

Trabajo Práctico Integrador de Filosofía

Nota: La presente actividad está destinada a los/as estudiantes que tienen el espacio curricular *Filosofía (2020) "En Proceso"*. Implica el abordaje de los principales temas correspondientes a 4to año y, además de la instancia escrita, deberán defender lo elaborado en una instancia oral acordada con los/as docentes a cargo de la materia.

Actividades:

- INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
 - ¿Qué es la Filosofía?
 - ¿Podemos filosofar sin el otro?
 - ¿Nos emancipa esta disciplina? ¿Por qué?
 - ¿Cuál es la diferencia entre comienzo y origen(es) filosófico?
- PRIMERAS RESPUESTAS AL PLANTEO ANTROPOLÓGICO: SÓCRATES Y LOS SOFISTAS.
 - ¿Quién fue Sócrates?
 - Explicar el método de Sócrates: Refutación y Mayéutica.
 - ¿Por qué se enfrentaba a los Sofistas?
 - ¿Qué opinión tenía de la Democracia? ¿Qué relación tenía con el poder?
- ORÍGEN Y LÍMITES DEL CONOCIMIENTO: RACIONALISMO, EMPIRISMO Y LA SÍNTESIS KANTIANA.
 - Elaborar en un cuadro las principales características del Racionalismo y del Empirismo.
 - ¿En qué consistió la llamada revolución copernicana de Kant?
- PROBLEMAS DE ÉTICA Y MORAL
 - ¿Qué es la Ética?
 - ¿Qué es la moral?
 - ¿Qué visión tiene Nietzsche de estas disciplinas?
- FILOSOFÍA Y LENGUAJE
 - ¿En qué consiste la disciplina semiótica?
 - ¿Cómo define Saussure el signo lingüístico?

Bibliografía: Carpio,Adolfo, P. "Principios de filosofía: una introducción a su problemática".

Fecha de entrega: 15 de noviembre del 2021.

Profesores: Román Verónica (4°D), Pont Camilo (4°C)

Correos electrónicos: veronicaroman229@gmail.com ; escepticosusceptible@gmail.com

SECCIÓN I LA FILOSOFÍA TEORÉTICA

2. Racionalismo y empirismo. El realismo

Kant resume en su propio desarrollo intelectual, hemos dicho, el desenvolvimiento de la filosofía anterior a él -especialmente la filosofía moderna-, y a la vez supera el racionalismo y el empirismo.

El *racionalismo* (cf. Cap. VIH, § 13) sostiene que puede conocerse con ayuda de la sola razón, gracias a la cual se enuncian proposiciones del tipo: "la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos". Estos son juicios que se caracterizan por ser necesarios y universales, es decir, que valen para todos los casos (universales) y que no pueden ser de otra manera (necesarios). Un saber, pues, que realmente merezca el nombre de conocimiento -dice el racionalismo- tiene que ser necesario y universal.

Pero ocurre que la experiencia no proporciona ningún conocimiento de este tipo. Lo que la experiencia enseña -lo que vemos, lo que tocamos- nunca es necesario y universal, sino contingente y particular. Para el racionalismo, entonces, el conocimiento empírico no es verdadero conocimiento. El único conocimiento propiamente dicho es el que proporciona la razón por sí sola. Y la razón tiene la capacidad de alcanzar, no los fenómenos (las apariencias o manifestaciones), sino la realidad, las cosas en sí mismas, el fondo último de las cosas; permite conocer, no las cosas tales como se nos aparecen, sino las cosas tales como son en sí, la verdadera y última realidad. Por tanto, es una facultad mediante la cual puede saberse -entre otras cosas- si existe Dios o si no existe, si el alma es inmortal o no lo es, si el mundo es finito o infinite, si el hombre es libre o está determinado necesariamente en todos sus actos.

El *empirismo* (cf. Cap. IX, § 1), en cambio, sostiene la tesis contraria: el único conocimiento legítimo, y el fundamento en general de todo conocimiento, es la experiencia, vale decir, los datos que proporcionan los sentidos. Hume admite, hasta cierto punto, el valor de la razón, pero enseña que los conocimientos que ella suministra son simplemente análisis de nuestras ideas (cf. Cap. IX, § 4), se refieren a las relaciones entre ideas que nosotros mismos hemos formado de manera relativamente arbitraria, ignorando si en el mundo empírico hay algo que les corresponda. Que efectivamente haya cosas sensibles rectangulares, por ejemplo, como esta mesa sobre la que escribo, es en el fondo un hecho casual y contingente; lo que al geómetra le interesa es meramente la *idea* de rectángulo. Y la razón, entonces, carece de competencia más allá de estas ideas creadas por ella. Según el empirismo, no puede conocerse absolutamente nada acerca de las cosas en sí, sino sólo los fenómenos que se dan en la experiencia.

Por tanto Hume es, desde el punto de vista metafísico, un escéptico. No puede saberse si existe Dios ni si no existe, no conocemos substancia ninguna, ni material ni espiritual, etc.; y no puede sabérselo porque cuando se habla de Dios o de cualquier otro objeto metafísico, no pretendemos hablar de meras ideas, de imágenes formadas por nosotros, sino que queremos referirnos a cosas realmente existentes; pero como de tales objetos metafísicos no se tienen impresiones, y como la única manera de conocer "realidades" o hechos es mediante la experiencia, la conclusión de Hume es que de ellos no puede haber conocimiento ninguno.

Empirismo y racionalismo, entonces, resultan posiciones contrapuestas, teorías enemigas. Pero para ser enemigo hace falta siempre cierta coincidencia con el adversario, un suelo común sobre el que se combate. Y también esta polémica entre empirismo y racionalismo reposa sobre una coincidencia de fondo, sobre la cual justamente va a incidir la crítica de Kant -con lo que se verá que Kant no es en rigor ni

racionalista ni empirista, puesto que supo orientarse hacia una zona más fundamental que aquella sobre la que se movía la oposición racionalismo-empirismo.

En efecto, racionalismo y empirismo coinciden en ser formas del *realismo*. Este término, como tantos otros en filosofía, tiene muchos sentidos; aquí se lo va a emplear para designar la teoría que sostiene que *en el acto de conocer lo determinante es el objeto*: que cuando se conoce, quien tiene la primera y última palabra no es el sujeto, sino *la cosa misma*.³ El sujeto cognoscente, entonces, es comparable a un espejo donde las cosas simplemente se reflejan. Tal "espejo" puede reflejar las cosas mediante la razón (racionalismo) o mediante los sentidos (empirismo); pero en cualquiera de los dos casos el esquema es exactamente el mismo: conocer quiere decir reflejar, reproducir las cosas. Lo que se refleja será en cada caso diferente, porque para el racionalismo se tratará de copiar las cosas en sí mismas, el fundamento último de ellas, y para el empirismo se mostrará en el espejo solamente el fenómeno, la apariencia de las cosas; pero en los dos casos, repetimos, el conocimiento se concibe como actitud fundamentalmente pasiva.

Según el realismo, pues, el conocer es una actitud puramente contemplativa, teórica: el sujeto cognoscente no hace más que contemplar el espectáculo que la realidad le ofrece. Por ello tanto el racionalismo cuanto el empirismo definen la noción de verdad diciendo que un conocimiento es verdadero cuando coincide con el objeto conocido, con la cosa a que se refiere. En el caso del empirismo, la cuestión está clara: la percepción tiene que coincidir con las cosas sensibles para ser verdadera. El caso de Descartes puede parecer más complicado, pero en el fondo se trata de lo mismo, porque sólo se tiene conocimiento verdadero cuando se enlaza las ideas innatas de manera evidente, es decir, clara y distinta, y cuando se les enlaza de ese modo, se las está enlazando tal como Dios las enlaza, es decir, tal como corresponde a la naturaleza de las cosas.

3. La revolución copernicana

El problema de la esencia del conocimiento consiste en determinar si en efecto el sujeto es meramente receptivo en el acto de conocer, como pretende el realismo, o si, por el contrario, no es un espejo y el conocimiento se convierte así en una especie de acción, de praxis. Esta última es justamente la opinión de Kant, quien sostiene que conocer no es, *en su fundamento*, reflejar los objetos, sino que es ante todo (y como condición para cualquier ulterior reflejo de los objetos en el sujeto) trazar el horizonte dentro del cual los objetos son objetos, vale decir, *construir el ámbito de la objetividad*. Para introducirnos en la comprensión de este tema nos valdremos de una imagen o comparación, que es inexacta y engañosa si se la toma literalmente -tal como ocurre en estos temas con todas las comparaciones-, pero que puede servir como primera aproximación, y si se toma la precaución de olvidarla luego.

Supóngase⁴ que todos los seres humanos naciesen con gafas de cristales azules; que esos anteojos formasen parte de nuestro órgano visual, de tal manera que quitárnoslos equivaldría a arrancarnos a la vez los ojos; y supongamos, además, que no nos diésemos cuenta de que tenemos puestos tales anteojos. Entonces ocurriría que todo lo que viésemos se nos aparecería azul, lo cual nos llevaría a suponer, no que las cosas las "vemos" azules, sino que realmente "son" azules -aunque la verdad fuese que en sí mismas no son azules, sino que nosotros, en la medida en que las miramos, es decir,

³ "Cosa" se dice en latín "res": de ahí el vocablo "realismo".

⁴ La comparación esta tomada H. J. PATÓN, *Kant's Metaphysic of Experience* (London. Allen & Unwin, 1951), I, pp. 166, 168-169.

conocemos, estaríamos contribuyendo a otorgarles un cierto carácter, las estaríamos "azulando". De este modo conocer no sería ya mero reflejar las cosas, sino operar sobre ellas, transformándolas. Para Kant, según esto, conocer es ante todo "elaborar" las cosas para que estén en condiciones de constituir objetos.

Para los griegos, en general para toda la filosofía prekantiana y para todo realismo, el conocimiento era pura teoría, contemplación.⁵ Aristóteles consideraba la vida teórica o contemplativa como la forma de vida más alta (cf. Cap. VI, §§ 7 y 9). Pero con Kant, repetimos, el conocimiento, en su último fundamento, no es ya teoría, sino una cierta operación transformadora que el sujeto cumple: conocer quiere decir elaborar el objeto. Y los discípulos de Kant -Hegel entre otros- van a terminar sosteniendo que conocer significa directamente crear el objeto del conocimiento, más aun, la realidad. De este modo, el núcleo definitorio de la vida humana no se lo encontrará ya en la actitud teórica, sino en esta especial forma de "actividad", de praxis, que es el conocimiento tal como Kant lo entiende.

En esta perspectiva conviene señalar que Kant es el antecedente de Hegel, y que sin Hegel no hubiera habido Marx. Independientemente de lo que se piense de Marx, en pro o en contra, el hecho es que marca una época y una serie de acontecimientos importantísimos; y su pensamiento sólo puede entenderse en sus fundamentos si nos remontamos a Kant. Marx (cf. Cap. XII, § 3) define al hombre, no como animal teórico, sino en función del trabajo; y ello depende, a la postre, de la manera cómo Kant enfoca el conocimiento: como *elaboración*, es decir "fabricación", del objeto.-También podría señalarse la relación que tiene esta cuestión de la primacía de la acción sobre la contemplación, con un tema de la literatura de la época. En una de las primeras escenas del *Fausto* (I parte, 1808) de Goethe, se encuentra Fausto⁶ con el texto de la Biblia, queriendo traducir al alemán el pasaje de San Juan que comienza con las famosas palabras: "En el principio era el *logos*" ("el verbo", según suele traducirse). Este término "logos", significaba para los griegos -entre otras cosas (cf. Cap. II, § 3) "razón", "concepto", de manera que la frase podría traducirse diciendo que en el principio era el conocimiento, la contemplación, las ideas. Pero Fausto no quiere simplemente reemplazar la palabra griega por una alemana, sino que quiere traducirla al espíritu de su lengua, "a su amado alemán", según dice; ensaya una serie de posibilidades -"palabra", "sentido", "fuerza"-, pero ninguna lo satisface, hasta que al final encuentra un término que sí le parece expresar la esencia del asunto en cuestión, y que ya no es traducción literal, que ya no es calco. Y entonces dice: "En el principio era la *acción* (Tat)". Esto es, no el verbo, no el conocimiento, sino la actividad, la *acción*.- En los comienzos, pues, del mundo contemporáneo -tal como suele llamarse el que nace hacia fines del siglo XVIII-, Kant, por una parte, entiende el conocimiento como una especial forma de acción; y por otra, frente a problema paralelo, Goethe encuentra en la palabra "acción" el equivalente moderno de lo que para el mundo antiguo había sido el *logos*. Esto no es casualidad; esto significa que la historia no es una serie de meras ocurrencias, sino un acontecer donde parece haber siempre un secreto acuerdo, cierta armonía aun entre las manifestaciones más dispersas y aparentemente más heterogéneas -un acuerdo que quizá no se alcanza a comprender plenamente.

