

La oscura politicidad de la sabiduría (aproximaciones a las leyes y poderes cósmicos)

The Dark Politicity of Wisdom

(Approximations to the Cosmic's Laws and Powers)

Fernando Beresñak

Universidad de Buenos Aires,

Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.

Correo electrónico: beresnakfernando@hotmail.com

Resumen:

En este artículo llevamos adelante un análisis crítico de los modos a través de los cuales Heráclito, Parménides y Sócrates intentaron hacerse de la sabiduría que les permitiría comprender las leyes y poderes del cosmos. En esa dirección, a partir de una lectura que por momentos se aleja de las convencionales apoyándose en otras más alternativas, intentamos vincular los tres autores a una tradición que entiende la sabiduría ligada a la oscuridad, y no a la luminosidad. Esto, a los fines de establecer una vía de acceso a la rehabilitación de lo que en el texto se entiende por una política de los saberes, en contraposición a la luminosa administración de los mismos a la que asistimos en la actualidad.

Palabras clave:

Sabiduría, Heráclito, Parménides, Sócrates, politicidad.

Abstract:

In this article, we carried out a critical analysis of the ways in which Heraclitus, Parmenides and Socrates tried to acquire the wisdom that would allow them to understand the cosmic's laws and powers. In this direction, from a reading that at times moves away from some of the conventional relying on other alternatives, we try to link the three authors to a tradition that understands wisdom linked to darkness, and not to luminosity. This, in order to establish a way of access to the rehabilitation of what in the text is understood by a politics of knowledge, as opposed to the luminous administration of the same ones that we currently attend.

Keywords:

Wisdom, Heraclitus, Parmenides, Socrates, Politicity

*El origen de la filosofía es
percatarse de la propia debilidad e impotencia*

Iniciación

I. La eliminación de los mundos verdadero y aparente

El presente texto tratará de reivindicar la oscura politicidad de los saberes (repensando sus posibles connotaciones) como un modo posible de hacer frente a la actual administración del conocimiento. Esto, en tanto consideramos que la última intentaría sostener el foco solamente sobre el conflicto relativo al grado de luminosidad de tal o cual conocimiento cuando no menos importante es continuar reflexionando sobre el estatuto oscuro o luminoso del saber, sobre lo que esta discusión implica, sobre sus significados políticos, así como sobre sus vínculos recíprocos.

En esa dirección, y con el fin de tan sólo introducir el problemático estado de los saberes en la actualidad, haremos un breve resumen que funcionará como disparador para el avance sobre el que luego procederemos. Así, en líneas generales podríamos decir que en los orígenes de la filosofía habría existido un fuerte interés por concentrarse en la búsqueda de lo que resultaba bueno, claro y distinto (al menos si nos atenemos a algunas de las interpretaciones canónicas de los textos platónicos y aristotélicos). El cristianismo, capitalizando el cruce entre parte de esta filosofía y de las mitologías solares, sería el responsable de haber profundizado la idea de que la sabiduría se encuentra ligada a la luz divina. Pero fue la ciencia moderna cristiana la que parece haber consolidado dicho proceder. Y, junto a ello, los restos de una posible política de los saberes (que discutiera las diferentes vías para entenderlos y para vincularse a ellos a fin de constituir diversas formas de vida) se vieron sumergidos en el proyecto unidireccional de iluminar el mundo con una administración del saber. De hecho, olvidándose de sus más ancestrales orígenes e incluso también de las regiones oscuras de donde

proceden sus herramientas esenciales, como la lógica y la geometría, la alianza entre la ciencia moderna cristiana y la administración de los saberes no tiene ningún prurito en afirmar ser la que finalmente traerá el cofre de la verdad para iluminar el mundo.

Nietzsche dirá que dicha promesa no es sino el reflejo de un desconocimiento de lo que implica el saber y del peculiar modo de estar en el mundo que el hombre tiene a través suyo. En el *Crepúsculo de los ídolos* nos cuenta la historia de la idea del mundo verdadero y a esa fábula le pone el nombre de “historia de un error”. Afirma que aquél (el de Platón, el del judeocristianismo, el de Kant y tantos otros) es en definitiva uno inalcanzable, indemostrable, desconocido y por ende imposible de ser prometido siquiera como consuelo, así como incapaz para compelerarnos a ir en su búsqueda. Y que, por lo tanto, luego de un largo recorrido de la historia de la humanidad (o quizá no tan largo), allí, con los primeros cantos de gallo del positivismo, nos dice el filósofo, se declaró su inutilidad y superfluidad; se la sentenció a hundirse en las profundidades de las ideas refutadas y se la condenó a ser destruida. Y es entonces allí donde surge la inquietud: “El mundo verdadero, lo hemos eliminado: ¿qué mundo ha quedado? ¿tal vez el aparente?... ¡No! ¡Con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”.¹ Luego sigue con un tono enigmático: “Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto álgido de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA”.²

Bien podrían estas palabras orientarnos a preguntar por lo que en el mundo ha quedado luego de semejante desenlace; e incluso, siguiendo una lectura más asentada de la obra nietzscheana, sería viable interrogarnos cómo sería posible vivir en lo que pareciera ser siempre un otro mundo por estar anclado en el perspectivismo.

¹Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos (o cómo se filosofa a martillazos)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002, 60.

²Nietzsche, *op. cit.* 60.

Pero a nuestro parecer, resulta interesante ir en otra dirección. Es que la pregunta que pareciera imponerse (¿qué mundo ha quedado una vez que con la eliminación del mundo verdadero también hemos destruido el aparente?), también tiene la potencia de ser trastocada para llevar a la filosofía a sus primerísimos principios. Siguiendo este camino, aquellas palabras de Nietzsche nos enfrentan a un problema que consideramos más radical: ¿cómo vivir en un mundo en el que el histórico modo de entender el estatuto del saber que nos permite estudiar a aquél se encuentra absolutamente disuelto? De allí que el escenario nietzscheano planteado, en donde el hombre hará su estancia, sea en pleno mediodía, casi sin sombra, sin nada por develar, similar al del desierto que, dice, se expande en la modernidad a cada momento.

Dislocando el sentido que el canon nos legó, Nietzsche nos enfrentaría al desafío esencial del problema de los saberes. Nos sitúa frente al hecho de que aquellos no se reducen al develamiento de una supuesta verdad que se encontraría inserta en alguna región del mundo (o diseminada por y en él). La verdad, si así estuviera bien llamarla, se jugaría tan sólo en la relación que establecemos con los saberes, en el modo de habitarlos. La pregunta por qué mundo ha quedado y el saber que nos permitiría develarlo deviene, entonces, la pregunta por el modo de habitar los saberes en un mundo que siempre pareciera presentarse ajeno a la idea de una verdad luminosa. En las formas que esta nueva estancia vaya adquiriendo quizá iremos concibiendo lo que fuera que sea necesario para habitar un mundo en el que, según Nietzsche, lo verdadero y lo aparente, esto es, los históricos engranajes canónicos del saber fueron eliminados.

En este sentido, un mundo en el que ya no es posible guiarnos por la luz de lo verdadero ni así tampoco tener la esperanza de encontrar aquella verdad que constituiría el detrás de escena de las sombras que nos distraen de lo que aparentemente sería esencial, dice Nietzsche, nos devuelve a un punto álgido para la humanidad.

Este autor nos ofrece una posible vía para afrontar semejante estado de situación de la mano de Zaratustra,³ pero ¿cuál nos daremos a nosotros mismos? Es ésta una pregunta decisiva que, consideramos, debe discutirse en la actualidad si se quiere afrontar radicalmente la cuestión que nos atañe para desmontar la administración de los saberes y devolverles a éstos su intrínseca politicidad.

II. El saber, entre la luminosidad y la oscuridad

Con todo, Nietzsche pareciera tener razón cuando afirma que esta extraña situación a la que nos arrojó la eliminación de los mundos verdadero y aparente abrió el umbral para una posibilidad que hace largo tiempo no se tenía. Nosotros la exploraremos en la dirección de la pregunta por lo que podría significar una oscura politicidad de los saberes venidera.

