ser buscado (no cabe dejarlo atrás). Siempre se sabe a través del no saber como se ve a través de lo invisible.

<sup>63</sup>Cf. *República* VII, 518a y 520b-c.

25. Los pensamientos son siempre de un cuerpo y la idea abre a dos fundamentales: el mundo se divide en mundo de los cuerpos e ideas; y los cuerpos también se dividen.

El pensamiento divide las cosas miembro a miembro, “como a una víctima sacrificial”.<sup>64</sup> Antes de la idea solo hay intensidades de movimiento que afectan a distintas partes del cuerpo, pero allí todo es una misma corriente, como en Homero y Heráclito. Gracias a la distancia que abre la idea se pueden distinguir movimientos que corresponden a cosas y seres diversos.

La idea no muestra unas relaciones verdaderas distintas a las de los cuerpos, sino que muestra a los cuerpos divididos, o, más bien, muestra lo invisible que introduce la distancia y permite que el pensamiento lleve a otras relaciones dadas no solo por los contactos de la materia. Ahora los cuerpos, además de ser flujo de intensidades, se definen en formas.

La idea es lo uno que habilita la diferencia con/entre lo múltiple. Por eso la idea es una sola y, en términos estrictos, no hay ideas, sino que existe una única, suprema y anterior a todo pensamiento. No hay un cielo donde existen las ideas de todas las cosas ni una jerarquía de ideas donde la idea del bien ocupa la cima por sobre las ideas de matrimonio, de caballo o de mesa.

La idea de unos animales es la contemplación de unos animales a la luz de la idea única que abre la distancia. La idea de caballo es la idea única en tanto permite pensar el caballo, lo mismo la idea de arco, de dos, de fuego, etcétera. Las formas, en tanto ideas de las cosas, solo existen idealmente pero de ninguna manera tienen el mismo estatuto o modo de existencia que la idea que las hace posibles.

La forma es una pregunta por la relación entre cuerpos que no comparten las mismas relaciones causales específicas, que no se tocan y que no son tocados por lo mismo. Mi mesa y la de Jerónimo de Estridón pintada por Antonello da Messina no comparten materiales (una pintada, la otra tangible) ni artesano (una

<sup>64</sup>*Político*, 287c, 262b, 265a y *Sofista*, 253d.

hecha en el siglo XV por un siciliano, la otra en el siglo XX por alguien que me es desconocido por completo); ni siquiera se parecen, porque la mía tiene cuatro patas y a sus lados no se toca con nada, mientras la de Jerónimo está integrada a un mobiliario mayor; si comparten algo es el pensamiento que las encuentra a través de la idea. Que ambas puedan ser pensadas bajo la forma común de la idea de mesa no significa que compartan una serie de características materiales que las haría coincidir en una misma descripción; de ser así, la forma, en lugar de una idea, sería un cuerpo en su forma más simple y reconocible.

La forma ideal, por el contrario, dice lo igual no a pesar de lo desemejante, sino en y de lo desemejante. La idea no reconoce lo común: es lo común. Y por la idea no se dice lo igual en los cuerpos: se dice todo lo que es distinto de dos o más cuerpos iguales.

La forma no es ni un resultado compartido, como lo es la misma marca sobre dos cuerpos, ni una causa compartida, como lo es el artesano que construye en su taller. La forma es la explicación de las diferencias que pueden ser a la vez; es la verdad de lo que existe sin contradicción.

26. Si la idea de bien es para Platón suprema, no se debe a que sea la mejor (de todos modos, también es la mejor). El bien, más precisamente, es lo que puede explicar todas las cosas, como no pueden las ideas (formas) de caballo, mesa o dos.

La pregunta que se puede hacer sobre todas las cosas es: ¿de qué forma o manera *son buenas*? De qué forma o manera *son* no es una pregunta filosófica, porque para responderla alcanzaría exhibir a las cosas tal como son, una demostración materialista. Explicar que algo existe es ajeno a las preocupaciones platónicas (“¿cómo alguien podría no encolerizarse por tener que argumentar que los dioses existen?”)<sup>65</sup>, porque para el filósofo todo existe, y en ese sentido la idea de lo existente no permite diferencia: todo es (sobre lo que no existe ni es no

<sup>65</sup>Leyes X, 887c.

puede haber pregunta, como sí la hay sobre lo visible y lo invisible). En cambio, si algo es bueno o no es una pregunta sobre todo que no implica que todo sea bueno. La pregunta por el bien es la forma en que la idea única explica todas las diferencias.

A la filosofía no le alcanza la existencia y por eso se interroga por su sentido, por las relaciones con lo que no se manifiesta en contacto.

El bien, como la idea suprema, no es causa de nada pero explica todo. La idea abre a que lo que es pueda contemplar un modelo distinto a lo existente. Las formas son esos modelos para las cosas y la idea lo es para todo.

Las formas, como la idea, son modelos invisibles que no pueden imitarse.

Los que no son buenos, los imitadores, quieren eliminar las diferencias entre las cosas y se confunden con lo que no son ni hicieron. El buen carpintero, por el contrario, no es el que copia una buena mesa, sino el que piensa la mejor mesa y luego la hace sin necesidad de verla antes; no le preocupa cuáles obras fueron celebradas ni cuáles fueron olvidadas o sufrieron desprecio: se pregunta qué diferentes problemas y relaciones puede tener su obra, qué tipo de cuerpos y espacios podrían convivir con ella. Su idea de mesa es el mundo en que se encuentran tantos cuerpos como los que se pueden servir o sentar en ella bajo tantos cielos y tantos techos como sean posibles. La idea de la mesa es el máximo de diferencias en que la mesa sigue siendo igual, en términos que permitiendo cada una de ellas puede permitir también todas y cada una de las demás. Será mejor la que sea igual en un mayor número de relaciones.