Volviendo a Kant, decíamos que el sujeto cognoscente podría compararse con un individuo que naciese con lentes coloreadas. Para que esta persona pueda ver -es decir, conocer- se precisan dos elementos: de un lado, los anteojos, y del otro las cosas visibles; si falta cualquiera de los dos, el conocimiento se hace imposible. Traducido a términos de

⁵ "Teoría" (*θεωρία*), etimológicamente emparentado con *θαύμα*, "asombro" (cf. Cap. I, § 4), significa literalmente la acción de ver o contemplar; v. gr. ver un espectáculo teatral ("teatro", *θεατρον*, es entonces el lugar a donde se va a ver o contemplar, el lugar de los espectáculos).

⁶ Versos 1215 -1237.

Kant, esto significa que el conocimiento envuelve dos factores: 1) la estructura de nuestra "razón", que es independiente de la experiencia; pero la razón, para poder funcionar en este especial tipo de conocimiento que consiste en "modelar" los objetos, requiere 2) un "material" modelable, las impresiones. Así se lee en la *Crítica de la razón pura*:
 ni conceptos sin intuición que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento,⁷ porque pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.⁸

La "razón"⁹ está constituida, de un lado, por el espacio y el tiempo, que Kant llama formas puras de la sensibilidad o intuiciones puras; y del otro, por las categorías, o conceptos puros del entendimiento, tales como substancia, causalidad, unidad, pluralidad, etc. Resulta entonces que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son cosas ni propiedades de las cosas en sí mismas, sino "instrumentos" o "moldes" mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos; y el "material" a que se aplican esos moldes son las impresiones o sensaciones.

Kant expresa la relación entre la estructura *a priori* del sujeto, conformadora y elaborante de los objetos del conocimiento, por una parte, y por la otra las impresiones, con el par de conceptos "forma" y "materia": espacio, tiempo y categorías son formas, las impresiones constituyen su materia o contenido. Si se intentase conocer valiéndose solamente de la "razón", es decir, de las formas *a priori* del sujeto, no se tendría sino formas enteramente vacías, y por tanto no se conocería ningún objeto, nada absolutamente. Es preciso, pues, que esas formas o moldes tengan un material al cual aplicarse. Pero ocurre que ese material no puede provenir sino sólo de la experiencia, de las sensaciones, y Kant dirá entonces que no es posible ningún conocimiento si no es dentro de las fronteras de la experiencia. En este sentido se aproxima al empirismo, y declarará la imposibilidad del conocimiento metafísico, entendido como conocimiento de las cosas en sí, porque para que éste fuese posible tendrían que sernos dados los objetos metafísicos (Dios, el alma, etc.), cosa que evidentemente no ocurre. Lo único que nos es *dado* son las impresiones, y solamente sobre la base de éstas podrá elaborarse el conocimiento. "Pensamientos" -es decir, aquí: formas del sujeto- "sin contenido son vacíos".

Pero a la vez Kant enseña, contra la tesis empirista, que con puras impresiones tampoco puede haber conocimiento; porque las puras impresiones, sin ninguna forma, no serían sino un caos, un material en bruto, o, como dice Kant, una "rapsodia" de sensaciones, sin orden ni concierto. Para que haya conocimiento es preciso que esas impresiones estén de alguna manera ordenadas, jerarquizadas, conformadas, "racionalizadas"; y ese orden o racionalización no proviene de las sensaciones mismas, sino que lo introduce en ellas el sujeto cognoscente. "Intuiciones" -es decir, aquí, impresiones- "sin conceptos son ciegas". Y en este sentido Kant se aproxima al racionalismo.

Kant entonces rescata la porción de verdad que encierran empirismo y racionalismo, a la vez que pone de relieve su unilateralidad; y puede hacerlo porque se coloca en una zona más fundamental, en cuanto muestra que el conocer no es mera recepción, sino

⁷ *Kritik der reinen Vernunft* A 50 = B 74 (trad. G. MORENTE. *Crítica de la razón pura*. Madrid. V. Suárez, 1928, tomo I, p. 173).-Las citas de la *Crítica de la razón pura* se hacen según la primera edición (1781), señalada con A, y según la segunda (1787), B, y a continuación el número de la página. Las demás obras de Kant se citan señalando tomo y página de acuerdo con la gran edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Akademie-Ausgabe) o con la de E. Cassirer (Berlin, Cassirer. 1922).

⁸ A 51 = B 75 (trad. cit. I. p. 175).

⁹ Aquí se emplea este término en sentido convencional, como equivalente de la totalidad de la estructura apriorística del sujeto (sentido que no está ausente en el propio Kant); en sentido riguroso, Kant reserva la palabra "razón" para la facultad de las Ideas o facultad de lo incondicionado: cf. más adelante. §§ 6 y 18.

también elaboración del objeto. Kant concibe, pues, la relación de conocimiento a la inversa de como hasta entonces se la había pensado, porque mientras que el realismo sostenía que el sujeto se limita a copiar las cosas (*res*), que ya estarían listas, constituidas y organizadas independientemente de él, para Kant la actividad del conocimiento consiste, en su fundamento, en constituir, en construir, los objetos (y sólo después, en un momento ulterior y secundario, será posible comprender el conocimiento como coincidencia entre las representaciones que tiene el sujeto, y las cosas que antes había constituido). De manera que para Kant *lo determinante en el acto de conocer no es tanto el objeto, cuanto más bien el sujeto*. Esta teoría se denomina "*idealismo*".

En este sentido Kant puede decir que introduce una "revolución copernicana" en el campo de los estudios filosóficos.¹⁰ En efecto, Copérnico explicó los movimientos celestes suponiendo una hipótesis diametralmente opuesta a la que se aceptaba en su época. La teoría geocéntrica entonces vigente sostenía que la tierra estaba en el centro del universo, y que el sol y los demás cuerpos celestes giraban alrededor de ella. Pero ocurría que los cálculos que debían hacer los astrónomos para determinar la posición respectiva de los astros y predecir su lugar en un momento dado, eran cálculos extremadamente complicados. Copérnico simplificó la cuestión al observar que si se supone que es la tierra la que gira alrededor del sol, entonces los movimientos celestes y los cálculos respectivos resultan considerablemente más sencillos. Kant realiza una "revolución copernicana", entonces, porque enfoca la cuestión del conocimiento *al revés* de como se la enfocaba hasta ese momento:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos. [...] Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.¹¹

Pero que los objetos se rijan "por nuestro conocimiento", *no* significa que éstos se conviertan ahora en algo subjetivo, en puras representaciones. Según interpreta Heidegger,¹² para poder tener acceso a los entes, a los "objetos", es preciso tener previamente cierta comprensión de la constitución-de-ser (de la "esencia") del ente; tengo que saber, v. gr., que todo cambio tiene una causa -lo cual no lo sé por la experiencia-, y, en general, todo lo que establecen los Principios del entendimiento puro (cf. § 16). Si el conocimiento de las cosas lo llamamos "conocimiento óptico" (cf. Cap. XIV, § 6, nota 46) y el del ser (o esencia) de las mismas "conocimiento ontológico", se podrá decir que la revolución copernicana significa que "el conocimiento del ente tiene que estar ya previamente *orientado* por el conocimiento ontológico".¹³ Sin duda mi conocimiento de esta silla, por ejemplo, se adecúa al ente "silla"; pero para ello se requiere "un conocimiento *a priori* sobre el cual se asienta toda intuición empírica"¹⁴ (cf. Cap. XIV §19).

4. Comienzo empírico y fundamento a priori

Las palabras con que se inicia la Introducción a la *Crítica de la razón pura* pueden servir, hasta cierto punto, como resumen de lo que se lleva dicho. Kant comienza:

¹⁰ Cf. B XV-XVIII (trad. I, 29-33).

¹¹ B XVI (trad. I. p. 30).

¹² M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant)*, en la *Gesamtausgabe (Edición integral)* de Heidegger, tomo 25, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, pp. 55-56.

¹³ Op cit., p. 55

¹⁴ Op cit., p. 56

CAPÍTULO IV

EL DESCUBRIMIENTO DEL CONCEPTO. SÓCRATES

1. *El momento histórico*

Para comprender mejor la función de "crítica universal" propia de la filosofía, conviene detenerse en un filósofo que la ejerció de modo ejemplar, y con celo tal, que lo llevó a la muerte: Sócrates. Mas para ello es oportuno comenzar apuntando algunas características de la época en que vivió, el siglo V a.C.

Sócrates nació en Atenas en 470/69, y allí murió en 399. Vivió, por tanto, los dos últimos tercios del siglo V, la época más espléndida en la historia de su ciudad natal, y de toda la antigua Grecia: el llamado siglo de Pericles, en honor al célebre político (495-429) que convirtió a Atenas en centro de un gran imperio e impulsó su extraordinaria cultura. Ese siglo había presenciado la derrota del inmenso poderío persa por obra de los minúsculos estados griegos (Maratón, 490; Termopilas, 480; Platea, 479); el triunfo helénico se sella en 449/8. Sócrates tenía poco más de veinte años, y pudo entonces ser testigo presencial del proceso de expansión política y cultural de Atenas al término de las guerras médicas. "Todas las edificaciones y obras de arte que embellecieron Atenas en la época de Pericles, las Largas Murallas que unían la ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, las estatuas de Fidias, los frescos de Polignoto, fueron comenzadas y terminadas ante sus ojos.¹ Intervino en el sitio de Potidea (432-430), sublevada contra Atenas, y en las batallas de Delio (424) y Anfípolis (421), ocasiones en las que dio muestras de gran valentía y fortaleza. Pero Sócrates no sólo fue testigo del esplendor de Atenas, sino también de su decadencia y del paso de la supremacía griega a manos de los espartanos. En efecto, en 431 se había iniciado la guerra del Peloponeso, que habría de acabar con la derrota de Atenas en 404 y el establecimiento en ella de un gobierno oligárquico filoespartano, el régimen de los Treinta Tiranos. Su pronto derrocamiento, por obra de Trasíbulo, en 403, permitió la restauración de la democracia, que sin embargo asumiría frecuentemente las formas de la demagogia.

Las diversas contingencias sociales y políticas de la época pueden sintetizarse diciendo que, en primer lugar, y gracias a Pericles, se produce el ascenso de todos los ciudadanos al poder, es decir, el desarrollo de todas las posibilidades del régimen democrático (inclusive con el establecimiento del sorteo para la provisión de magistraturas). Debe recordarse que se trataba -a diferencia de las democracias modernas, de carácter representativo- de una democracia directa, donde eran los propios ciudadanos (no sus representantes o diputados) quienes intervenían en el manejo de la cosa pública (Asamblea del pueblo). En segundo lugar, esa democracia deriva hacia la demagogia en algunos casos, o hacia la tiranía, en otros. Tales circunstancias corren paralelas con el cambio que entonces se registra en los intereses filosóficos.

¹ A.E.TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates* (trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1961), p. 30.

2. Los sofistas

Al hablar de los primeros filósofos griegos -Tales, Heráclito, Parménides, Zenón- pudo observarse que estos pensadores se ocupaban en lo fundamental con el problema de determinar cuál es la realidad de las cosas, que se ocupaban sobre todo por los problemas relativos a la "naturaleza" o al "mundo", y no propiamente por el hombre como tal; por ello suele denominarse *cosmológico* ese primer período de la filosofía griega durante el cual predominan los problemas relativos al "cosmos" (κοσμος) -siglo VI y primera mitad del V. Pero con el avance del siglo V toman mayor relieve las cuestiones referentes al hombre, a su conducta y al Estado: así se habla de un período *antropológico*, que abarca la segunda mitad del siglo V, y cuyas figuras principales son los sofistas y Sócrates.

Según se dijo, la participación de los ciudadanos en el gobierno llega en esta época a su máximo desarrollo; cada vez interviene mayor número de gente en las asambleas y en los tribunales, tareas que hasta entonces habían estado reservadas, de hecho si no de derecho, a la aristocracia. Pero ahora el número de intervinientes crece cada vez más, y estos recién llegados a la política, por así decirlo, sienten la necesidad de prepararse, por lo menos en alguna medida, para la nueva tarea que se les ofrece, desean adquirir los instrumentos necesarios para que su actuación en público sea eficaz. Por tanto, buscan, por una parte, información, una especie de barniz de cultura general que los capacite para enfrentarse con los problemas de que ahora tendrán que ocuparse, una especie de "educación superior". Por otra parte, necesitan también un instrumento con el que persuadir a quienes los escuchen, un arte que les permita expresarse con elegancia, y discutir, convencer y ganar en las controversias", el arte de la retórica u oratoria. Pues bien, los encargados de satisfacer estos requerimientos de la época son unos personajes que se conocen con el nombre de *sofistas*.