Las culpas de haber tenido este umbral obturado bien podrían ser repartidas a lo largo de la historia de Occidente. Por ejemplo, podrían cargarse las tintas sobre una parte de la mitología antigua que concentraba sus fuerzas en hacer triunfar la luz sobre la oscuridad o también en una dimensión de la filosofía antigua que focalizaba su búsqueda en la claridad, pero quizá sobre todo deba hacérselo sobre el cristianismo y su recuperación y exaltación de la esfera luminosa que ya se encontraba presente en aquellos otros dos momentos anteriormente mencionados, así como en la ciencia moderna cristiana, la cual vale aclarar se constituía alrededor de un heliocentrismo que iba mucho más allá de querer significar tan sólo el descubrimiento de una nueva reconfiguración del sistema planetario.⁴

Tal y como dan cuenta los ejemplos mencionados, fueron muchos los esfuerzos para estrechar los vínculos entre el saber y lo luminoso. De hecho, el

³Véase: Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

⁴Cfr. Beresñak, Fernando. *El imperio científico. Investigaciones político-espaciales*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017, 111-129.

fortalecimiento de esa intimidad se transformó en el eje donde se asentaba el devenir de las sociedades. De allí que semejante poder, así constituido, se haya visto permanentemente amenazado y se hayan llevado adelante todo tipo de operaciones para extirpar cualquier tipo de relación entre el saber y la oscuridad. Recuérdese, por ejemplo, el origen -y sus más diversas utilidades- de la implementación del término “oscurantismo” para significar la ausencia o deformación del saber, y la obstaculización del vínculo con éste. Así entonces, no debemos inquietarnos cuando en tiempos de crisis, en “tiempos de oscuridad” como algunos gustan llamarlos, nos encontramos perdidos y no sabemos qué hacer ni cómo pensar.⁵ El problema debe ser enunciado literal y directamente: no sabemos estar en la oscuridad.

Aun cuando a lo largo de los siglos no hayamos podido vivir al margen de ella, y la hayamos encarnado subrepticamente, escondida y desordenadamente, todo pareciera indicar que la posibilidad de que el hombre lleve adelante una relación meditada con la oscuridad se encuentra vedada. Desde tiempos muy antiguos negamos la posibilidad de vincularnos con ella por medio del saber, así como con éste por medio de la oscuridad. Sería interesante darle una forma de vida a esa dimensión tan ineludible para la política de los saberes como lo es la oscuridad.

Nos disciplinamos para pensar y actuar en la luz; y así abandonamos la pregunta fundamental (que quizá también sea una parte del interrogante por el sentido del ser)⁶; es decir, olvidamos cómo pensar y actuar en la oscuridad. Faltaría una forma de vida para la oscuridad del saber en la que irremediablemente nos encontramos siempre y en todo lugar (incluso cuando, como veremos luego en algunos autores, el tiempo y el lugar hayan sido entendidos como formas secundarias de ella).

Debido a esta histórica negación de la oscuridad no resulta extraña la progresiva eliminación de la política de los saberes y la postulación de llevar

⁵Véase: Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2008, 11.

⁶Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, 23.

adelante tan sólo su mera administración para lograr la siempre prometida, aunque nunca cumplida, iluminación definitiva del mundo. Es que sólo en plena sintonía y complicidad con esta historia anclada en la idea de una verdad luminosa se vuelve posible que la administración institucional del conocimiento “se plantee la pregunta de cómo podemos saber algo acerca de lo más merecedor de pensarse. (...) Cuando lo más merecedor de pensarse permanece en el olvido, no sale a la luz”.⁷

En este sentido, no sólo pareciera importante conformar una forma de vida que habite la oscuridad del saber, siempre y en todo lugar; sino también una que aprenda a vivir en la oscuridad sin tiempo de ese ningún lugar que es el pensamiento.⁸

III. Repensar la oscuridad

Es importante insistir en que aquí pondremos en suspenso todo preconcepto negativo sobre la oscuridad en sí. En ese sentido, no se la debe entender, tal y como suele hacerse, con una connotación nociva, como si en ella sólo fuera posible encontrar la sensación de estar perdidos, paralizados, fríos, miedosos o siendo presas fáciles. Todas éstas son ideas que podían estar presentes en nuestros ancestros algunos miles de años atrás. Y seguramente ellas hayan injustamente colaborado a construir parte de esa tenebrosa caracterización de la oscuridad. Pero vale aclarar que todo ese ideario refería a la noche, es decir, a una dimensión de la vida diurna de los humanos que se constituye por el reflejo nocturno de la luz solar; mas no pertenece a la oscuridad en sí. Por ende, ese mundo de sensaciones no habría sido sino un reflejo propio e interno a la indómita dinámica solar.

⁷Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2010, 137.

⁸Si bien la referencia a ese “ningún lugar” pertenece a la obra de Paul Valéry, está tomada del abordaje teórico propuesto en: Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002, 217.

Con todo, aquella caracterización de la noche es sumamente parcial e injusta puesto que no deja de ser cierto que la leve oscuridad de la noche, siempre sutil y entremezclada con el reflejo de la luz solar, también constituyó un tiempo para refrescarse frente al agobiante calor del día; nos mostró la mayoría de los astros que fueron esenciales para asir la regularidad de la naturaleza y encontrar guías que nos permitieran abrir caminos por el bosque cósmico, al tiempo que, a partir de esas brújulas, poder regresar a los refugios, al hogar; nos enriqueció con otra música; nos dio la posibilidad de su armónica tranquilidad frente a la muchas veces veloz dinámica diurna; nos brindó protección frente a la crueldad que los rayos solares ejercían sobre nuestra piel. La tímida y sutil oscuridad que se entremezcla con el reflejo de la luz solar, es decir, aquello que llamamos noche tiene su propia metafísica.⁹

Pero sería cauto discernir que ella es bien distinta de la que tiene la oscuridad en sí misma. Esta última fue injustamente tratada por la humanidad y también por cierto canon filosófico. Y la carga simbólica negativa con la que la hemos connotado no hace sino lastimarnos. Sobre todo cuando ella vuelve a nosotros con su afectividad, ni negativa ni positiva, acechando cada día, manifestándose sutilmente cada noche. Al no saber habitarla, al no tener un saber sobre cómo morar en ella, por haberla negado y haberle dado la espalda desde tiempos remotos, la oscuridad deviene una amenaza constante. Faltaría entonces una política de los saberes que tenga en consideración, entre sus aspectos fundamentales, no sólo el encuentro con la luz del día o con su reflejo en la noche, sino también con la indómita oscuridad sin más.¹⁰

⁹Véase: Coccia, Emanuele. "Sobre las catástrofes naturales y sobre la noche en particular". *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política*. J. Acerbi, H. Borisonik y F. Ludueña (Comps). Ushuaia: Ediciones UNTDF, 2016, 15-24.

¹⁰Quedaría pendiente desmontar la idea de que la oscuridad en sentido estricto es imposible, aunque por ahora tan sólo podemos señalar el camino para semejante operación; esto es, indagando en los vínculos metafísicos de la oscuridad en términos cosmológicos y más precisamente en relación al interior de los agujeros negros, enigma en el cual brotarían y se destruirían los universos.

IV. Programa de trabajo

En última instancia, podríamos decir que este texto apenas trata de una aventura que cobra toda su legitimidad a partir del peligroso estado de los saberes y más específicamente del conocimiento científico que ya denunciaron tanto Husserl¹¹ como Arendt.¹² Pero también es cierto que el abordaje adoptado es distinto al de estas dos referencias puesto que aquí nos centraremos en tres autores de la filosofía preplatónica: Heráclito, Parménides y Sócrates.¹³

Según nuestra lectura, éstos habrían intentado acercarse a la oscuridad de las leyes y poderes de la sabiduría cósmica por vías que hoy se encuentran bastante alejadas de la academia, pero no absolutamente ausentes del filosofar. Consideramos que estas exploraciones, incipientes y focalizadas tan sólo sobre algunos aspectos de esos filósofos, podrían volver a rehabilitar la politicidad de los saberes.

Es preciso asimismo justificar la elección de esta tríada y para ello es necesario recordar los frágiles datos históricos que unen a esos autores. Así entonces, luego de que la posición de Reinhardt haya sido refutada por Gieon,¹⁴ hoy se sostiene que “aun cuando Heráclito no haya conocido a Parménides, conoció a Jenófanes y pudo por tanto determinar sus posiciones ante una orientación metafísica que prefiguraba el eleatismo, de manera similar a como

¹¹Cfr. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, 47-62.

¹²Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005, 13-19.