Que el artesano se copie de la idea de mesa significa que por la idea elaboró un modelo que no es copia de nada y que lo guía como una ley al momento de proceder a darle forma a la mesa material.

El modelo de la cosa es distinto a la cosa y a la idea como la ley es distinta a la ciudad y al bien. Ese modelo, el diseño o paradigma, es la cosa en el pensamiento y como su obra autónoma.<sup>66</sup> En cambio, la idea nunca es una cosa

<sup>66</sup>Cf. *Crátilo*, 389b.



(nunca es objeto, o al menos no es objeto visible) y las diferencias que contempla no están en ella como sus propiedades: la idea es espacio como un mundo sin medida donde todo vive en la distancia.

En el platonismo no hay un mundo de las ideas donde ellas esperan como en un mercado donde pueden encontrarlas los hombres (así es justamente como las venden los sofistas). La idea es mundo y solo hay mundo por la idea.

27. La idea es conocida por el pensamiento, que se encuentra en ella como la visión en la luz, pero no es un pensamiento ni puede serlo.

El pensamiento de la idea es una vida filosófica-política que no termina nunca en una revelación final y definitiva.

La idea es la re(ve)lación permanente y no se llega a ella más que mirando el mundo en el entendimiento de que lo que se ve no es todo y de que lo invisible existe en sí (sin necesidad de ser visto) como alteración en el ver que no se deriva de la intrusión de un cuerpo.

La idea es lo otro de lo visible que no está en lo lejano como lo extranjero, sino acá como lo otro que se puede pensar a partir de lo igual.

En lugar de preguntarse por las relaciones causales entre lo heterogéneo, el platonismo se pregunta por las relaciones ideales en lo mismo. Por eso el idealismo es la demanda de un mundo otro no en la promesa de algo a conquistar, sino acá mismo. El otro mundo es acá. El idealismo nunca es negación de la materia, sino la máxima demanda que se le puede hacer: que se relacione con todo, incluso, especialmente, con lo que no es ella misma.

#### Algunas breves derivas políticas del idealismo

28. Platón fue un ciudadano contrario a la política imperialista de su ciudad. La reducción de lo extranjero a provincia o colonia, sea motivada por la búsqueda de riquezas o para la eliminación de posibles amenazas (y la disponibilidad de sus riquezas), es inútil porque nunca agota la frontera de lo extranjero; es incluso

perjudicial. La victoria de la Atenas defensiva sobre los invasores de la Atlántida, narrada en *Timeo* y *Critias*, ilustra esa diferencia.<sup>67</sup> Esto no significa que la ciudad platónica sea autosuficiente por prescindir de los extranjeros, ya que –al contrario– siempre da cuenta de sus llegadas y sus palabras. Su autosuficiencia es que lo extranjero se encuentra incluso –y especialmente– fronteras adentro.

El idealismo define una otredad respecto al cuerpo de la tierra (el conjunto de los cuerpos conocidos) que no abona a las fuerzas de lo bárbaro ni de lo providencial. El conocimiento no viene de otra parte: el saber está en el ejercicio del saber. En Atenas, como en cualquier ciudad, cabe todo el conocimiento del mundo porque no hace falta ir más allá de sus muros para saber que no se sabe y que hay un saber más alto.

29. Por la sola experiencia, lo múltiple siempre se debe a lo múltiple como en un mercado o en una batalla donde en el griterío se confunden todas las voces con todos los cuerpos. La idea de lo mismo nunca se aprende por el curso de la materia; sin embargo puede pensarse. Que todo se haga bajo la misma ley es la idea filosófica por excelencia. Muchos filósofos, atentos a la necesidad de esa ley para una vida distinta al caos, propusieron que esa idea está en todas las cosas como un movimiento común de la naturaleza, como una armonía de los cuerpos felices y justos. Platón no encontró eso en la vida de la materia y sus diálogos son un testimonio imborrable de la inexistencia de justicia y de razón común entre los hombres que gobiernan a las ciudades. Esos hombres condenaron a muerte su amigo amado, “el mejor hombre..., el más sabio y el más justo”.<sup>68</sup> Sin embargo, a pesar de todo, la idea de justicia existe y es la aspiración de los cuerpos a una vida que no se da. Que algo no se de no es argumento para el idealista; el estado actual de las cosas, no el mejor, describe una condición pero no explica el bien, porque lo bueno tiene que ser mejor que todo esto.

<sup>67</sup>Cf. Vidal-Naquet, Pierre, “Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien”, *Revue des Études Grecques*, Tomo 77, fascículo 366-368 (1964), pp. 420-444.

<sup>68</sup>Fedón, 118a.

30. El buen gobierno platónico, el que no se deja arrastrar por lo múltiple, produce cuerpos mirando al ideal que hace pensable la autonomía. Se trata de la producción del máximo de diferencia sin contradicción. Es un mundo de lo poco pero excelentísimo e inimitable, de vidas que solo se sostienen en el ejercicio permanente (no hay vestidos que valgan) y donde los cuerpos accesibles no son todo ni pueden serlo pero igual importa mucho aquello siempre en la distancia con lo que nunca habrá contacto.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Es platónico que nosotros, que no podemos ser platónicos, pensemos a través de esta filosofía.