Hoy día el término "sofista" tiene exclusivamente sentido peyorativo: se llama sofista a un discutidor que trata de hacer valer malas razones y no buenas, y que intenta convencer mediante argumentaciones falaces, engañosas. Pero en la época a que estamos refiriéndonos, la palabra no tenía este sentido negativo, sino sólo ocasionalmente. Si queremos traducir "sofista" por un término que exprese la función social correspondiente a nuestros días, quizá lómenos alejado sería traducirlo por "profesor", "disertante", "conferencista". En efecto, los sofistas eran maestros ambulantes que iban de ciudad en ciudad enseñando, y que -cosa entonces insólita y que a muchos (entre ellos Platón) pareció escandalosa- cobraban por sus lecciones, y en algunos casos sumas elevadas.² En general no fueron más que meros profesionales de la educación; no se ocuparon de la investigación, fuese ésta científica o filosófica. En tal sentido, su finalidad era bien limitada: responder a las "necesidades" educativas de la época. Hoy en día se anuncian conferencias o se publican libros sobre "qué es el arte", o "qué es la filosofía", o "qué es la política", cómo aprender inglés en 15 días, cómo mejorar la memoria o hacerse simpático, tener éxito en los negocios o aumentar el número de amigos. Los sofistas respondían a exigencias parecidas o equivalentes en su tiempo: Hippias (nac. por el 480, contemporáneo, un poco más joven, de Protagoras), por ejemplo, se hizo famoso por enseñar la mnemotecnia, el arte de la memoria. En general, los sofistas se consideraban a sí mismos maestros de "virtud" (ἀρετή [*arete*]), es decir, lo que hoy llamaríamos el desarrollo de las capacidades de cada cual, de su "cultura"; y se proponían enseñar "cómo manejar los asuntos privados lo mismo que los de la ciudad".³

² En el *Cratilo* (384 b), de PLATÓN, alude Sócrates irónicamente a la lección de 50 dracmas del sofista Pródico.

³ Cf. A. E. TAYLOR. *op. cit.* p. 48.

La mayor parte de los sofistas no fueron más que simples preceptores o profesores; hubo algunos, sin embargo, que alcanzaron verdadera jerarquía de filósofos: sobre todo dos, Protagoras y Gorgias.

De los escritos de **Protagoras** (480-410 a.C.) sólo quedan fragmentos, entre ellos el pasaje que cita Platón: "el hombre es la medida de todas las cosas".⁴ Con este principio (llamado *homo mensura*, "el hombre como medida"), quedaba eliminada toda validez objetiva, sea en la esfera del conocimiento, sea en la de la conducta; todo es relativo al sujeto: una cosa será verdadera, justa, buena o bella para quien le parezca serlo, y será falsa, injusta, mala o fea para quien no le parezca (subjetivismo, o relativismo subjetivista; cf. Cap. I, § 2).

Yo [Protagoras] digo, efectivamente, que la verdad es tal como he escrito sobre ella, que cada uno de nosotros es medida de lo que es [verdadero, bueno, etc.] y de lo que no es; y que hay una inmensa diferencia entre un individuo y otro, precisamente porque para uno son y parecen ciertas cosas, para el otro, otras. Y estoy muy lejos de negar que existan la sabiduría y el hombre sabio, pero llamo precisamente hombre sabio a quien nos haga parecer y ser cosas buenas, a alguno de nosotros, por vía de transformación, las que nos parecían y eran cosas malas.⁵

Protagoras enseñaba el arte mediante el cual podían volverse buenas las malas razones, y malos los buenos argumentos, es decir, el arte de discutir con habilidad tanto a favor como en contra de cualquier tesis, pues respecto de todas las cuestiones hay siempre dos discursos, uno a favor y otro en contra, y él enseñaba cómo podía lograrse que el más débil resultase el más fuerte, es decir, que lo venciese independientemente de su verdad o falsedad, bondad o maldad.

En este sentido es ilustrativa la siguiente anécdota. Protagoras había convenido con un discípulo que, una vez que éste ganase su primer pleito (a los que los griegos, y en particular los atenienses, eran muy afectos), debía pagarle los correspondientes honorarios. Pues bien, Protagoras concluyó de impartirle sus enseñanzas, pero el discípulo no iniciaba ningún pleito, y por tanto no le pagaba. Finalmente Protágoras se cansó, y amenazó con llevarlo a los tribunales, diciéndole: "Debes pagarme, porque si vamos a los jueces, pueden ocurrir dos cosas: o tú ganas el pleito, y entonces deberás pagarme según lo convenido, al ganar tu primer pleito; o bien gano yo, y en tal caso deberás pagarme por haberlo dictaminado así los jueces". Pero el discípulo, que al parecer había aprendido muy bien el arte de discutir, le contestó: "Te equivocas. En ninguno de los dos casos te pagaré. Porque si tú ganas el pleito, no te pagaré de acuerdo al convenio, consistente en pagarte cuando ganase el primer pleito; y si lo gano yo, no te pagaré porque la sentencia judicial me dará la razón a mí".

Gorgias (483-375 a.C.) fue otro sofista de auténtico nivel filosófico. Su pensamiento lo resumió en tres principios concatenados entre sí: "1. Nada existe; 2. Si algo existiese, el hombre no lo podría conocer; 3. Si se lo pudiese conocer, ese conocimiento sería inexplicable e incommunicable a los demás."⁶ Era, por tanto, un filósofo nihilista, según la primera afirmación (*nihil*, en latín, significa "nada"); escéptico, según la segunda; relativista, según la tercera. A pesar de su nihilismo y escepticismo, sin embargo, era uno de los sofistas: más cotizados y cobraba muy caras sus lecciones.

De modo que los sofistas con ideas originales fueron de tendencia escéptica o relativista. Más todavía, en cierto sentido podría afirmarse que el relativismo fue el supuesto común, consciente o no, de la mayor parte de los sofistas, puesto que, en la medida en que eran profesionales en la enseñanza de la retórica, no les interesaba tanto la verdad de lo demostrado o afirmado, cuanto más bien la manera de embellecer los discursos y hacer

⁴ *Teéteos*. 152 a.

⁵ *Teéteos* 166 d (trad. Mondolfo en *El pensamiento antiguo*, tomo I, p. 134)

⁶ Frag. 3 Diels.

triunfar una tesis cualquiera, independientemente de su valor intrínseco. Y el principio del *homo mensura* y el nihilismo de Gorgias revelan la crisis que caracteriza la segunda mitad del siglo V, crisis que no es tan sólo, ni siquiera primordialmente, de carácter político, social y económico, sino, por debajo de todo ello, en un plano más hondo, una crisis de las convicciones básicas sobre las que el griego había vivido hasta entonces: se trata de la conmoción de todo su sistema de creencias, de los fundamentos mismos de su existencia histórica, o, como también puede decirse, de la "moralidad" hasta entonces vigente. "Crisis" (κρίσις término griego que significa "litigio", "desenlace", "momento decisivo", y emparentado con "crítica", cf. Cap. III, § 2) significa que una determinada tabla de valores (cf. Cap. I, § 2) deja de tener vigencia, y que una sociedad o época histórica permanecen indecisas o fluctuantes sin prestar adhesión a la vieja tabla y sin encontrar tampoco otra que la reemplace. Las costumbres tradicionales griegas, la religión, la moral, los tipos de vida vigentes hasta ese momento, así como la forma e ideales de educación que hasta entonces habían sido su modelo, en esta época dejan de valer. En efecto:

Durante generaciones, la moralidad griega, lo mismo que la táctica militar, había continuado siendo severamente tradicional, cimentada en las virtudes cardinales de Justicia, Fortaleza, Templanza y Prudencia. Un poeta tras otro habían predicado una doctrina casi idéntica: la belleza de la Justicia, los peligros de la Ambición, la locura de la Violencia.⁷

Hasta entonces, nadie en Grecia había pensado que en materia moral o jurídica pudiese haber ningún tipo de relativismos; había dominado una moral y un derecho considerados enteramente objetivos y que nadie discutía (otra cosa es que se cumpliera o no con esas normas). Pero la circunstancia de que se discutiesen tales temas, es índice de que en esta época tiene lugar una profunda crisis. En el siglo V todo cambia radicalmente, y hacia fines del mismo ya nadie sabía orientarse mentalmente; el inteligente subvertía las concepciones y creencias conocidas, y el simple sentía que todo eso estaba ya pasado de moda. Si alguien hablaba de la Virtud, la respuesta era: "Todo depende de lo que entiendas por Virtud" [es decir, se trata de algo relativo a cada uno]; y nadie lo comprendía, razón por la cual los poetas dejaron de interesarse en el problema.⁸

Y no son sólo el relativismo de Protágoras o el nihilismo de Gorgias síntomas alarmantes del estado de cosas entonces reinante, sino también doctrinas -en el fondo emparentables con la protagórica- como la del energuménico **Trasímaco**, para el cual la justicia no es más que el interés del más fuerte, el provecho o conveniencia del que está en el poder;⁹ una doctrina, pues, desenfadadamente inmoralista. No es difícil hacerse cargo del daño moral, y, en general, social, y de todo orden, que pueden causar teorías semejantes cuando intentan llevarlas a la práctica gentes inescrupulosas, y cuando no existen otras más serias para oponérselas y ser "razonablemente" defendidas; no hay más que pensar en ciertos hechos de la historia contemporánea (explotación, agresión, conquista o sometimiento de unos pueblos por otros, intervención del Estado en la vida privada o en el pensamiento de los individuos, etc.)

Los que hemos visto el mezquino uso que se ha hecho de la doctrina científica de la supervivencia del más apto [o de ciertos pasajes de Nietzsche por parte del nazismo], podemos imaginarnos sin demasiada dificultad el empleo que harían de esta frase [de Trasímaco] los hombres violentos y ambiciosos. Cualquier iniquidad podía así revestirse de estimación científica o filosófica. Todos podían cometer maldades sin ser enseñados

⁷ H. D. F. KITTO, *Los griegos*, (trad. esp., Buenos Aires, Eudeba, ² 1962), pp. 227-228.

⁸ *op. cit.*, p. 228.

⁹ Sobre la personalidad y doctrina de Trasímaco, cf. PLATÓN, *República* 336 b ss.

por los sofistas, pero era útil aprender argumentos que las presentasen como bellas ante los simples."¹⁰

3. La figura de Sócrates

Como suele suceder en momentos de crisis, apareció el hombre capaz de desenmascarar la debilidad esencial del punto de vista sofístico, una personalidad destinada, si no a restaurar la moral tradicional, sí en todo caso a fundar una moral rigurosamente objetiva, un personaje llamado a mostrar que el relativismo de los sofistas no era ni con mucho tan coherente ni sostenible como a primera vista podía parecer. Este personaje fue Sócrates.¹¹

Sócrates es una de las figuras más extraordinarias y decisivas de toda la historia. Sea positivo o negativo el juicio que sobre él recaiga,¹² de cualquier manera es imposible desconocer su importancia. Tan así es que se lo ha comparado con Jesús, porque así como a partir de Cristo la historia experimenta un profundo cambio, de manera semejante Sócrates significa un decisivo codo de su curso. Y es curioso observar que así como Jesús, *históricamente* considerado, es un enigma, porque apenas se sabe algo más que su existencia, de modo parejo es muy poco lo que se sabe con seguridad acerca de Sócrates; no dejó nada escrito y los testimonios que sobre él se poseen -principalmente Platón, Jenofonte y Aristófanes- no son coincidentes, y aun son contradictorios en cuestiones capitales.¹³

Sócrates representa la reacción contra el relativismo y subjetivismo sofísticos. Singular ejemplo de unidad entre teoría y conducta, entre pensamiento y acción, fue a la vez capaz de llevar tal unidad al plano del conocimiento, al sostener que la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia. Y, principalmente, en una época en que todos creen saberlo todo, o poder enseñarlo todo y discutirlo todo, en pro o en contra indistintamente, sin importárseles la verdad o justicia de lo que dicen -sugestiva coincidencia con nuestro propio tiempo-, Sócrates proclama su propia ignorancia.

Un amigo de Sócrates, Querefonte, fue una vez al oráculo del dios Apolo, en Delfos - el más venerado entre todos los oráculos de Grecia-, y al que habían consultado siempre y seguirían consultando los griegos en los momentos difíciles de su historia. Y al preguntar Querefonte al dios quién era el más sabio, el oráculo respondió que el más sabio de los hombres era Sócrates.¹⁴ Pero cuando éste se entera, queda perplejo, porque no reconoce en sí mismo ninguna sabiduría en el sentido corriente de la palabra. Sócrates se siente confundido, porque tiene conciencia de estar lleno de dudas, no de conocimientos. ¿Será que el dios ha mentido? Sin embargo, esto es imposible, porque un

¹⁰ H. D. F. KITTO, *Los Griegos*, p. 231.