¹³Durante el presente trabajo nos serviremos de las traducciones de los especialistas, siendo conscientes de los problemas de traducción que ellos mencionan. Lejos de pretender realizar un análisis exegético de los fragmentos que hoy disponemos, tan sólo se pretende realizar una intervención de índole filosófica para así, a partir de ellos, habilitar una reflexión política sobre el actual estado de los saberes. Asimismo, atendiendo la vasta bibliografía que abordó a estos filósofos, es necesario especificar que aquí nos serviremos principalmente de los estudios realizados por Kirk, Raven y Schofield en forma conjunta, así como por Kingsley. Del mismo modo, vale aclarar que nos atenderemos a la representación platónica de la figura de Sócrates, siendo ésta una estrategia deliberada para pensar hasta qué punto Platón era consciente de la dimensión oscura del saber.

¹⁴Cfr. Bueno, Gustavo. *La metafísica presocrática*. Oviedo: Pentalfa, 1974, 171, nota al pie 1. Según la datación de Reinhardt, Heráclito habría sido precedido por Parménides.

Parménides pudo también perfilar sus posiciones ante la orientación metafísica de Heráclito”.¹⁵ En este sentido, aquí tratamos de aunar argumentos para demostrar que, más allá de las conocidas polémicas entre ambos pensadores, muy probablemente hayan compartido una preocupación fundamental por la oscuridad del saber, así como por las vías para acceder a ella.

Del mismo modo podría extenderse esa preocupación desde Heráclito hasta Sócrates mismo a través de Parménides. Esto, al menos, si nos atenemos al detallado relato de Platón, según el cual el joven Sócrates habría tenido un encuentro con el ya maduro Parménides,¹⁶ pudiendo haberse visto impactado por la imponente figura de semejante maestro.

No obstante, debe quedar claro que bajo ningún punto de vista se intentará aquí identificar las teorías de estos tres autores, sino tan sólo señalar una preocupación común por la oscuridad de la sabiduría, así como rescatar algunos aspectos similares que podrían llegar a compartir en lo que refiere a las vías de acceso a aquella. Aclarado este punto, y honrando con sentido propio el epígrafe del presente, demos paso entonces a este intrépido aunque meditado viaje hacia las profundidades de nuestra historia y nuestra posición en el cosmos.

Tríada

V. Heráclito de Éfeso

La importancia de la sistematicidad que Heráclito intenta otorgarle a los diversos aspectos del mundo, sin por eso reducirlos a un único elemento,¹⁷ será

¹⁵Bueno, *op. cit.* 171-172. Del mismo modo, existen razones suficientes para pensar que aun cuando no se hayan conocido, sí podrían haber compartido cierto tratamiento de los saberes, así como vías de acceso a los mismos, ya que se trataba de aspectos que tenían una tradición aún más antigua y que por ende circulaban por esas regiones más allá de la compartimentación geográfica con la cual a veces se estudia a estos autores (*cfr.* Kingsley, Peter. *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Ediciones Atalanta, 2010, 20-43).

¹⁶*Cfr.* Kirk, Geoffrey Stephen y otros. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2003, 319.

¹⁷Recuérdese que la idea del fuego es sólo simbólica, una especie de forma arquetípica de la materia, y en absoluto debe ser comprendida como representativa de una especie de elemento primigenio, tal y

de vital importancia para el desarrollo de la teoría occidental. Sobre todo si se toma en consideración que su sistema logra articular una serie de descubrimientos fundamentales para el porvenir: postulación de la regularidad y equilibrio en los cambios naturales, de la causa y elemento constitutivo de dicho ordenamiento, así como de un *logos* que todo lo gobierna, incluyendo al alma humana y su relación con el mundo.¹⁸ Heráclito será uno de los primeros filósofos presocráticos en intentar dar sistematicidad, regularidad y equilibrio al mundo. Pero no por eso lo hará quitándole su caracterización dinámica e inquietante. Será su pensamiento el que nos arrojará a la extraña experiencia de pensar lo que el pensamiento no puede detener (aquí residiría gran parte de la seducción que atraerá a Hegel).

Se dice que sus enunciados eran absolutamente oscuros y enigmáticos. Y aunque se afirme que fue ésta la razón por la que los médicos no pudieron o no quisieron hacer mucho por salvarle la vida,¹⁹ es importante afirmar que lo opuesto sería lo que resulta más interesante: que Heráclito aceptó su enfermedad y su muerte en plena sintonía con un conjunto de pensamientos sumamente reflexivos y con una lógica interna absolutamente meditada. Decía: “Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquéllas”.²⁰ En este sentido, más allá de nuestra consideración para con sus afirmaciones, las cuales por otro lado vale recordar se encuentran veladas por su carácter enigmático, él habría sido uno de los primeros filósofos en llevar adelante la sintonización entre su pensamiento de lo que es verdadero y la tarea de aprender a vivir y saber morir, sin importar sus posibles

como sucedería, por ejemplo, en parte de la cosmología milesia (cfr. Kirk, *op. cit.* 267-269).

¹⁸ Cfr. Kirk, *op. cit.* 285.

¹⁹ Cfr. Kirk, *op. cit.* 247 y 254.

²⁰ Heráclito (fr. 88) según Plutarco. *Consolatio ad Apollonium*. 106e. Citado en Kirk, *op. cit.* 254.

consecuencias.²¹ He aquí, en la actitud de los médicos y en la de Heráclito, la implícita discusión en torno a la política del saber que hoy queremos retomar.

Heráclito, el enigmático y el oscuro,²² el que en el enigma y en la oscuridad aprendía a vivir y buscaba la sabiduría para morir, fue quien nos entregó el germen de uno de los pensamientos más inquietantes, fructíferos y oscuros para la historia de Occidente, a saber, que tanto en el *logos* (al cual tendríamos acceso) como detrás de las cosas se encuentra expresada una fórmula coherente, subyacente y dinámica de ordenación de todo lo que existe.²³ Detenerse tan sólo unos minutos para contemplar la importancia que estas ideas tendrán para la humanidad, en todas sus áreas, así como para el desarrollo de la civilización occidental, ya de por sí sería razón suficiente para llevar adelante una reivindicación de la necesidad de rehabilitar el pensamiento sobre la oscuridad del saber en la que él se sumergía a investigar.

En ella se volvería posible transitar aquello que puede permitirnos pensar dimensiones aparentemente contradictorias aunque esenciales para el saber, como lo son la unidad esencial de los opuestos, los diversos tipos de conexión que podrían existir entre ellos, las unidades y pluralidades que formarían la interconexión de sus posibles pares, el equilibrio de sus dinámicas reacciones, así como que ésta a su vez constituye la unidad que a todo lo subyace.²⁴ Sin inmiscuirse en los oscuros senderos que permitirían pensar lo que podría ser contradictorio o contraintuitivo, no se habrían abierto los caminos que finalmente desembocaron en los desarrollos filosóficos y científicos que hoy conocemos.

²¹La fortaleza y extrañeza de sus decisiones no sólo se jugaron en relación con su muerte, sino también con respecto a su derecho de sucesión en la "realeza", tal y como -recuerda Diógenes Laercio- atestiguara Antístenes (*cfr.* Kirk, *op. cit.* 247, nota al pie 131).

²²Timón de Fliunte y Cicerón fueron los responsables de las respectivas caracterizaciones (*cfr.* Kirk, *op. cit.*, 247).

²³*Cfr.* Heráclito (fr. 1) según Sexto Empírico. *Adversus Mathematicos*, VII.132. Citado en Kirk, *op. cit.* 251-252. Asimismo, véase: Kirk, *op. cit.*, 251-253.

²⁴*Cfr.* Kirk, *op. cit.*, 253-262.