¹¹ Sobre el "problema socrático", cf. F. ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía* (Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1943), pp. 12-17; W. JAEGER, *Paideia* (México, Fondo de Cultura Económica. 1944), tomo II. Libro III, Cap. II; y sobre todo V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate* (Paris, Presses Universitaires de France. 1952).

¹² En sentido positivo, PLATÓN, JENOFONTE, etc.; en el negativo, cf. F. NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*.

¹³ Fue K. JOËL, quien comparó su figura con la de Jesús. De modo semejante escribió TAYLOR: "En el caso de las dos figuras históricas que más han influido en la historia de la humanidad, Jesús y Sócrates, los hechos indiscutibles son excepcionalmente raros; quizá -sobre ellos- haya sólo una afirmación que nadie puede negar sin temor a ser excluido de entre los cuerdos. Tenemos la certeza de que Jesús 'padejó bajo el poder de Poncio Pilatos', y no es menos cierto que Sócrates fue condenado a muerte en Atenas, acusado de impiedad, en el 'año de Laques' (399 a.C). Todo relato sobre el uno o el otro que vaya más allá de estas afirmaciones es inevitablemente una construcción personal" (*op. cit.* p. 9) del historiador. -Aquí nos atenemos a lo que nos parece más verosímil y más adecuado para los fines de este libro.

¹⁴ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 20 e - 21 a.

verdadero dios no puede mentir, como tampoco puede haberse equivocado. Por lo tanto sospecha Sócrates que las palabras del oráculo deben tener un sentido oculto, y que su vida, la de Sócrates, debe estar consagrada a poner de manifiesto y mostrar en los hechos el sentido encubierto del pronunciamiento del dios.

Para aclarar las palabras del oráculo, Sócrates no encuentra mejor camino que el de emprender una especie de pesquisa entre sus conciudadanos; se propone interrogar a todos aquellos que pasan por sabios y confrontar así con los hechos la afirmación del dios y comprobar entonces si los demás saben más que él o no, y en qué sentido.

¿Por quiénes empezar? Por nadie mejor que por aquellos que -como ocurre también en nuestros días- suelen sostener que lo saben todo o el mayor número de cosas, y se ofrecen para resolver todos los problemas; es decir, los políticos. Sócrates, entonces, empieza por interrogar a los políticos, y los interroga ante todo sobre algo que debieran saber muy bien: ¿qué es la justicia?; ya que el propósito fundamental de todo gobierno debiera ser primordialmente lograr un Estado justo. Pero sometidos al interrogatorio, pronto resulta que le responden mal, o que no saben en absoluto la respuesta.

Sócrates interroga luego a los poetas, y observa que en sus poemas suelen decir cosas maravillosas, muy profundas y hermosas; pero que, sin embargo, son incapaces de dar razón de lo que dicen, de explicarlo convenientemente, ni pueden tampoco aclarar por qué lo dicen. Y es que el poeta habla, pero a través de él hablan -según decían los antiguos- las musas, las divinidades, y no él mismo; el poeta es un inspirado (*ενθουσιάζων* [*enthousiázon*] significa literalmente en-diosado) y por ello ocurre frecuentemente que el sentido más profundo de lo que dice se le escapa, en tanto que lo descubren los múltiples lectores e intérpretes que vuelven una vez y otra sobre sus obras. Tampoco los poetas, entonces, merecen ser llamados sabios.

Sócrates interroga por último a los artesanos: zapateros, herreros, constructores de navíos, etc., y descubre que éstos sí tienen un saber positivo: saben fabricar cosas útiles, y además saben dar razón de cada una de las operaciones que realizan. Lo malo, sin embargo, reside en que, por conocer todo lo referente a su oficio, creen saber también de las cosas que no son su especialidad -como, por ejemplo, se creen capacitados para la política, cuando en realidad no lo están.

Al final de esta larga pesquisa comprende por fin Sócrates la verdad profunda de la declaración del dios: los demás *creen saber*, cuando *en realidad no saben* ni tienen conciencia de esa ignorancia, mientras que él, Sócrates, posee esta *conciencia de su ignorada* que a los demás les falta. De manera que la sabiduría de Sócrates no consiste en la posesión de determinada doctrina, no es sabio porque sepa mayor número de cosas; muchos, como los artesanos, poseen múltiples conocimientos de que Sócrates está desposeído; pero en cambio él puede afirmar con plena conciencia: "Sólo sé que no sé nada", y en esto consiste toda su sabiduría y su única superioridad sobre los demás. Platón le hace decir en la *Apología*:

Me parece, atenienses, que sólo el dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como de un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: "El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada".¹⁵

Frente a la infinitud e inabarcable complejidad de la realidad, frente al misterio que late en todas las cosas y en especial en la vida humana y en su destino, todo lo que el hombre pueda saber es siempre, por su finitud irremediable, casi nada; el hombre es profundamente ignorante de los más grandes problemas que lo conmueven, las grandes

¹⁵ *Apología* 23 a - b (trad. Azcárate).

cuestiones de su destino y del sentido del mundo. Y, sin embargo, los hombres presumen saberlo, sin quizás haberse siquiera planteado el problema, ni menos haberlo pensado detenidamente. Cada hombre, por ejemplo, cree saber cuál debe ser el sentido de la vida humana, puesto que en cada caso ha elegido (o, en el peor de los casos, desea) una determinada manera de vivirla -como comerciante, o como poeta, o como médico, etc.-, afirmando con ello implícitamente el valor del tipo escogido, así como el de las actitudes que asume en cada caso concreto -trabajar, o robar, o mentir, o rezar. Y sin embargo pocos, muy pocos, se plantean el problema de la "verdad" o "bondad" de tal vida o tales actitudes, ni menos todavía son capaces de "dar razón" de todo ello. Por lo común, más que realizar personalmente sus existencias, los hombres se dejan vivir, se dejan arrastrar por la marea de la vida, por las opiniones hechas, por lo que "la gente" dice o hace (cf. Cap. XIV, § 10).

De esta forma Sócrates descubre los límites de todo conocimiento humano, piensa a fondo esta radical situación de finitud que caracteriza al hombre (cf. Cap. I, § 7); éste sólo llega a la conciencia adecuada de su humanidad, de aquello en que reside su esencia, cuando toma conciencia de lo poco que sabe. En este sentido Sócrates es sabio: porque no pretende, ingenuamente, como los demás, saber lo que no sabe.

4. La misión de Sócrates

Pero además Sócrates considera que, desde el momento en que la declaración de su "sabiduría" proviene de un dios, de Apolo, tal declaración ha de tener algún otro significado; el origen divino del oráculo lo convence a Sócrates de que tiene que cumplir una *misión*. O dicho con otras palabras: el resultado del interrogatorio practicado sobre aquellos atenienses que pasaban por sabios le revela a Sócrates cuál debe ser la tarea de su propia vida, la de Sócrates. Si su "sabiduría" se ha revelado *mediante* el examen practicado entre sus conciudadanos y *en tanto* los examinaba, ello significa que sólo es sabio *cumpliendo esta tarea*. Por tanto, que el dios lo llame sabio equivale a señalarle su misión, equivale a exhortarlo a que siga interrogando a sus conciudadanos. Sócrates llega a la conclusión, entonces, de que el dios le ha encomendado precisamente esta tarea, la de examinar a los hombres para mostrarles lo frágil de su supuesto saber, para hacerles ver que en realidad no saben nada. Su misión será la de recordarles a los hombres el carácter precario de todo saber humano y librarlos de la ilusión de ese falso saber, la de llevarlos a tomar conciencia de los límites de la naturaleza humana.

En este sentido, no fue propiamente un maestro, si por maestro se entiende alguien que tiene una doctrina establecida y simplemente la transmite a los demás; por el contrario, Sócrates insiste una y mil veces en que él no sabe nada, y que lo único que pretende es poner a prueba el saber que los demás dicen tener. Su función es la de exhortar o excitar a sus conciudadanos atenienses, pues a su juicio el dios lo ha destinado

a esta ciudad [...] como a un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza y que tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que el dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para exhortaros todos los días, sin abandonaros un solo instante.¹⁶

Sócrates compara aquí su ciudad, plena de grandeza, con un corcel, a quien su grandeza misma, su fama y su gloria lo han entorpecido; en otras palabras, que se ha dormido sobre sus laureles; y que necesita, por tanto, de alguien que lo aguijonee, que lo

¹⁶ *op. cit.*, 30 e - 31 a (trad. Azcárate).

espolee, vale decir, que lo despierte al sentido de la existencia, tanto más cuanto que es responsable depositario de su anterior gloria, heredero de noble pasado que, sin su esfuerzo de valoración, conservación, atesoramiento y cultivo, desaparecería, hundiéndose entonces el pueblo ateniense en la indignidad.

Convencido de su misión, Sócrates persigue sin cesar a sus conciudadanos, por las plazas y los gimnasios, por calles y casas; y los interroga constantemente -de un modo que sin duda debió parecer molesto, cargoso y enfadoso a muchos de sus contemporáneos- para saber si llevan una vida noble y justa, o no, y exigiéndoles además en cada caso las razones en que se fundan para obrar tal como lo hacen, y comprobar así si se trata de verdaderas razones, o sólo de razones aparentes. Tal actitud, y la crítica constante a que sometía las ideas y las personas de su tiempo, puede, por lo menos en buena medida, explicar el odio que sobre sí se atrajo y la acusación de "corromper a la juventud e introducir nuevos dioses", acusación que lo llevó a la muerte (muerte a la que no quiso substraerse, aunque lo hubiese logrado con facilidad, por respeto a las leyes de su ciudad y a su propia convicción referente a la unidad entre pensamiento y conducta).¹⁷

Sócrates, pues, no comunicaba ninguna doctrina a los que interrogaba. Su objeto fue completamente diferente: consistió en el continuo examen que los demás y de sí mismo, en la permanente incitación y requerimiento a problematizarlo todo, considerando que lo más valioso del *hombre*, lo que *lo define*, está justo en *su capacidad de preguntar*, de plantearse problemas, que es lo que mejor le recuerda la condición humana, a diferencia del Dios -el único verdaderamente sabio y por ello libre de problemas y de preguntas. Por todo esto puede hablarse del carácter *problematicista* de su *filosofar*: su "enseñanza" no consistía en transmitir conocimientos, sino en tratar de que sus interlocutores tomaran *conciencia de los problemas*, que se percatasen de este hecho sorprendente y primordial de *que hay problemas*, y sobre todo problemas *éticos*, problemas referidos a la conducta, o, si se quiere, problemas existenciales, esto es, referentes a la existencia de cada uno de nosotros. Estos problemas no son casuales, ni caprichosos, ni académicos; por el contrario, se insertan en la realidad más concreta de cada individuo humano. Se trata, en definitiva, de la forma cómo debemos vivir nuestra vida, del sentido que ha de imprimirsele. La existencia humana, en efecto, es esencialmente abierta, a diferencia de los animales, porque a éstos la especie respectiva les determina el desarrollo de toda su vida. El hombre puede elaborar su existencia de maneras muy diversas, contrarias, o aun absolutamente incomparables; mientras que el animal reacciona de manera uniforme frente a un estímulo o situación dados, el hombre puede reaccionar de mil modos diferentes. Por eso cada vida humana es tan diferente de las demás (cf. Cap. XV, § 1).

5. Primer momento del método socrático: la refutación

Su filosofía, pues, la ejercita Sócrates *con* aquellos a quienes somete a examen; su filosofar es *co-filosofar* (συνφιλοσοφειν [*synfilosoféin*]). El filosofar socrático no es la faena de un hombre que, más o menos solitario o aislado del mundo, escriba en su gabinete de trabajo páginas y más páginas conteniendo sus "doctrinas". Por el contrario, Sócrates filosofa conversando con los demás, mediante el *diálogo* como especial organización de preguntas y respuestas convenientemente orientadas, y en el que consiste el método socrático. Por tanto, habrá que explicar ahora en qué consiste lo propio de este método y qué fines persigue.

¹⁷ La acusación y la condena tienen muchos aspectos oscuros que probablemente la investigación histórica jamás resolverá. Sobre el proceso, cf. PLATÓN, *Apología*; sobre su decisión de someterse a la condena. *Critón*; en el *Fedón* se narran sus últimos momentos.