Resulta legítimo preguntarse por qué afirmar que todo esto surge de y en la oscuridad del saber; pero la respuesta comienza a aparecer al leer sus fragmentos. Lejos de encontrar los argumentos, demostraciones e ideas más fundamentales en el mundo visible o en el iluminado, dice, por ejemplo, que “una armonía invisible es más intensa que otra visible”²⁵ y también que “la auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta”.²⁶

Es cierto que podría pensarse que el trabajo de Heráclito consistía, tal y como se entiende actualmente la investigación, en traer lo que está escondido a la luz. Pero afirmar tal cosa sería negarle a la oscuridad de su pensamiento el poder intrínseco que tiene no sólo cuando atraviesa lo oscuro, sino cuando allí decide permanecer; decisión explicitada en el carácter enigmático de sus enunciados. Se trata de una oscura estancia que incluso él mismo afirmó sería necesario poder habitar hasta el final (incluso en su muerte) para poder pensar lo que sería digno de ser pensado.²⁷

Parecería ser un error comprender a la oscuridad como una estación, necesaria o no, hacia la luz. Sobre todo en pensadores como Heráclito que encontraban el gobierno y la justicia de todas las cosas en un equilibrio dinámico que hace que el cambio en una dirección implique necesariamente otro de iguales dimensiones en la dirección contraria.²⁸ Es decir que la luz jamás sería la dirección o la dimensión privilegiada. De hecho, así lo explicita directamente en un fragmento: “El sol no sobrepasará sus medidas; si lo hiciera, las Erinias, ejecutoras de la Justicia, lo reducirían a ellas”.²⁹ El saber podría manifestarse, aunque tenso y en conflicto permanente, en el equilibrio y justa medida entre la luz y la oscuridad. Allí también la politicidad del saber.

²⁵Heráclito (fr. 54) según Hipólito. *Refutatio omnium haeresium*, IX.5. Citado en Kirk, *op. cit.* 258.

²⁶Heráclito (fr. 123) según Temistio. *Orationes*, V.69b. Citado en Kirk, *op. cit.* 258.

²⁷Debido a la longitud que merece su tratamiento, dejaremos para otro texto los matices y relaciones que habría que situar entre los términos oscuro, invisible y oculto.

²⁸*Cfr.* Heráclito (fr. 80) según Orígenes. *Contra Celsum*, VI.42. Citado en Kirk, *op. cit.* 260.

²⁹Heráclito (fr. 94) según Plutarco. *De exilio*, 604a. Citado en Kirk, *op. cit.* 270.

Asimismo, tampoco sería viable decir que su pensamiento es tan sólo estático o tan sólo dinámico. Sería impreciso considerar que Heráclito, el enigmático, fuera tan literal en su afirmación respecto de que todo fluye más allá de la apariencia sensible (tal y como a veces se interpreta aquel pasaje sobre la imagen del fluir del río).³⁰ Sobre todo si se tiene en consideración que tenía alta estima por la veracidad de los sentidos siempre que se los interpretara prudentemente y que ningún otro fragmento hace referencia a una conclusión tan determinante.³¹ Mediante lo dicho, consideramos nosotros, se trata de afirmar que el saber sólo tiene lugar en el pensamiento inquietante. Lo inquietante, la guerra, lo que es común a todos y todo lo gobierna, es decir, el *logos*, es también el lugar del pensar.

Así, es estancia del pensar el estar perdido.³² Pero no solamente como un momento, sino como su forma más propia, puesto que aun transitando todas las vías posibles no se podrá alcanzar límite alguno en donde reposar el pensar ya que la profundidad del alma, como así lo que rige el ordenamiento de todo lo exterior, es absoluta.³³ De hecho, Heráclito no duda en afirmar que es en la oscuridad del sueño durante la noche cuando el hombre puede hacerse del saber eterno de su alma (lo que llama encender su luz). Ese es el estadio adecuado, el estado intermedio entre la vigilia y la muerte, para asir no la razón de lo circundante sino el equilibrio del *logos* que, ya hemos visto, hace que “lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquellas”.³⁴ Siguiendo esta dinámica equilibrada entre los

³⁰Cfr. Kirk, *op. cit.* 262-265.

³¹Seguimos aquí a: Kirk, *op. cit.* 263-265.

³²Es necesario aquí leer en conjunto los fragmentos 45 y 101 de Heráclito, citados en: Kirk, *op. cit.* 274 y 282.

³³Cfr. Heráclito (fr. 45) según Diógenes Laercio. IX.7. Citado en Kirk, *op. cit.* 274.

³⁴Heráclito (fr. 88) según Plutarco. *Consolatio ad Apollonium*. 106e. Citado en Kirk, *op. cit.* 254. Si se tiene justamente esta unidad esencial de los opuestos que tanto defendía, se podría entender reducido el enigma de su siguiente afirmación “el Hades y Dionisio, por el que se enloquecen y celebran las fiestas Leneas, son lo mismo” (Heráclito [fr.15] según Clemente de Alejandría. *Protrepticus*, 34.5. Citado en Kirk, *op. cit.* 281).

opuestos podría decirse que la medida entre la oscuridad y la luminosidad sería aquello que debiera guiar ciertos sentidos de la política del saber. Esta es una lectura posible.

No obstante es posible profundizar la cuestión. Al igual que luego lo hará Parménides, Heráclito también afirma que la sabiduría de las leyes y poderes cósmicos a través de los cuales “el rayo gobierna todas las cosas”³⁵ no se puede obtener totalmente (ya que sólo un dios podría tal cosa).³⁶ Asegura que la parcialidad de esta sabiduría a la cual podríamos acceder, siempre de forma enigmática, se daría en un viaje hacia las oscuras profundidades en el que el fogoso deseo del alma tiene una función esencial.³⁷

En ese viaje pareciera pretender fundir a la vigilia, al sueño y a la muerte.³⁸ Y esto cobra todo su sentido si se toma en consideración la alta estima que tenía por Apolo, “el señor cuyo oráculo es el que está en Delfos”,³⁹ el cual se encontraba plenamente asociado a las prácticas de curación (preocupación esencial de Heráclito, que por cierto lo llevó a la muerte), así como a las de invernación y meditación en las cavernas y en los lugares oscuros.⁴⁰ De hecho, así se comprende que, según Diógenes Laercio, Heráclito dijera que el conocimiento de muchas cosas no enseña a tener inteligencia,⁴¹ como también, y más relevante aún, la siguiente afirmación de Sexto que nos enfrenta a la importancia de la meditación en el filosofar: “Inhalando, según Heráclito, mediante la respiración esta divina razón (*logos*), nos hacemos inteligentes”.⁴²

Heráclito entendía que la sabiduría (incluso la relativa a la curación) se conseguiría enigmáticamente, y por ende parcialmente, ejerciendo prácticas de

³⁵Heráclito (fr. 64) según Hipólito. *Refutatio omnium haeresium*, IX.10,6. Citado en Kirk, *op. cit.* 267.

³⁶Cfr. Kirk, *op. cit.* 272-273.

³⁷Cfr. Kirk, *op. cit.* 274-275.

³⁸Véanse el fragmento 26 de Heráclito, así como el comentario de Sexto Empírico sobre el mismo tema, citados en: Kirk, *op. cit.* 275-276.

³⁹Heráclito (fr. 93) según Plutarco. *De Pythiae oraculis*, 404d. Citado en Kirk, *op. cit.* 281.

⁴⁰Kingsley, *op. cit.* 77-90.

⁴¹Cfr. Diógenes Laercio, IX, I (DK 22 a I). Citado en: Kirk, *op. cit.* 245.

⁴²Sexto Empírico. *Adversus Mathematicos*, VII.132. Citado en: Kirk, *op. cit.* 276.

meditación e invernación en las que por la respiración se lograría una especie de trance sutil en el cual, cabría entender, se fusionaría la vigilia, el sueño y la muerte. Así se abriría la posibilidad de adentrarnos en un viaje hacia las oscuras profundidades sin límites en donde, entonces, el único motor sería el deseo del alma.

La muerte de este filósofo debido al rechazo o imposibilidad de los médicos para tratarlo por no saber o no querer lidiar con sus enunciados indescifrables, bien podría constituir una enseñanza para el estado actual de la investigación. Imagínese el lector todo lo que no se habría explorado de no ser por esos viajes “enigmáticos” y “oscuros”. Bajo el gobierno de la luz, y el rechazo de lo otro, la parálisis del saber es todo cuanto puede ocurrir, sino su definitiva muerte. La política del saber debería repensar sus primerísimos y oscuros principios.