Ante todo hay que llamar la atención sobre una característica general del método, o, mejor, sobre el *tono* general del mismo, que es al propio tiempo rasgo distintivo de la personalidad de Sócrates: la *ironía*. En sentido corriente, el vocablo "ironía" se refiere a la actitud de quien dice lo contrario de lo que en efecto piensa, pero de manera tal que se echa de ver que en realidad piensa justamente lo opuesto de lo que dice (como si alguien, viendo a un calvo, le preguntase por el peine que usa, o viendo a una persona muy delgada, le preguntase si ha roto la balanza). En griego "ironía" (εἰρωνεία [*eironéia*]) significaba "disimulo", o la acción de interrogar fingiendo ignorancia. En Sócrates se trata de su especial actitud frente al interrogado: disimulando hábilmente la propia superioridad, manifiesta Sócrates su falta de conocimiento acerca de tal o cual tema, y finge estar convencido del saber del otro, con objeto de que le comunique ese supuesto saber; para terminar, según se verá, obligándolo intelectualmente a que reconozca su propia ignorancia. De manera que la ironía califica la actitud de Sócrates frente a la presunción del falso saber, y resulta del contraste entre el alto ideal que Sócrates tiene del conocimiento, y la orgullosa ignorancia o jactancia del interrogado.

Ahora bien, el método propiamente dicho tiene dos momentos: el primero, que es un momento negativo, se llama refutación; y el segundo, positivo, que es la mayéutica.

La *refutación* (ἐλεγχος [*élenjos*]) consiste en mostrar al interrogado, mediante una serie de hábiles preguntas, que las opiniones que cree verdaderas son, en realidad, falsas, contradictorias, incapaces de resistir el examen de la razón. Sócrates se dirige, por ejemplo, a un general, pidiéndole que le diga qué es la valentía; o se dirige a un pedagogo preguntándole qué es la virtud, hacia la cual toda educación debiera orientarse; o bien le pregunta a un político qué es la justicia, puesto que toda política debiera empeñarse por realizarla. Sócrates mismo no responde a estas preguntas, arguyendo que ignora las respuestas. Los interrogados, en cambio, creen ingenuamente saber lo que se les pregunta -como, por los demás, todos creemos ingenuamente saberlo-; pero el interrogatorio a que Sócrates los somete pone en evidencia que se trata de un falso saber: en el momento en que ello se hace manifiesto, Sócrates los ha refutado. Un magnífico ejemplo de refutación se encuentra en el Libro I de la *República*, en el que se combaten las opiniones del sofista Trasímaco mencionado más arriba (§ 2). Aquí nos limitaremos a citar y comentar algunos pasajes del *Laques* -uno de los diálogos juveniles de Platón, en los cuales presumiblemente reproduce con mayor fidelidad el método y los temas de su maestro.

En el *Laques* (190 e ss) Sócrates le pregunta al general de este nombre, a cuyas órdenes había servido en Delio, *qué es la valentía*, cosa que un militar seguramente habrá de saber; y, en efecto, responde muy ufano

Laques: Por Zeus, Sócrates, no es difícil decirlo: si alguien queda en su puesto, y enfrenta al enemigo, y no huye, sabe que éste es valiente.¹⁸

Y, sin duda, el soldado a que se refiere Laques es valiente. Pero Sócrates observa que no se trata más que de un ejemplo, y que hay otros mucho: casos de valentía diferentes, como, v. gr., el caso de los guerreros escitas, que luchaban retrocediendo: avanzaban a caballo, lanzaban sus flechas, y luego, rápidamente, volvían grupas y desaparecían; y por su parte los espartanos, en la batalla de Platea, simulaban retroceder para atraer a los persas y así vencerlos. Y está claro que también estos casos son ejemplos de valentía. De modo que ya hay aquí una contradicción: porque en un caso se dice que la valentía consiste en resistir a pie firme, y en el otro que consiste en retroceder. Laques tiene que admitirlo, y que por tanto lo que ha dicho es insuficiente.

¹⁸ *Laques* 190 e.

Sócrates señala, además, que al preguntar por la valentía lo que se busca *no son ejemplos*, sino lo *común* a todos los casos posibles:

Quería interrogarte, no sólo sobre la valentía de los hoplitas [los soldados de la infantería pesada griega, que luchaban, en general, de la manera indicada por Laques], sino también sobre la de la caballería y la de todos los combatientes en general. Y no solamente sobre la valentía de los combatientes, sino asimismo sobre la de los hombres expuestos a los peligros del mar; y sobre la que se manifiesta en la enfermedad, en la pobreza, en la vida política; la que resiste no sólo los males y los temores, sino también las pasiones y los placeres, sea luchando a pie firme o retirándose. Porque en todos estos casos, Laques, hay hombres valientes, ¿no?

Laques. Por cierto que sí, Sócrates.¹⁹

Además de la valentía²⁰ militar, se encuentra también la valentía ante cualquier clase de peligros -por ejemplo, los de una tormenta en medio del mar-; y asimismo se puede ver valiente o cobarde ante las enfermedades o ante la pobreza, y aun frente a las pasiones y placeres (v. gr. resistiéndolos, en lugar de dejarse arrastrar por ellos). De modo que hay distintos tipos de valor -militar, moral, político, etc.-, y dentro de cada tipo, además, cabe la posibilidad de asumir actitudes diferentes, que pueden llegar a ser opuestas, según se vio, respecto de la virtud militar, con los hoplitas y los escitas.

No obstante, a pesar de todos esos *diferentes* tipos de valentía, y a pesar de la variedad de *diferentes* actitudes posibles en cada tipo, se habla de hombres "valientes", vale decir, de *algo* que todos éstos tienen *en común*; y es ese algo común, justamente, lo que Sócrates busca:

Sócrates. Mi pregunta se refería a qué es la valentía [...]. Trata pues de decirme [...] qué es lo que es lo mismo en todos estos casos.²¹

Sócrates, pues, pide que Laques le señale lo que es "lo mismo o idéntico en todos los casos o instancias particulares" -así como si alguien preguntara qué es la belleza, la respuesta adecuada no podría consistir en decir: "María es bella", porque lo que se busca con la pregunta es lo que María tiene en *común* con todas las demás personas hermosas, y con todas las obras de arte, y con todos los paisajes hermosos, etc. Ahora bien, lo común a *todos* los casos particulares no es ya nada particular, sino *universal*: Sócrates busca el "universal" (como se dirá en la Edad Media), la *esencia* o naturaleza. Porque la *esencia* es *lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra* (la esencia de la valentía es lo que hace que un acto sea valiente, y no cobarde; la esencia del triángulo es ser una figura de tres lados). La esencia, considerada (no tanto en la cosa a la que determina, sino) en el pensamiento, o, en otros términos, la esencia en tanto se la piensa, se llama *concepto*. Y la respuesta a la pregunta por la esencia de algo se llama *definición* -por ejemplo, si se pregunta: "¿qué es el triángulo?", la definición será: "el triángulo es una figura de tres lados". De manera que la definición desarrolla o explica la esencia de algo. Resulta, por consiguiente, que Sócrates *busca la definición* de los conceptos (o esencias): de la "valentía", en el diálogo que se está examinando; de la "piedad" en el *Eutifrón*; de la "justicia" en la *República*, etc.

Habiéndose aclarado lo que Sócrates busca, el interrogado aventura una definición. Pero Sócrates, mediante nuevas preguntas, mostrará que la definición aducida es insuficiente; y los nuevos esfuerzos del interrogado para lograr otra u otras definiciones hacen que Sócrates ponga de manifiesto que tampoco sirven, que son incompatibles

¹⁹ 191 c - d.

²⁰ La palabra *ανδρεία* (*andreia*) significa no sólo "valentía", tal como la hemos traducido, sino también "virilidad", todo lo propio de quien es "varonil".

²¹ 191 e.

entre sí, contradictorias, o que conducen a consecuencias absurdas. En el caso del *Laques*, el general ensaya la siguiente definición:

Laques. Me parece que consiste en cierta firmeza o persistencia del ánimo, si he de decir cuál es la naturaleza [o esencia] de la valentía en todos los casos.²²

Sócrates observa, sin embargo -y *Laques* coincide con él-, que si la valentía debe ser algo perfecto, noble y bueno ("bello-y-bueno" -καλοκαγαθος [*kalokagathós*]-, decían los griegos), y no cualquier firmeza o persistencia lo es. Quien tiene un vicio y se mantiene y persiste en él, tiene firmeza, pero se trata entonces de una firmeza innoble, mala y despreciable. La firmeza será perfecta sólo en la medida en que esté acompañada de sensatez, de inteligencia, a diferencia de la persistencia insensata o tonta:

Sócrates. ¿No es acaso la firmeza acompañada de sensatez la que es noble y buena?

Laques. Ciertamente.

Sócrates. ¿Y si la acompaña la insensatez? ¿No es entonces mala y perjudicial?

Laq. Sí.

Sócr. Y algo malo y perjudicial, ¿puedes llamarlo bello?

Laq. Estaría mal hacerlo, Sócrates.²³

Resulta entonces que la valentía, que evidentemente ha de ser algo hermoso y noble, no podría ir acompañada de insensatez o locura, sino de inteligencia, de buen tino. Por tanto, parecería ahora posible alcanzar la definición buscada.

Sócr. ¿Entonces, según tú, la valentía sería la persistencia sensata?

Laq. Así parece.²⁴

Sin embargo, con lo dicho todavía no se sabe bien en qué consiste la valentía, porque es preciso aclarar en qué sentido, o respecto de qué, es sensata la persistencia para que pueda llamársela valentía.

Sócr. Veamos, pues. ¿En qué es sensata? ¿Lo es en relación con todas las cosas, tanto grandes cuanto pequeñas? Por ejemplo, si alguien persiste en gastar dinero con sensatez, sabiendo que luego ganará más, ¿dirás que es valiente?

Laq. ¡Por Zeus, claro que no!²⁵

En efecto, nadie hablaría de valentía en el caso, v. gr., de un comerciante que se empeña y persiste en invertir grandes cantidades de dinero, con toda constancia e inteligencia, aunque no le den ganancia por algún tiempo, pero calculando que luego le rendirán gran beneficio. O bien

Sócr. Suponte ahora un médico que, cuando su hijo, o cualquier otro paciente, enfermo de neumonía, le pide de beber o de comer, no cede a ello y persiste [en no darle ni bebida ni comida].

Laq. Tampoco en este caso [se hablará de valentía].²⁶

Se ve entonces que hay quienes, con toda inteligencia y sensatez, se mantienen y persisten en cierta actitud -como el comerciante y el médico-, sin que por ello se los

²² 192 b

²³ 192 c-d.

²⁴ 192 d.

²⁵ 192 d - e.

²⁶ 192 c - 193 a.

pueda llamar valientes en modo alguno. Por consiguiente, como la definición propuesta puede aplicarse a casos en que, manifiestamente, no se trata de valentía, la definición no sirve. La primera respuesta de Laques ("si un soldado queda en su puesto, y se mantiene firme contra el enemigo, y no huye") era demasiado estrecha, porque se refería a un caso particular (a la valentía de los hoplitas, y en ciertas circunstancias, no siempre). La nueva definición, en cambio, sufre del defecto contrario: es demasiado amplia, puesto que puede aplicarse a muchas actitudes que no tienen nada que ver con la valentía, y por ello confunde la valentía con lo que no es valentía. Los manuales de lógica enseñan que la definición no debe ser ni demasiado amplia (por ejemplo, "el triángulo es una figura") ni demasiado estrecha ("el triángulo es una figura de tres lados iguales"); "de-finir" viene a ser tanto como fijar los límites de algo, establecer sus con-fines, de manera tal que lo definido quede perfectamente de-terminado, que no se le quite terreno ni se le dé de más, sino sólo el que le corresponde ("el triángulo es una figura de tres lados"). La función de la definición consiste en separar, en acotar con todo rigor lo que se quiere definir. Ninguna de las respuestas de Laques, pues, es una verdadera definición, desde el momento en que no cumplen con tal función.

Pero todavía hay más dificultades con la última "definición".

Sócr. En la guerra, un hombre resiste con firmeza y está dispuesto a combatir, por un cálculo inteligente, sabiendo que otros vendrán en su ayuda, que el adversario es menos numeroso y más débil que su propio bando, y que tiene además la ventaja de una mejor posición. Este hombre, cuya persistencia se apoya en tanta prudencia y preparativos, ¿te parece más valiente que quien, en las filas opuestas, sostiene enérgicamente su ataque y persiste en él?

Laq. Es este otro el que me parece más valiente, Sócrates.

Sócr. Pero la persistencia o firmeza [de este último] es menos sensata que la del primero.

Laq. Es verdad.²⁷

.....
Sócr. ¿No habíamos dicho que la audacia y la persistencia insensatas eran innobles y perjudiciales?

Laq. Cierto.

Sócr. Y habíamos convenido en que la valentía era algo hermoso.

Laq. Efectivamente.

Sócr. Pues bien, ahora resulta que, por el contrario, llamamos valentía a algo feo: a la persistencia insensata.

Laq. Es verdad.

Sócr. ¿Te parece, pues, que hemos dicho bien?

Laq. Por Zeus, Sócrates, ciertamente que no.²⁸

Sócrates se refiere al caso de quienes defienden una posición muy segura, tienen mayoría y esperan refuerzos, mientras que quienes atacan son pocos y no han reflexionado suficientemente pero llevan el ataque con todo vigor. Laques, entonces, y quizás casi todo aquel a quien se le preguntara, dirá que son más valientes los segundos. Ahora bien, tal admisión tiene el inconveniente de que conduce a una contradicción, puesto que antes se había establecido que la valentía debe estar acompañada de sensatez, mientras que en este caso resulta que los menos sensatos se muestran como los más valientes.

Estos pocos pasajes del *Laques* bastan para hacerse una idea relativamente adecuada de la refutación.²⁹ Ésta se produce en cuanto el análisis muestra que las

²⁷ 193 a - 193 b.

²⁸ 193 d.

²⁹ Quizás el lector encuentre insatisfactoria esta refutación, o alguna otra contenida en los diálogos platónicos, o incluso pueden parecerle "sofísticas" o especiosas en algunos casos (por ejemplo, ciertos

consecuencias de la tesis o definición inicialmente aceptada son absurdas o contradicen el punto de partida: la valentía, por un lado, que primeramente se había dicho que debía ser algo hermoso, resulta fea, por no ser sensata; por otro, ocurre que, si bien se había sentado que la valentía es un acto acompañado de sensatez o inteligencia, resulta insensata, puesto que parece más valiente, en el ejemplo, el soldado que menos uso hace de su inteligencia. El procedimiento de refutación, entonces (en que se reconoce, por lo menos en parte, el método de reducción al absurdo corriente en las matemáticas), consiste en llevar al absurdo la afirmación del interlocutor; mediante una serie de conclusiones legítimas se pone de relieve el error o la contradicción que aquella encierra, aunque a primera vista no lo parezca. Sócrates no comienza negando la tesis propuesta, sino admitiéndola provisionalmente, pero luego, mediante hábiles preguntas, lleva a su interlocutor a desarrollarla, a sacar sus consecuencias, lo arrastra de conclusión en conclusión hasta que se manifiesta la insostenibilidad del punto de partida, puesto que se desemboca en el absurdo o en la contradicción.

6. La refutación como catarsis

Cuando el interrogatorio de Sócrates llega al punto en que se hace evidente la insostenibilidad de la "definición" de Laques, éste expresa de modo muy vivo el estado de ánimo, la perplejidad y desazón en que se encuentra:

No estoy acostumbrado a esta clase de discursos; [...] en verdad que me irrita verme tan incapaz de expresar lo que pienso. Pues creo que tengo el pensamiento de lo que es la valentía, pero se me escapa no sé cómo, de manera que mis palabras no pueden llegar a captarlo y formularlo.³⁰

Este estado de ánimo, de perplejidad y decepción, lo expresa -y tras interrogatorio relativamente breve- un hombre que, como él mismo dice, no está acostumbrado a tal género de discusiones, que no está habituado a los discursos filosóficos, pero que, de todos modos, siente una especial incomodidad en su espíritu, que él ve solamente como incapacidad para expresarse: cree "saber" aquello que se le pregunta, pero no se encuentra en condiciones de ponerlo adecuadamente en palabras. -Podría muy bien preguntarse, sin embargo, si tiene derecho a decir que posee una idea exacta de una cuestión quien no se encuentra en condiciones de expresarla, puesto que en tal caso lo que ocurra es tal vez que no se tiene idea de ella o no se la piensa con precisión; porque si en verdad se tiene la idea rigurosa de algo, se tendrá, al propio tiempo, la expresión, puesto que pensamiento y lenguaje, concepto y palabra, probablemente marchen siempre estrechamente unidos. Mas sea de ello lo que fuere, lo que ahora interesa es más bien otra cuestión.

En otro diálogo platónico, en el *Menón*, el personaje que da nombre a la obra expresa en cierto momento el mismo estado de ánimo en que se encontraba Laques. Menón acaba de ser refutado, y entonces observa:

pasajes de la refutación a Trasímaco en el Libro I de la *República*). Al respecto conviene tener en cuenta, de un lado, que con frecuencia las discusiones de Sócrates tienen por contrincante a un sofista, y si utiliza los procedimientos propios de éste, con ello no hace más que valerse de sus propias armas y mostrar a la vez que no se trata de un instrumento confiable. Por otro lado, lo que en definitiva importa es que el refutado resulta incapaz de sostener adecuadamente su propia opinión y dar las razones de la misma. Sea por obra de sofismas o sea por obra de argumentos legítimos, su "saber" resulta insuficiente, y es esto lo que a Sócrates le interesa mostrar; porque un auténtico saber ha de ser capaz de legitimarse aun ante los sofismas.

³⁰ 194 a - b.

Menón. Sócrates, había oído decir, antes de encontrarte, que tú no haces otra cosa sino plantearte dudas y dificultades y hacer que los demás se las planteen.³¹

Estas palabras reflejan bien lo que hemos llamado el carácter *problematicista* del filosofar socrático, cuyo objeto era sembrar dudas, hacer que los demás pensasen, en lugar de estar convencidos y contentos de saber lo que en realidad no sabían. Y agrega Menón:

Si me permites una broma, te diré que, tanto por tu aspecto cuanto por otros aspectos, me pareces muy semejante a ese chato pez marino llamado torpedo.³²

Pues entorpece súbitamente a quien se le acerca y lo toca; y tú me parece que ahora has producido en mí algo semejante. Verdaderamente, se me han entorpecido el alma y la boca, y no sé ya qué responderte.³³

Tal como Menón lo dice de manera tan plástica, la refutación socrática termina por turbar el ánimo del interrogado -que creía saber y estaba muy satisfecho de sí mismo y de su pretendida ciencia-, hasta dejarlo en una situación en la cual ya no sabe qué hacer, en que no puede siquiera opinar, pues se encuentra como paralizado mentalmente.

Pero, ¿qué se proponía Sócrates al conducir a los interrogados a ese estado de turbación?, ¿qué fin buscaba con la refutación? No debe creerse que quisiese poner en ridículo las opiniones ajenas o burlarse de aquellos con quienes discutía -aunque sin duda muchas de las víctimas del método hayan creído que, efectivamente, se estaba mofando de ellas. Es indudable que en muchos casos el procedimiento envuelve buena dosis de ironía; pero, de todas maneras, no se trata de un juego intelectual ni de una burla. Por el contrario, y a pesar del "humor" con que la lleva a cabo Sócrates, hombre que conoce todas las debilidades humanas y las comprende, la refutación es actividad perfectamente seria. Más aun, se trata de una *actividad*, no sólo lógica o gnoseológica, sino primordialmente *moral*. Pues la meta que la refutación persigue es la purificación o purga que libra al alma de las ideas o nociones erróneas. Para Sócrates la ignorancia y el error equivalen al vicio, a la maldad; sólo se puede ser malo por ignorancia, porque quien conoce el bien no puede sino obrar bien. Por tanto, quitarle a alguien las ideas erróneas equivale a una especie de purificación moral.

Se han empleado los términos "liberación", "purificación" y "purga", que el propio Sócrates utiliza. En el *Sofista*, otro diálogo platónico, se desarrolla este tema trazando una especie de paralelo con la teoría médica contemporánea acerca de la purga. La palabra griega es *catarsis* (καθαρσις [*kátharsis*]), que significaba "limpieza", "purificación" en sentido religioso, y "purga".

Quien tiene el alma llena de errores, vale decir, quien tiene su espíritu contaminado por nociones falsas, no está en condiciones de admitir el verdadero conocimiento; para poder asimilar adecuadamente la verdad, es preciso que previamente se le hayan quitado los errores, que se haya liberado, purificado o purgado el alma, que se la haya sometido pues a la "catarsis". En el diálogo mencionado dice Sócrates lo siguiente:

En efecto, los que purgan [a los interrogados, es decir, los filósofos] están de acuerdo con los médicos del cuerpo en que éste no puede obtener provecho ninguno del alimento que ingiere hasta que no haya eliminado todos los obstáculos internos.³⁴ La teoría médica sostenía que el cuerpo no se halla en condiciones de aprovechar los alimentos mientras se encuentren en él substancias o humores que lo perturben en su natural equilibrio; sólo una vez que la purga haya eliminado los humores malignos y haya

³¹ Menón 79 e - 80 a.

³² Se trata de un pez eléctrico, *torpedo marmorata*, especie de raya. Menón apunta al rostro de Sócrates, chato, calvo y de ojos redondos y saltones.

³³ Menón 80 a - b.

³⁴ *Sofista* 230 c.

limpiado el organismo, restableciendo el equilibrio perturbado, el enfermo podrá asimilar los alimentos de manera conveniente.

Aquéllos [los filósofos] han pensado del mismo modo respecto del alma: que ésta no podrá beneficiarse de la enseñanza que recibe hasta tanto no la hayan refutado, y hasta que no hayan llevado así al refutado a avergonzarse de sí mismo y lo hayan desembarazado de las opiniones que le impedían aprender, y así lo hayan purgado y convencido de saber sólo lo que sabe, y nada más.³⁵

De manera semejante a lo que ocurre con el cuerpo sucede con el espíritu, según Sócrates: mientras esté infectado de errores, mal podrá aprovechar las enseñanzas, por mejores que éstas sean; se hace preciso, pues, purgarlo, purificarlo de las falsas opiniones, que no son sino obstáculos para el verdadero saber. La refutación hace, pues, que el refutado se llene de vergüenza por su falso saber y reconozca los límites de sí mismo. Sólo merced a este proceso catártico -de resonancia no sólo médica, sino también religiosa- puede colocarse al hombre en el camino que lo conduzca al verdadero conocimiento: tan sólo el reconocimiento de la propia ignorancia puede constituir el principio o punto de partida del saber realmente válido.

Se comprende entonces mejor lo que Sócrates busca: la eliminación de todo saber que no esté fundamentado. Por este lado, su método se orienta, pues, hacia la *eliminación de los supuestos* (cf. Cap. III, § 10). A su juicio nada puede tener valor si resulta incapaz de sostener la crítica, si no puede salir airoso del examen a que lo someta el tribunal de la razón. Un conocimiento sólo merecerá el nombre de tal en la medida en que sea capaz de superar cualquier crítica que sobre él se ejerza; de otro modo, no puede pasar de ser una mera opinión -provisoria, teóricamente insostenible, útil quizá para la vida más corriente del hombre, pero no para una vida plenamente humana, consciente de sí misma.

7. Segundo momento del método socrático: la mayéutica

Del segundo momento del método socrático, el momento positivo, se hablará sólo brevemente, porque su desarrollo corresponde más bien a la filosofía platónica.

Sócrates, que como todos los griegos era muy dado a las comparaciones pintorescas, lo llama *mayéutica* (μαιευτική [*maieutiké*]), que significa el arte de partear, de ayudar a dar a luz. En efecto, en el *Teétetos*³⁶ Sócrates recuerda que su madre, Fenareta, era partera, y advierte que él mismo también se ocupa del arte obstétrico; sólo que su arte se aplica a los hombres y no a las mujeres, y se relaciona con sus almas y no con sus cuerpos. Porque así como la comadrona ayuda a dar a luz, pero ella misma no da a luz, del mismo modo el arte de Sócrates consiste, no en proporcionar él mismo conocimientos, sino en ayudar al alma de los interrogados a dar a luz los conocimientos de que están grávidas.

Insiste Sócrates de continuo en que toda su labor consiste sólo en ayudar o guiar al discípulo, y no en transmitirle información. Por eso el procedimiento que utiliza no es el de la disertación, el de la conferencia, el del manual, sino sencillamente el diálogo. La verdad solamente puede hallarse de manera auténtica mediante el diálogo, en la conversación, lo que supone que no hay verdades ya hechas, listas -en los libros o donde sea-, sino que el espíritu del que aprende, para que su aprendizaje sea genuino, tiene que comportarse

³⁵ 230 c - d.

³⁶ *Teétetos* 148 e ss.

activamente, pues tan sólo con su propia actividad llegará al saber. Lo que se busca no es "informar", entonces, sino "formar", para emplear expresiones más actuales.³⁷

La verdadera "ciencia", entonces, el conocimiento en el sentido superior de la palabra, es el saber que cada uno encuentra por sí mismo; de manera tal que al maestro no le corresponde otra tarea sino la de servir de guía al discípulo. El verdadero saber no se aprende en los libros ni se impone desde fuera, sino que representa un hallazgo eminentemente personal. Por eso es por lo que, siguiendo las huellas de su maestro, los diálogos de Platón -sobre todo los que suelen llamarse "socráticos" -no terminan, propiamente, como ocurre por ejemplo con el *Laques*. Ahí se plantea el problema acerca de qué sea la valentía, pero esa pregunta no se responde; se discuten y critican distintas soluciones posibles, pero por último el diálogo concluye, los interlocutores se despiden, y parece que no se ha llegado a nada, porque la definición buscada no se ha hallado. Pero es que ésta no interesaba tanto como más bien lograr que el lector pensase por su cuenta.