VI. Parménides de Elea

Ya casi nadie le niega a Parménides el título, aunque sea rudimentario, de padre de la lógica; ni que ésta fuera en gran parte la madre de los saberes fundamentales de nuestras sociedades actuales.⁴³ Suele también observarse en la forma de vida y escritura de aquel personaje algunos gestos que, aunque extraños a nuestra cultura, en última instancia serían el reflejo de esa ya clásica idea que consistiría en ir de la oscuridad a la luz. La travesía por la oscuridad relatada en su poema sería tan sólo un momento para hacerse luego de la semilla germinal de la razón que luego todo lo iluminaría. En la historia crítica de los filósofos presocráticos, llevada adelante por Kirk, Raven y Schofield, se afirma que Sexto Empírico había interpretado la travesía de Parménides “como una alegoría de iluminación, como un tránsito de la ignorancia de la Noche al conocimiento de la

⁴³Véase por ejemplo: Martínez Millán, Hernán. “Parménides: Una revelación de los infiernos. Silencio...”. *Revista Filosofía UIS*, Vol. 8, N° 1, Santander, 2009, 22.

luz”.⁴⁴ Y luego contraponen a ella su propia posición: “Pero Parménides empieza ya su viaje en una llamarada de luz, como es propio de quien ‘conoce’.”.⁴⁵

En contra de estas afirmaciones (a las cuales pareciera poder arribarse diseccionando y descontextualizando el poder del poema), Kingsley dice que “Parménides nunca se describe a sí mismo saliendo de la oscuridad camino de la luz. Si se sigue lo que dice, se ve que iba justo en dirección contraria”.⁴⁶ Es así que asentándonos en esta lectura, aquí sostendremos que el descubrimiento de aquella lógica surgió en la oscuridad y sólo permaneciendo en ella es que pudo y puede ser puesta a disposición de los hombres, siempre en su enigmática oscuridad.

Podemos comenzar diciendo que la referencia del poema al que “conoce”, lejos de entenderse como “el que ya se encuentra alrededor de la luz”, debe entenderse en el sentido utilizado por aquel entonces. La afirmación “el hombre que sabe” hace referencia directa a los que ya se encuentran iniciados en ciertas prácticas y, por ende, sabiendo lo que otros no saben es que pueden ir hacia donde otros no se atreverían a ir; e incluso ser allí bien recibidos, tal y como sucede con Parménides a quien la diosa lo recibe con la mano derecha y amable, favorable, cálidamente (descartando entonces su aniquilación).⁴⁷

También vale aclarar que si bien el poema deja entrever que la noche y la oscuridad implican ignorancia, lejos se está de querer implicar una valoración negativa de ellas (e implícitamente positiva de la luz). Ella (este “no saber”) debe entenderse en el mismo sentido en que por aquel entonces se lo utilizaba, esto es, como “lo desconocido”. La oscuridad y la noche implican ignorancia porque constituyen lo desconocido, aquello de lo cual huían los ignorantes, los temerosos, los no iniciados.⁴⁸

⁴⁴Kirk, *op. cit.* 324.

⁴⁵Kirk, *op. cit.* 324.

⁴⁶Kingsley, *op. cit.* 54.

⁴⁷*Cfr.* Kingsley, *op. cit.* 65.

⁴⁸*Cfr.* Kingsley, *op. cit.* 66-67.

Cuando nos atenemos a la travesía de Parménides, podemos notar que son las jóvenes⁴⁹ las que van a buscarlo a la luz. Salen de las profundidades, es decir, de las Moradas de la Noche en el Tártaro, y van en su búsqueda para luego volver con él (las yeguas pertenecen al Tártaro puesto que, si así no fuera, allí no irían porque hasta las divinidades tenían temor de acercarse a tal región). Una vez frente a esas puertas de los caminos de la Noche y el Día, la travesía se toma un momento y genera el suspenso apropiado para señalar la importancia de lo que está pronto a suceder. Es que una vez que las puertas se abran y allí se adentren las jóvenes junto a Parménides, lo que habrá es el infierno abismal (antes referíamos a la importancia de contextualizar el poema, y es entonces también importante tener en consideración que los poetas griegos decían que esas puertas de la Noche y el Día, que la Morada de la Noche, estaba junto al Tártaro). Es decir que –ya sin rodeos– las puertas que se abren son las del mismísimo infierno; y allí lo adentran a Parménides.⁵⁰

Pero es sumamente importante entender que es él mismo quien desea ir. Dice: “Las yeguas que me transportaban me llevaron tan lejos cuanto mi ánimo podría desear”.⁵¹ Semejante viaje, que sólo se atreven a realizar los iniciados, depende del ánimo y el deseo. Aunque debe quedar claro que él no controla su andar, sino que es llevado por las jóvenes. El viaje consiste en desear adentrarse en el oscuro abismo infernal, dejarse llevar –puesto que el esfuerzo aquí no tiene la importancia que sí tiene el deseo– y entender que el quantum de ánimo o fuerza con el cual se desee semejante travesía tan sólo determinará qué tan lejos o qué tan profundo será uno arrastrado.⁵²

En definitiva, Parménides viaja a las zonas del Hades y del Tártaro, ahí donde se abre un abismo infernal y se sumerge en las profundidades donde se

⁴⁹Es notorio y sumamente relevante para la reflexión política actual que el universo del poema que rige el saber es uno absolutamente femenino.

⁵⁰Cfr. Kingsley, *op. cit.* 55-56.

⁵¹Parménides (fr. 1) según Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII.111. Citado en: Kirk, *op. cit.* 323.

⁵²Cfr. Kingsley, *op. cit.* 67.

encuentra el límite de la existencia. De aquí que se afirme que “él escribe sobre algo que está más allá del tiempo y el lugar”,⁵³ en donde “vive la Justicia con otros poderes de la ley cósmica”.⁵⁴ Es que, tal y como ya se dijo, el hombre que sabía, el iniciado, buscaba la sabiduría cósmica en donde otros temían ir (por esto solía caracterizarse a estos exploradores como héroes). Así, dependerá del deseo la profundidad que uno alcance en este espacio sin lugar ni tiempo donde reside la sabiduría. Aquí también se juegan entonces los límites de la política del saber en la actualidad.

Aprender a vivir y saber morir es un antiguo sintagma filosófico que aquí cobra todo su sentido. Como Parménides, para aprender a vivir es necesario recorrer el camino de la muerte aún vivo: saber morir. Pareciera imperioso sumergirse en ese mundo que gobierna la reina de los muertos, la Justicia y sus poderes y leyes cósmicos. Adentrarse en la oscuridad del infierno y saber morir podría ser una forma de vida si lo que se pretende es la sabiduría para aprender a vivir. Y es en esta situación entonces donde el pulso comienza a temblar.

Quizá por eso resulta comprensible el rechazo generalizado a este tipo de indagaciones y las acusaciones de ser modos engorrosos o misteriosos de abordar lo que, se dice, sería claro. Pero prudente es recordar que allí es donde Parménides habría encontrado el poder de la lógica, herramienta fundamental para la historia de la humanidad. Dicho espacio merece entonces, al menos, un momento de nuestra atención.

Hacia ese abismo infernal, más allá del tiempo y el lugar, y en el que se pone en juego el límite de la existencia, es hacia donde Parménides, viviendo-muriendo,⁵⁵ deseaba ir y hacia donde se dejó arrastrar.⁵⁶ Y ahí, donde habitan los poderes y leyes cósmicos, Parménides encuentra lo esencial, su lógica, así como

⁵³Kingsley, *op. cit.* 64.

⁵⁴Kingsley, *op. cit.* 65.

⁵⁵Una fórmula que, aunque desde otra perspectiva, no dejará de resonar en la obra de Jacques Derrida.

⁵⁶*Cfr.* Kingsley, *op. cit.* 63.

lo esencial de su lógica. La oscuridad, lejos de ser el reino de la muerte y de la parálisis absoluta, “es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran todos los opuestos”.⁵⁷ En esto debemos insistir: es el oscuro reino infinito de los opuestos y de las paradojas.

Esta experiencia de Parménides de ir a la oscuridad y permanecer ahí es lo que le permitió –e incluso todavía hoy nos permite– establecer y profundizar el vínculo con la lógica. En cierto sentido, no hay forma de habitarla ni así tampoco asir el poder de su saber sino es en la oscuridad de la paradoja (distinto, aunque no por eso más simple, quizá sea el caso de quienes se dedican a su formalización o aplicación). Así lo dejan ver algunos de los máximos especialistas en la obra de aquel personaje al recordar el sentido oscuro y político de dicho saber:

Cuando la racionalidad se combina de veras con la irracionalidad, empezamos a ir más allá de ambas. Entonces se crea algo más, algo extraordinario que es atemporal y, sin embargo, totalmente nuevo, empezamos a ver lo ilógico de todo lo que normalmente se considera razonable y nos enfrentamos con una lógica implacable, de una fascinante coherencia, que aparentemente podríamos rechazar por completamente absurda. Ésa es la lógica que Parménides intentó introducir en Occidente: una lógica que lo cuestiona todo, que pretendía alterar por completo la vida y los valores de la gente. Pero conseguimos escabullirnos y tomar la vía razonable. De esa manera, alteramos por completo sus enseñanzas.⁵⁸

Nos escabullimos de la oscuridad cuando la lógica que allí acontece altera la vida y los valores de nuestro mundo. Por esto detenemos la afección de la oscuridad en nosotros y escapamos hacia la luz, sirviéndonos tan sólo de esa dimensión de la lógica que no lo pone todo en jaque y que resulta aplicable a lo que ya conocemos. Pero sería cauto no engañarse con la supuesta posibilidad de una conciliación entre la luz y la oscuridad.