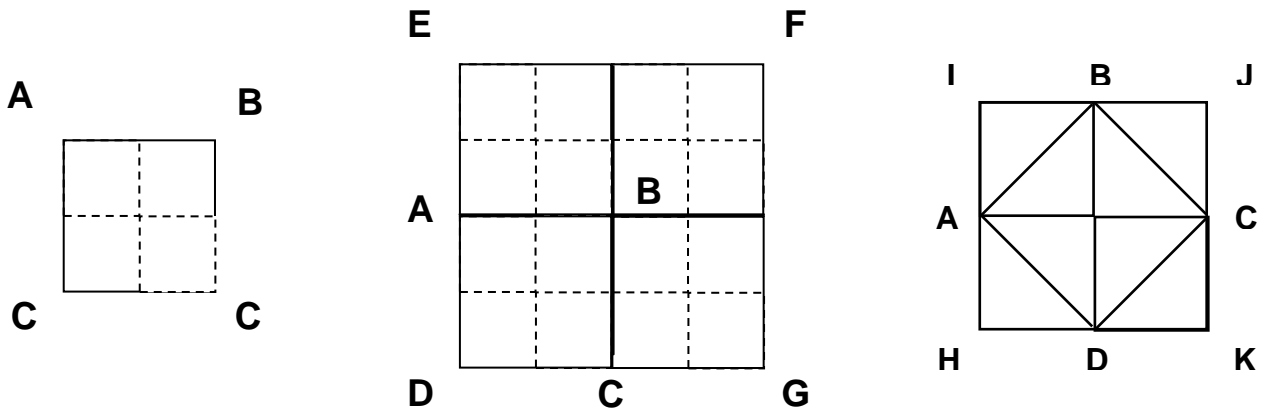
¿Qué se diría de un autor teatral que, después de la representación de su obra, saliese al escenario para explicar a los espectadores lo que ha sucedido? Sin duda, se diría que es mal dramaturgo, ya que considera que el público no ha podido darse cuenta de lo ocurrido, del sentido de la trama. Los diálogos socráticos, y, en general, casi todas las obras de Platón, hay que leerlas, podría decirse, como piezas teatrales,³⁸ las que, en cierto modo, quedan inconclusas por lo que a su sentido se refiere, y donde el propio espectador, por su cuenta, debe sacar las conclusiones. El diálogo hace patente el problema, permite que el lector penetre en el sentido pleno de la cuestión, y finalmente llega a su fin sin dar la respuesta, como diciéndole al lector que, si es persona suficientemente madura e inteligente, continuando el camino señalado por el diálogo habrá de encontrar la respuesta buscada. Porque ni en filosofía, ni en ninguna cuestión esencial, es posible dar respuestas hechas (cf. Cap. XIV, § 20 y Cap. XV, § 3).

Así como la refutación, entonces, ha liberado el alma de todos los falsos conocimientos, la mayéutica trata de que el propio interrogado, guiado por Sócrates, encuentre la respuesta. En un célebre pasaje del *Menón*,³⁹ por ejemplo, Sócrates interroga a un joven esclavo, inteligente, sin duda, pero totalmente ignorante de geometría, y por medio de hábiles preguntas -que propiamente no "dicen" nada, sino que tan sólo "orientan" al esclavo, o le llevan la atención hacia algo en que no había reparado- lo conduce a extraer una serie de conclusiones relativamente complicadas, de modo que el esclavo mismo es el primero en sorprenderse por haberlas descubierto. Sobre la base de un dibujo, el esclavo debe calcular la superficie de un cuadrado (ABCD). Sócrates le pregunta luego acerca del cuadrado cuya superficie sea doble de la del primero: ¿cuánto medirá su lado? El esclavo no acierta en un primer momento; dice que ese lado será doble del lado del primer cuadrado. Pero pronto comprende, guiado por Sócrates, que de ese modo se obtiene un cuadrado cuya superficie (DEFG) es cuatro veces mayor que la del primero. Por último descu-

³⁷ Aquí puede apreciarse la poca novedad de tantas teorías pedagógicas "modernas" (muchas veces las ideas que parecen más novedosas son las más viejas), y también la dificultad de llevarlas a la práctica con felicidad, porque requieren en el maestro las excepcionales condiciones de un Sócrates.

³⁸ En Roma, en la época de Cicerón, se representaron diálogos platónicos; cf. A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón* (trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1966), pp. 24-31.

³⁹ *Menon* 82 b ss.



bre que el lado buscado se encuentra en la diagonal (AC) del primer cuadrado, y que el cuadrado resultante se construye sobre esta diagonal (HIJK). El esclavo mismo declara haber dicho mucho más de lo que creía saber.

Es posible pensar que Sócrates no se comporte tan pasivamente como afirma hacerlo. Pero, de todos modos, lo que interesa notar es que sus preguntas o incitaciones ponen en marcha la actividad del pensamiento del discípulo, de tal manera que el interrogado emprende efectivamente la tarea de conocer, de usar la razón; y esto es lo primordial. Enseñar, en el sentido superior y último de la palabra, no puede consistir en inculcar conocimientos ya listos en el espíritu de quien simplemente los recibiría, no puede ser una enseñanza puramente exterior, sino preparar e incitar el espíritu para el trabajo intelectual, y para que se esfuerce por su solución. El maestro no representa más que un estímulo; el discípulo, en cambio, debe llegar a la conclusión correcta mediante su propio esfuerzo y reflexión.

8. La anamnesis; pasaje a Platón

Ahora bien, ¿cómo se explica que el espíritu, simplemente guiado por el maestro, pueda alcanzar por sí solo la verdad? Sócrates sostiene que el interrogado no hace sino encontrar en sí mismo, en las profundidades de su espíritu, conocimientos que ya poseía sin saberlo. De algún modo, el alma descubre en sí misma las verdades que desde su origen posee de manera "cubierta", des-oculta el saber que tiene oculto; la condición de posibilidad de la mayéutica reside justo en esto: en que el alma a que se aplica esté grávida de conocimiento.

La explicación "mitológica" que Platón da de la cuestión se encuentra en la doctrina de la pre-existencia del alma. Ésta ha contemplado en el más allá el saber que ha olvidado al encarnar en un cuerpo, pero que justamente "recuerda" gracias a la mayéutica: "conocer" y "aprender" son así "recuerdo", *anamnesis* (αναμνησις o "reminiscencia").

Así pues, siendo el alma inmortal y habiendo nacido muchas veces, y habiendo visto todas las cosas, tanto las de este mundo cuanto las del mundo invisible, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no es nada asombroso que pueda recordar todo lo que aprendió antes acerca de la virtud y acerca de otras cuestiones. Porque como todos los entes están emparentados, y como el alma ha aprendido todas las

cosas, nada impide que, recordando una sola -lo que los hombres llaman aprender-, descubra todas las otras cosas, si se trata de alguien valeroso y no desfallece en la búsqueda. Porque el investigar y el aprender no son más que recuerdo.⁴⁰

Con la frase "mundo invisible" traducimos "en el (mundo de) Hades", nombre del dios que presidía la región adonde iban las almas de los muertos, el "otro" mundo, y nombre que literalmente significaría "in-visible".⁴¹ Esa expresión es un recurso literario-mitológico utilizado aquí para contraponer a las cosas sensibles, otros entes que *no* cambian, y al conocimiento sensible *otro* de especie totalmente diferente. De hecho hay en el hombre, además del conocimiento empírico, *a posteriori*, es decir, referido a las cosas sensibles, a las cosas de este mundo, *otro* conocimiento radicalmente diferente, que *no* depende de la experiencia, es decir racional o *a priori* (como, por ejemplo, $2 + 2 = 4$; cf. Cap. X, § 4), y que por tanto se refiere a lo no-sensible, a lo in-visible.- Pero con esta teoría de la anamnesis y del conocimiento *a priori* nos encontramos ya, probablemente, con temas que pertenecen propiamente a Platón, más que a su maestro.

BIBLIOGRAFÍA

- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, trad. L-E. Noussan-Letry, Buenos Aires, Astrea, 1973.
 PLATÓN, *Critón*, trad. Noussan-Letry, Buenos Aires, Astrea, 1973. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, trad. G. Bacca. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946. R.
 MONDOLFO, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
 A. BANFI, *Socrate*, Milano, Garzanti, 1944.
 A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente,² 1953.
 R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Libro II, Caps. I y II.
 W. JAEGER, *Paideia*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, Libro III, Cap. II.
 W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, §§ 25-27.
 Veáse también, en el capítulo siguiente, la bibliografía sobre Platón.

⁴⁰ 81 c- d.

⁴¹ Cf. Platón, *Gorgias* 493 b, *Fedón* 80 d.

CAPÍTULO I

LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA

1. Los principios ontológicos

Se llama ente todo aquello que “es”. Puede tratarse de una silla, de una montaña, de un ángel, de Don Quijote, de la raíz cuadrada de -1, o aun de absurdos como los triángulos redondos o las maderas de hierro: todo esto “es”, de todo ello puede predicarse el término “es”, y en la medida en que ello ocurre, se trata de “entes” -así como “pudiente” es “el que puede”, “viviente” lo que vive, “florecente” lo que florece, “amante” el que ama, “lo que es” se llama “ente”-. A lo que hace que los entes sean, se lo llama ser; los entes, por tanto, son porque participan del ser -tal como el pudiente participa del poder, lo viviente del vivir, etc.

La disciplina que se ocupa de estudiar los entes se llama ontología. Esta disciplina enuncia una serie de principios, válidos para todos los entes, que se denominan principios ontológicos.

a) El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”.

Con esto no se dice -advírtase bien- que todo ente sea “igual” a sí mismo, porque no es lo mismo la identidad que la igualdad. En efecto, $2 + 2$ es igual a 4, pero no idéntico a 4; mientras que $2 + 2$ es idéntico a $2 + 2$, y 4 es idéntico a 4. Pues la palabra “identidad” deriva del vocablo latino *ídem*, que quiere decir “lo mismo”, de manera que “identidad” significa “mismidad”. Si a todo lo que no es idéntico se lo denomina diferente, podrá decirse que los iguales, como $2 + 2$ y 4, son, no idénticos, sino diferentes. La diferencia admite como una de sus formas a la igualdad, junto a otras formas suyas como lo mayor o lo menor.¹

Por tanto, si entre dos entes no se encuentra diferencia ninguna, no se tratará de dos entes, sino de uno solo; es éste el llamado principio de la identidad de los indiscernibles (indistinguibles), enunciado por Leibniz (1646-1716).

b) El principio de contradicción sostiene que “ningún ente puede ser al mismo tiempo ‘P’ y ‘no-P’ “. Con la letra “P” se simboliza cualquier predicado posible (como, por ejemplo, “papel”, o “cenizas”, o “justicia”, etc.), y con “no-P” su negación (es decir, todo lo que no sea papel, o todo lo que no sea cenizas, o todo lo que no sea justicia, respectivamente). El principio señala entonces que ningún ente puede ser al mismo tiempo, por ejemplo, “papel y no-papel”; si bien ello puede ocurrir en tiempos distintos, porque si se quema la hoja de papel, éste deja de ser papel, y se convierte en cenizas (no-papel).

¹ Cf. FRANCISCO ROMERO, “Contribución al estudio de las relaciones de comparación”, en *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada. 1945, pp. 71 ss.

c) El principio de tercero excluido dice que "todo ente tiene que ser necesariamente 'P' o 'no-P' ". Para retomar el ejemplo anterior: todo ente tiene que ser papel o no-papel (entendiendo por "no-papel" todos los infinitos entes que haya, menos el papel); porque, en efecto, si se trata de cenizas, será no-papel; si se trata de un ángel, será no-papel, etc. Como forzosamente tiene que tratarse de una de las dos posibilidades -o P o no-P-, excluyéndose absolutamente una tercera, por ello el principio se llama de "tercero excluido". (Obsérvese, como una aplicación de este principio, que en matemáticas las llamadas demostraciones por el absurdo se apoyan en él).

d) El principio de razón suficiente, o simplemente principio de razón (o del fundamento), conocido también como principio de Leibniz, porque este filósofo lo enunció por primera vez, afirma que "todo tiene su razón o fundamento"; o, dicho negativamente, que no hay nada porque sí. El hecho de que el lector esté leyendo estas líneas, v.gr. tiene su razón, su fundamento; como, digamos, el deseo de enterarse de qué es la filosofía. El principio sostiene que no puede haber nada absolutamente que no tenga su respectivo fundamento; no sostiene, ni mucho menos, que se conozca ese fundamento, porque en efecto ocurre muchísimas veces que se desconoce el fundamento o razón de tal o cual ente. No se sabe, por ejemplo, la causa de una cierta enfermedad, como el glaucoma, pero ello no significa que no tenga su fundamento; casos como éste no hablan contra el principio de razón, sino más bien contra nuestra capacidad para penetrar en las cosas y determinar sus respectivas razones.