A Parménides le asistía la razón cuando afirmaba que “todas las cosas han sido llamadas luz y noche y a cada una le ha asignado lo que le corresponde a sus

⁵⁷Kingsley, *op. cit.* 69.

⁵⁸Kingsley, *op. cit.* 162.

potencias, todo está lleno de luz y de noche sombría a la vez, ambas iguales, puesto que ninguna de las dos partes participa de la nada”.⁵⁹ No obstante, es preciso decir algo más al respecto. Desde las más ancestrales mitologías, la luz solar surgía de los confines infernales de la existencia y a él volvía.⁶⁰ Lo mismo respecto de la noche -y su reflejo- que allí también se esconde y de allí sale. Ambas pertenecen a la oscuridad del inframundo. En ese espacio sin lugar mora la sabiduría de las leyes y poderes cósmicos para aprender a vivir; y es por eso que atreverse a saber morir constituiría una vía posible de existencia.

Será parte de las tareas venideras dejar de negar el oscuro espacio de los saberes en el que podríamos volver a intentar aprender a vivir y del que surgió nada más y nada menos que la lógica, una de las piezas fundacionales de la historia de la humanidad. La politicidad del saber depende, así, de la capacidad que tengamos de devolverle su intrínseca oscuridad, así como de aprender a vincularnos con ella. La renovación de la política del saber bien podría sumergirse en estos orígenes oscuros y explorar allí sus posibilidades.

VII. Sócrates de Atenas

Nunca estará de más volver a insistir sobre la importancia de Sócrates para la filosofía ni así tampoco para la sociedad occidental. Pero no se lo hará aquí reivindicándolo como un especialista en la retórica que hizo patente el problema de los supuestos, de los saberes no fundamentados, de la contradicción y de la reducción al absurdo; ni por haber tenido la decencia de no intercambiar dicho saber para su beneficio; tampoco porque su arte le posibilitó tomar consciencia de la precariedad del saber humano; su figura no será esencial para nosotros por el supuesto intento de purificar las dimensiones oscuras que entorpecerían la aunque sea frágil iluminación que habitaría en el alma humana; y menos aún se

⁵⁹Parménides (fr. 9) según Simplicio. *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 180.9. Citado en: Kirk, *op. cit.* 339.

⁶⁰Por ejemplo: Tyldesley, Joyce. *Mitos y leyendas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica, 2011, 43-170.

lo hará por haber intentado un método de precisión para obtener rigurosidad en la conceptualización del filosofar o del posterior desarrollo científico.

Si bien de su filosofar se extrajeron estos elementos, lo cual lo transforma en una pieza fundamental de los cimientos de Occidente, cierto es que Sócrates pudo con todo ello justamente por comprender -e insistirles a todos con- la imposibilidad de ir más allá de la oscuridad del saber. Es esto lo que intentaremos rescatar.

De hecho, el origen a partir del cual desarrolla su pensamiento proviene de esa fuente: es la oscura profundidad del enigma oracular la que afirma saber que Sócrates es el más sabio.⁶¹ Y no debe olvidarse que se trata del oráculo de Delfos, destinado a Apolo, el dios no sólo del sol sino también de la curación, de la incubación y de la meditación, el cual en sus orígenes se encuentra directamente vinculado a las prácticas ejercidas en las cavernas y en los lugares oscuros.⁶²

Téngase presente que el enigma y la duda suscitados en Sócrates por el oráculo de Delfos, cuando a través de Querefonte se entera de semejante pronunciamiento, no se resuelven por un dispositivo de iluminación racional. Por el contrario, acechado por la oscuridad de la duda, Sócrates se propone la misión de encontrar el sentido oculto de dichas palabras a través de un experimento que consiste en llevar a los habitantes de la polis, a sus políticos, poetas y artesanos, y también a sí mismo, hacia la oscuridad de las aporías. Allí percibe que lo merecedor de ser denominado sabiduría, lo que la nuclea como tal, no se puede reducir ni a una serie de enunciados teóricos ni a una aplicación práctica. Por ende, el saber no será pasible de ser transmitido. Al igual que Heráclito y Parménides, Sócrates también pareciera dirigirse a la oscuridad para hacerse del *logos*.

Y en esa dirección sumaba a los otros. No dejaba a las personas reposar en la tranquilidad de una noción de saber según la cual, si bien éste podría o no

⁶¹Cfr. Platón. "Apología de Sócrates". *Platón. Diálogos I*. Madrid: Gredos, 2011, 7-8, 20c-21a.

⁶²Véase: Kingsley, *op. cit.* 77-90.

tenerse en ciertos momentos, no cabía duda que sí se podía adquirir y poseer. Yendo en una dirección diametralmente opuesta a aquella en donde se encuentra la supuesta luz de la sabiduría, Sócrates arrojaba a quien se interpusiera en el camino hacia las aporías que el aparente saber esconde, haciéndolos olvidar del poder que tendría el saber o el saber decir, hacer o enseñar.⁶³

Dice Alcibiades que aquel filósofo producía en las personas estados de posesión, delirio, arrebató, trastornos de distinto tipo, incluso totales.⁶⁴ Según Platón, Sócrates mismo dice que la ciudad tiene necesidad de ser excitada y despertada, y que dios allí lo ha ubicado para punzarlos y exhortarlos todo el tiempo.⁶⁵ Aquí sí Sócrates, más que Heráclito o Parménides, volvía patente en el seno de la ciudad la oscura politicidad intrínseca del saber.

Nótese que excitación, exhortación, delirio, arrebató y posesión es lo que Sócrates buscaba producir con la purgadora y purificadora catarsis de procedencia médico-religiosa que ejercía:⁶⁶ siendo que en esos estados se tiene la sensación de ya no saber quién uno es o debiera ser, se comprende por qué los llevaba a esos estados.⁶⁷ Es que pretendía hacerlos reconocer que nada es la supuesta claridad de la sabiduría que pretendiesen tener⁶⁸ y que el *logos* se encontraba en la aporética oscuridad. El desafío era despertarse aquí; aprender a ser en ella.

En este sentido, se sabe que Sócrates no buscaba la iluminación mediante ejemplos;⁶⁹ y esto se debía a que rastreaba lo común a todos ellos, a todos los casos, encontrándolo escondido en la aporética oscuridad del *logos*,⁷⁰ y no en una

⁶³Recuérdese la ironía socrática frente Hermógenes sobre el sofista Pródico (cfr. Platón, "Crátilo". Platón. *Diálogos I*, op. cit. 532, 384b). Téngase en cuenta que gran parte de las acusaciones de Sócrates se dirigían a quienes impartían la educación en ese entonces, distinguiéndolos probablemente de quienes se dedicaban a las exploraciones filosóficas.

⁶⁴Cfr. Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 43.

⁶⁵Cfr. Platón, "Apología de Sócrates", op. cit., 18-19, 30e-31a.

⁶⁶Cfr. Platón. "Sofista". Platón. *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 2011, 553, 230c.

⁶⁷Cfr. Platón. "Menón". Platón. *Diálogos I*, op. cit. 497-498, 79e-80a.

⁶⁸Cfr. Platón. "Apología de Sócrates", op. cit. 9-10, 23a-b.

⁶⁹Cfr. Platón. "Laques". Platón. *Diálogos I*, op. cit. 223, 191 c-d.

⁷⁰Cfr. Platón. "Laques", op. cit. 223, 191e y 226, 194a-b.

clara definición conceptual que él mismo se encarga una y otra vez de manifestar que es imposible de asir.⁷¹ Es cierto que algunos podrían argumentar que en el ejemplo explicitado en el *Menón* se puede observar que el esclavo finalmente descubre un saber. Pero es imperioso tener presente que en ese único caso es justamente la geometría lo que el personaje en cuestión dice descubrir mediante la *anamnesis*, al ir a ese mundo invisible.⁷²

Es decir que el abordaje socrático y el deseo del esclavo produjeron el pequeño momento de trance reminiscente, en el cual el alma del segundo se dirigió al mundo del Hades para vincularse con la geometría, más no para adquirir su conocimiento. De allí que este último diga tener el poder de enunciar (y no saber) algo que no sabía. En definitiva, tuvo que adentrarse en las profundidades enigmáticas y oscuras del origen -y de la inapelable solidez- de la geometría en las que también Tales y Pitágoras se sumergieron⁷³ para que luego Euclides comience su formalización, sin aún al día de hoy haber obtenido claridad alguna sobre su estatuto.

Así todavía lo manifiestan textos magníficos como los de Edmund Husserl y Jacques Derrida,⁷⁴ y así también lo atestiguan la vida y obra de algunos de los matemáticos más importantes del siglo XX que se han dado a la enorme tarea de llevar adelante lo que podría constituir una geometría no euclidiana, como es el caso del recientemente fallecido apátrida Alexander Grothendieck.⁷⁵ Al igual que Parménides y todo aquel que se adentre en la lógica, Tales, Pitágoras y el joven esclavo no hicieron otra cosa que adentrarse en la oscuridad para habitar la

⁷¹Cfr. Platón. "Laques", *op. cit.* 225, 193d.

⁷²Cfr. Platón. "Menón", *op. cit.* 499-500, 81 c-d.

⁷³Cfr. Kirk, *op. cit.* 115, 293 y 310-317.

⁷⁴Véanse los textos de Husserl y Derrida situados ambos en: Husserl, Edmund. "El origen de la geometría". Derrida, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

⁷⁵Sugiero la lectura de su texto *Récoltes et Semailles*, así como lo que su biógrafo principal, Winfried Scharlau, rescata de *Eloge* y de su vida privada e intelectual en: Scharlau, Winfried. "Who is Alexander Grothendieck?". *Notices*, 55, N.º 8. Institut des Hautes Études Scientifiques. Université Paris-Saclay. Disponible en: <https://www.ams.org/notices/200808/tx080800930p.pdf>

geometría. Es justamente por eso que el esclavo declara haber enunciado (aunque no saber) más de lo que sabe.⁷⁶ Es que el esclavo se encontraba en la oscura espacialidad geométrica.

Aquel relato intentaría insistir en el extraño, inmaterial y enigmático poder que adquieren momentáneamente los que desean y aman el saber, dejándose llevar a las profundidades de la ignorancia, es decir, de lo desconocido. De allí es difícil volver.⁷⁷ Lo sabían los antiguos y también lo experimentan quienes en la investigación y en la escritura se sumergen: el tiempo no existe y se está en ningún lugar.⁷⁸ En ese viaje espacial sin temporalidad ni lugar se aprendería a vivir atrapados por -y no por eso menos ligados a- los poderes y leyes de la sabiduría cósmica.

Aquel caso del *Menón*, recién referido, también trae a colación lo que podría parecer otro problema para nuestra interpretación de un Sócrates focalizado en habitar la oscura dimensión de la aporía. Nos referimos al hecho de que Platón le otorgara el padrinazgo de la mayéutica, esto es, el supuesto objetivo de “ayudar a dar a luz” un saber que, aunque consciente de su propia fragilidad, seguiría siendo el tránsito de un saber hacia la luz. Sobre este punto, es necesario decir varias cuestiones.

En primer lugar, se sabe que la inclusión de la mayéutica en el método dialéctico socrático surge primariamente de la fuente platónica⁷⁹ (de allí que sea viable presuponer que esta dimensión del “método socrático” corresponda más a las intenciones de la filosofía platónica que a las especulaciones socráticas). Las presiones de la época eran muchas y a Sócrates lo habrían condenado en gran parte por llevar a los jóvenes y a la ciudad hacia ese registro oscuro. Puede ser lógico, entonces, que Platón haya querido continuar así la defensa de la memoria

⁷⁶ Cfr. Platón. “Menón”, *op. cit.*, 500 y ss, 82a y ss.

⁷⁷ Cfr. Kingsley, *op. cit.* 56.

⁷⁸ Cfr. Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.* 217-236.

⁷⁹ Cfr. Platón. “Teeteto”. *Platón. Diálogos II*, *op. cit.* 432-437, 149a-151e.

de Sócrates tratando de matizar aquella oscuridad. Asimismo, legitimando a su maestro, defendía su propia obra y posiblemente su vida.

Por otro lado, aún si tomamos como ejemplo el *Menón*, en el que Platón permitiría pensar que Sócrates ayudó al joven esclavo a dar a la luz un saber geométrico que parecería no saber, es importante aclarar la situación relatada. Como ya dijimos, no debemos olvidar que la geometría es extraída de aquel mundo de las verdades eternas. El esclavo, para aprehenderla, debe dejarse llevar por Sócrates a ese otro mundo invisible, el oscuro mundo del Hades.⁸⁰ En este sentido, lo que en todo caso se ayuda a dar a luz es la oscura y enigmática geometría.

La oscuridad en donde ella mora, y a donde es necesario ir para establecer contacto, no es abandonada cuando a ella se recurre en el mundo sensible. De hecho, nótese que el esclavo, como cualquiera que “geometrice”, no puede dar cuenta del saber que está diciendo.⁸¹ Para poder enunciarla habría que entrar en un estado símil al trance, aunque más sutil, en donde tan sólo obtenemos el cósmico poder de pronunciar lo que no se sabe ni se podría saber. Aun luego de haber sido “dada a la luz”, la geometría sigue impregnada de oscuridad e irradiándola.

Así entonces, quizá la mayéutica no sea otra cosa que ayudar a dar a luz la oscuridad, lo que en ella mora y a ella pertenece. Se trata de la misma dinámica antes referida respecto de la luz del sol y el reflejo de la noche, que moran y pertenecen a la oscuridad, y que a esta regresan luego de las travesías de las que nos hacen partícipes. También al igual que la criatura humana que se constituye en la oscuridad y con esa primordial constitución de su ser es que sale a la luz para sus posibles desarrollos. Probablemente este haya sido el último sentido del trabajo del partero Sócrates, suponiendo que a él haya efectivamente pertenecido

⁸⁰ Cfr. Platón. “Gorgias”. *Platón. Diálogos I, op. cit.* 358, 493b. Cfr. Platón. “Fedón”. *Platón. Diálogos I, op. cit.*, 643, 80d.

⁸¹ Cfr. Platón. “Menón”, *op. cit.* 500 y ss., 82b y ss.

la mayéutica. Sea como fuere, este proceder de la filosofía platónica bien podría haber sido una artimaña para matizar los peligros de aquel oscuro filosofar.

Entre otras acusaciones, Sócrates fue condenado por pervertir a los jóvenes y no creer en los dioses de la ciudad, sino en nuevas divinidades mediante la investigación de los fenómenos celestes y subterráneos.⁸² Cuando se tiene en consideración esta contextualización y no se la convierte en una mera metáfora, se vuelve claro que la muerte de Sócrates sucede justamente por arrastrar a los otros a explorar la oscuridad de la aporía en la que el *logos* se encontraría como su lugar más propio. Debe recordarse que de esa forma no sólo introducía a los jóvenes en nuevas y extrañas prácticas sino que además los alejaba de aquella doctrina de valores (justicia, fortaleza, templanza y prudencia) que era tan importante para la ciudad y que obligaba a identificar la belleza con la justicia, el peligro con la ambición y la violencia con la locura.⁸³ Sócrates parecía compelido a romper las visibles tablas de los valores luminosos.

La dificultad de este objetivo, así como su excelente retórica e inteligencia, es lo que muy probablemente lo haya llevado a radicalizar sus interrogaciones y métodos hasta poder producir estados relativamente alterados de consciencia. Es que sólo así, aquellos que deseen y amen el saber podrán aprender a vivir en esta oscuridad del *logos*. En definitiva, al filósofo se lo mata por recordarle e insistirle a la polis la imperiosa necesidad de aprender a vivir en la oscuridad de la paradoja y de la aporía relativas al *logos*.

Sea como fuere, este personaje se dirigía en un sentido diametralmente opuesto a lo luminoso, por lo que lo único que podría querer ayudar a dar a luz sería la oscuridad que también habita el *logos* para aprender a vivir en ella. Quizá sea en esta paradoja en donde el espíritu socrático pueda finalmente descansar sin paz y, al mismo tiempo, seguir siendo fundamental para la historia occidental.

⁸²Véase: Platón. "Apología de Sócrates", *op. cit.* 3-30.

⁸³Cfr. Kitto, Humphrey Davy Findley. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1962, 227-228.

Culminación

VIII. Sobre el espacio de la oscura politicidad de los saberes

Muy probablemente influenciado por las acusaciones sobre su maestro (las cuales lo llevaron a la muerte), Platón se vio compelido a tomar una decisión. Y, equivocadamente -o no-, entendió que era necesario esconder esa peculiar filosofía en los intersticios de los textos o ejercerla en las cavernas donde antiguamente se invernaba y meditaba.⁸⁴ A pesar de la ya conocida y referida acusación nietzscheana, es posible decir entonces que Platón no mató a la filosofía. Es que es gracias a sus textos que sabemos del encuentro entre Parménides y Sócrates (del cual se preocupó por dejar detalles suficientes como para que no quedaran dudas del mismo), así como es gracias a su enorme ingenio que podemos reconstruir esa dimensión oscura del proceder socrático (haciendo notar, por ejemplo, que la mayéutica, sólo aparentemente relativa a un ayudar a dar a luz, era en realidad un viaje del alma del esclavo hacia la oscuridad del infierno para poder vincularse con el poder de la geometría sin jamás tener claridad sobre ese saber). Es ésta una forma de hacer justicia en lo que respecta al quehacer platónico sobre el pensamiento de Sócrates. En este sentido, podría verse que Platón deliberadamente filtraba la pluma de la dimensión más profundamente oscura del saber cuando así se lo permitía la estrategia argumentativa de la otra filosofía que estaba tratando de desarrollar.

No obstante, sí quizá sea cierto que su excesiva prudencia para protegerla tuvo implicancias sobre el devenir de los saberes y de la política en la historia de Occidente. Quizá haya sido su gesto lo que despejó el camino y habilitó el lento andar hacia una identificación entre la luminosidad y el conocimiento. De este modo, se habría permitido el desarrollo de una administración del saber, cuyo germen técnico ya se encontraba instalado hacía largo tiempo en la cultura occidental. Quizá, gracias a todo ello haya sido posible pensar que en la claridad

⁸⁴Véase: Kingsley, *op. cit.* 77-85.

se encuentra el conocimiento y que era necesario concentrar las fuerzas para dirigir la sociedad hacia la iluminación, gesto que también tendrá sus peligros.⁸⁵

Desde Platón en adelante, esa dimensión oscura de la filosofía se encontrará escondida pero no por eso dejará de atravesar la historia, llegando incluso a infiltrarse aunque sea subrepticamente en los filósofos y científicos más destacados de la modernidad y contemporaneidad. Recuérdense, por ejemplo, los siguientes momentos: Newton y sus indagaciones sobre la oscura filosofía primera;⁸⁶ Kant y el noúmeno como huella conceptual del límite cognoscitivo del hombre;⁸⁷ Schelling y el oscuro fundamento de la personalidad, del conocimiento y del cosmos, así como de su creación;⁸⁸ Hegel y su custodia del saber de la noche del mundo;⁸⁹ el psicoanálisis freudiano, jungiano y lacaniano con sus oscuras y ocultas regiones de la psiquis; los teoremas de incompletitud de Gödel; los científicos de la física cuántica y sus indagaciones místicas⁹⁰ (así como, y más específicamente científico, el principio de incertidumbre de Heisenberg y la paradoja de Schrödinger).

La oscuridad del saber no fue pasible de ser extraída totalmente. Una nueva política del saber bien podría intentar ponerla nuevamente en la superficie.

⁸⁵Véase: Beresñak, Fernando. "¿Dónde está lo que no está? (Crítica a la indómita luz del claro en el bosque cósmico)". *Nombres. Revista de filosofía*. N° 31, año XXVI, Córdoba, 2017.

⁸⁶Cfr. Keynes, John Maynard. "Newton, the Man". Comp.: The Royal Society. *The Royal Society. Newton tricentenary celebrations. 15-19 July 1946*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

⁸⁷Cfr. Caimi, Mario. "Estudio preliminar". Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: FCE-UAM-UNAM, 2009, XLIV-XLV. Asimismo, véase: Kant, *op. cit.* 5.

⁸⁸Cfr. Schelling, Friedrich. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2000, 165.

⁸⁹Cfr. Hegel, Georg W. F. *Filosofía real*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006, 154 y nota al pie 2 de la misma página. Cfr. Hegel, Georg W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004, 20.

⁹⁰Véase: Heisenberg, Werner y otros. *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Barcelona: Editorial Kairós, 2012.

IX. Sobre la posibilidad de un más allá de la administración de los saberes

Quedará para un trabajo posterior indagar hasta qué punto será necesario, en este intento de pensar una nueva política de los saberes, el tratamiento de las prácticas corporales que fueron alejadas de las instituciones académicas y científicas. Es que si Heráclito, Parménides y Sócrates lograron vincularse con saberes que fueron fundamentales para la historia de la civilización occidental inclinándose por prácticas de meditación, estados de trance de intensidad diversa, el poetizar o modos de habitar la pregunta que lleven a la catarsis, a la reminiscencia y a la transformación, pero siempre poniendo el cuerpo en juego, pues, entonces, resulta imprescindible preguntarse si no sería esencial volver a incluirlas en los planes de estudio universitarios o, si ese no fuera el caso, en la ciudad o en nuestras vidas (y no meramente en los escondites textuales). Cabrá también la pregunta sobre el sentido de semejante operación ya que, según los tres autores, es la fuerza del deseo la que permitiría el acceso a las profundas oscuridades del saber.

Mientras tanto, los poderes y leyes de la sabiduría cósmica esperan en las profundidades de la oscuridad. Será necesario una transformación del deseo y la renovación de las fuerzas para que el ánimo lo impulse bien adentro de esa peculiar espacialidad. Será fundamental para aprender a vivir, saber morir. Si esto así fuera, si lo que está en juego es la discusión sobre cómo vivir o sobre cómo aprender a vivir, pues entonces la politicidad es un elemento intrínseco también del saber morir. Y hacia allá quizá debamos dirigirnos.

Cuando la luminosa e iluminada administración de los saberes se afirma cada vez más y el fin de la historia se avecina aunque más no sea como una tonalidad existencial de la época, la posibilidad de devolverle a los saberes su politicidad intrínseca así como de alterar el estado de situación actual se encuentra en hacer patente la lucha entre la luz del día y su reflejo en la noche hasta hacerla estallar (rompiendo con esta superficial ideología religiosa,

jurídica, académica y de cierta filosofía que en esa batalla se concentran para tratar de hacer triunfar la administración de la luz). Pero sólo deseando adentrarse en el abismo es que será posible mostrar las profundidades de la oscuridad a la que todo saber pertenece.

La resistencia será comprensible puesto que en estos viajes se lleva al hombre justo en dirección contraria a todo lo que valoramos, se lo aleja de la vida tal y como la conocemos y se lo conduce directamente hacia lo que más tememos. Se lo aparta de la experiencia ordinaria, “el transitado sendero de los hombres”. Allí no hay gente, nada familiar, no hay pueblos, no hay ciudades, por mucho que cueste aceptarlo, por fácil que sea albergar el deseo de introducir algo de lo que ya conocemos en las cosas (...) Porque lo que [se] describe son regiones que nos resultan totalmente desconocidas.⁹¹

Decíamos al final del apartado anterior que se abre aquí entonces la posibilidad de una nueva política del saber, quizá venidera. Ahora bien, dados ciertos gestos políticos que se han tenido para con quienes así lo intentaron, es comprensible tener suma precaución. Más aún si se tiene en cuenta, como ya se ha dicho, que en esa oscuridad nada familiar encontraremos. Los desafíos no serán pocos. Pero quizá sea momento de afrontar el temblor esencial, puesto que quizá no haya otra esencia que la del temblor. ¿Habrà que saber morir para aprender a vivir?

⁹¹Kingsley, *op. cit.* 66.