2. La diversidad de los entes

Por lo menos según la experiencia corriente, puede decirse que no hay una sola especie de entes, sino varias. Respecto de cuántos y cuáles son esos géneros, los filósofos han discutido y seguirán discutiendo interminablemente. Aquí se adopta una clasificación que no tiene por qué ser la mejor, pero que es de la más corrientes y que nos resulta cómoda para nuestros propósitos. Se distinguirá tres géneros de entes: los sensibles, los ideales y los valores.

a) Los entes sensibles (que algunos autores llaman "reales") son los que se captan por medio de los sentidos, trátase de los sentidos fisiológicamente considerados, como la vista, el olfato, el tacto, etc., sea el sentido íntimo o autoconciencia, que nos permite en un momento darnos cuenta -por ejemplo- de que estamos tristes o alegres, o de que estamos ejecutando un acto de atención o evocando un recuerdo. Los entes sensibles se subdividen en físicos y psíquicos.

Los entes físicos son espaciales, es decir, están en el espacio, ocupan un lugar; como la mesa, la silla o nuestro cuerpo. Los entes psíquicos, en cambio, son inespaciales; no tiene sentido, en efecto, hablar del espacio que ocupa un acto de voluntad o un sentimiento de avaricia. Es cierto que, hasta donde nuestra experiencia llega, van siempre ligados a un cuerpo orgánico, pero que vayan ligados a él no quiere decir que sean lo mismo ni que tengan sus mismas características, en este caso la espacialidad. Los entes sensibles, sean físicos o psíquicos, son todos ellos temporales, esto es, están en el tiempo, tienen cierta duración, un origen y un fin. Ello les ocurre tanto a las sillas y a las montañas cuanto a cualquier estado psíquico; aun la pasión más perdurable, llega un momento en que fatalmente cesa y desaparece, ya sea por la muerte o por el motivo, quizás menos consolador, de que todas las cosas humanas tienen su momento de decadencia y desaparición.-Además, los entes sensibles están ligados entre sí por un especial tipo de relación que se llama relación de causalidad: todo ente físico es causa de

otro posterior, y a su vez es efecto de otro anterior; y lo mismo ocurre en el dominio de la actividad psíquica. La relación de causalidad está ligada al tiempo, es un tipo de relación temporal, porque la causa es siempre anterior al efecto y el efecto es posterior a la causa. (Obsérvese que la causa es una forma especial de fundamento o razón, a que se refiere el cuarto principio ontológico).

b) Como ejemplo de entes ideales (cf. cp. XIII, § 9) puede mencionarse los entes matemáticos: los números, las figuras, los cuerpos geométricos (otros entes ideales son las relaciones, como la identidad, la igualdad, la diferencia, la relación de mayor o menor, etc.) Los entes ideales se caracterizan por su intemporalidad, por no ser temporales. Porque si lo fueran, hubieran tenido un comienzo en el tiempo, es decir que tendría que pensarse que hubo una época en la cual, por ejemplo, no existía aún el número 5, y que llegará un momento en que el número 5 desaparezca. Pero los entes matemáticos, y las relaciones que la matemática establece, no son nada que esté en el tiempo; éste no los afecta en absoluto. El tiempo sólo tiene relación con el espíritu del hombre que los conoce, y esto sí es susceptible de ser fechado, por lo que entonces puede decirse que "en el siglo VI a.C. se descubre el llamado teorema de Pitágoras". El hecho de que se le ponga un nombre al teorema -el de Pitágoras, por ejemplo- alude al (supuesto) descubridor del teorema; pero que el descubrimiento tenga autor y fecha no supone que también los tenga lo descubierto². El descubrimiento del teorema, el proceso mental que alguien, en determinado momento, realiza, esto sí es un ente psíquico, está inscripto en el tiempo y es perfectamente fechable. Pero el teorema mismo, es decir, la relación que se da entre los lados del triángulo rectángulo, es algo totalmente desvinculado del tiempo; porque, haya alguien que la piense o no, esa relación vale desde siempre y para siempre.

Una segunda característica de los entes ideales es la relación de principio a consecuencia, o relación de implicación, con la que se alude al especial tipo de vinculación que enlaza unos entes ideales con otros. Esta relación se diferencia de la relación causal, entre otras cosas, porque mientras esta última está enlazada con el tiempo, tal enlace no se da entre los entes ideales. Piénsese lo siguiente: $a = b$, $b = c$, $c = d$ $x = y$; luego $a = y$. ¿Quiere esto decir que al amanecer $a = b$, a la mañana $b = c$, al mediodía $c = d$, y que sólo a altas horas de la noche ocurre que $x = y$? Es evidente que no ocurre tal cosa, y es evidente también lo absurdo del planteo. El matemático ordena estas igualdades para ir de lo que se conoce primero a lo que se conoce después; pero las cosas mismas, los entes de que aquí se trata, y las relaciones que los ligan, son todos a la vez. El libro de matemáticas comienza sentando una serie de postulados o axiomas; luego sigue el teorema 1, que se demuestra en función de los postulados o axiomas; viene después el teorema 2, que se demuestra en función del anterior; luego se continúa con otros teoremas más, 3, 4, 5, etc. Pero está claro que el orden en que aparecen los teoremas *no* es un orden temporal, como si el teorema 5 hubiese aparecido o fuese verdadero varios meses después del teorema 1. En rigor, todos los teoremas son verdaderos a la vez, sin ninguna relación con el tiempo; y el orden según el cual se los dispone no es sino el orden que corresponde a la relación de principio a consecuencia, a que unos se fundan o están implicados por los anteriores -o también, si se quiere, se trata del orden que va de lo más simple a lo más complejo.

² Podría suponerse que los entes matemáticos han sido "creados" por el hombre (y tal tesis puede defenderse con buenos argumentos); pero entonces se plantearían curiosos problemas, como, v. gr.. si antes de la aparición del hombre sobre la tierra se reunían *dos* dinosaurios a *oíros* *das* dinosaurios, ¿no hubiesen sido *cuatro* los resultantes? Por eso se dice con toda propiedad que el teorema de Pitágoras, por ejemplo, ha sido "descubierto" -no inventado o "producido"-, descubierto, i.e., que hasta entonces había estado oculto o cubierto para el hombre, pero que sin embargo ya "era" de algún modo aunque ningún ser humano lo conociera.

c) El tercer género de entes lo constituyen los *valores*: la belleza, la fealdad, la justicia, la injusticia, la utilidad, etc. Se trata de entes muy diferentes de todos los anteriores, y la característica que los separa de ellos reside en que los valores *valen*: esto significa que *frente a ellos no podemos permanecer indiferentes*, porque ante un valor siempre se despierta en nosotros una reacción, una respuesta -la *valoración* o *estimación*-, que puede ser de *adhesión* -si el valor es positivo- o de *rechazo* -si el valor es negativo-. La disciplina que se ocupa del estudio de los valores se denomina *axiología*.

A los objetos sensibles en los cuales se dan los valores, o en los cuales éstos encarnan, se los llama *bienes* -como una estatua, en que se da el valor belleza, o una máquina de escribir, que es útil. Todo el mundo conoce la expresión "*bienes* de consumo", que se oye a diario, o qué quiere decir que "Gómez posee cuantiosos bienes". De manera que "*bienes*" son todas las cosas valiosas, como una sinfonía, o un acto de honradez, una heladera o un automóvil.- Para evitar graves malentendidos, es preciso no perder de vista esta diferencia: el *valor*, de una lado, y la *cosa valiosa*, el bien, por el otro. Una obra de arte, como la *Alegoría de la Primavera*, de Botticelli, es un bien, una cosa valiosa, distinta de cualquier otra (como, digamos, de *La maja desnuda*); pero ambas encarnan el *valor* "belleza", que les es común.

Una segunda característica de los valores es la *polaridad*: que los valores poseen polaridad significa que frente a todo valor hay siempre un contravalor o disvalor o valor negativo -frente a la justicia, la injusticia; frente a la bondad, la maldad; frente a la utilidad, la inutilidad. La dualidad de las estimaciones -adhesión o rechazo- está vinculada entonces a la polaridad de los valores.

En tercer lugar, los valores tienen *jerarquía*. Esto quiere decir que no valen todos uniformemente, sino que hay valores que valen más que otros, que son más "altos", como suele decirse, en tanto los otros son más "bajos"; uno: son "superiores" y otros "inferiores". Según tal jerarquía los valores se ordenan en una serie o *tabla de valores*, desde los que valen menos o son menos importantes, hasta los que valen en grado máximo.

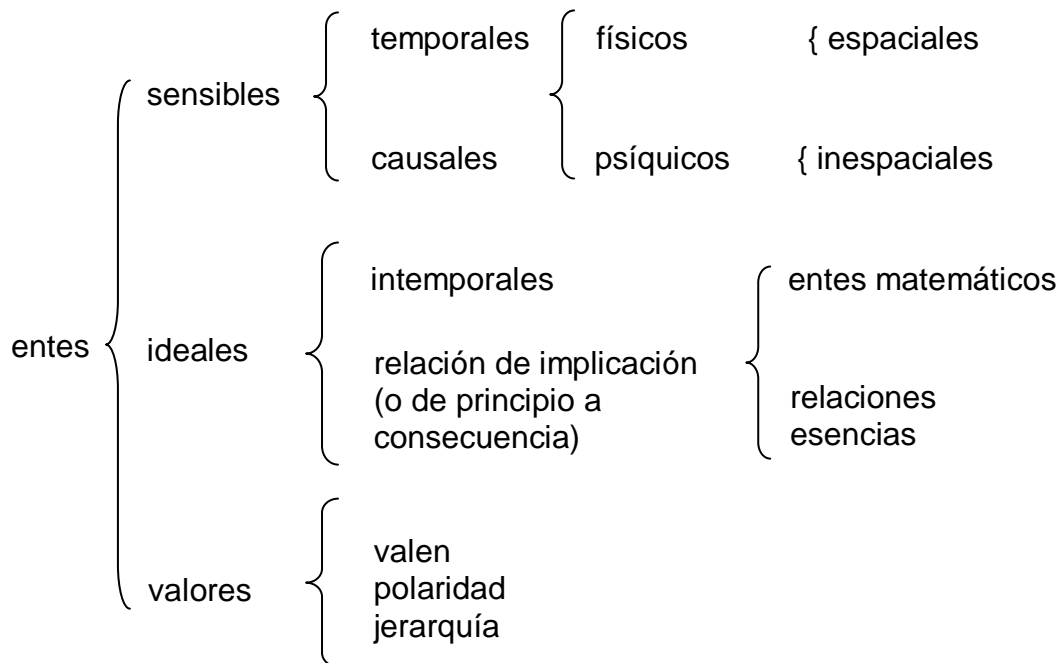
Hay valores económicos, como la utilidad; valores vitales, como la salud, la enfermedad, la lozanía; valores religiosos, como lo santo y lo demoníaco; valores éticos o morales, como el bien y el mal; valores jurídicos, como la justicia y la injusticia; etc. Pero, ¿cuáles son los que valen más y cuáles los que valen menos, y, en general, cómo están jerárquicamente ordenados todos ellos? En este punto, las opiniones de los filósofos son muy divergentes. Hay quienes sostienen que entre los valores hay relaciones jerárquicas objetivas, rigurosas y absolutas (objetivismo axiológico); en tanto que otros afirman que todas las relaciones jerárquicas entre los valores (y los valores mismos) son puramente subjetivas o relativas (relativismo axiológico), es decir, que varían según las épocas (relativismo historicista), o según los individuos (relativismo subjetivista), o de acuerdo con el grupo social de que se trate (relativismo sociologista), etc.Cuál de estas teorías esté en la verdad, no es cuestión que se pueda encarar al comienzo mismo del estudio de la filosofía; se trata de uno de los problemas más complejos, y cada una de las diversas doctrinas dispone de fuertes argumentos. Nos limitaremos, después de dejar señalado el problema, a unas pocas observaciones.

La experiencia muestra que, al menos en primera instancia, son muchas las personas que adhieren con entusiasmo al relativismo. Si los valores son relativos, si cada cual valora las cosas a su manera, en el fondo estaría autorizado -parece- a hacer lo que le parezca; el relativismo, entonces, promete una vida más fácil. Sin embargo, en cuanto se piensa la cuestión con un poco de cuidado, se nota en seguida que lo que hagan los demás sobre la base del principio de que cada uno puede hacer lo que le guste, bien puede repercutir desagradablemente sobre nosotros. Si los valores son relativos, debiera admitirse que los valores proclamados por el régimen nazi en Alemania, por ejemplo, eran valores tan legítimos como cualesquiera otros, puesto que eran los valores relativos a ese

régimen político. Pero ocurrió que con ese régimen y con esa teoría se asesinaron millones de personas. Si se reflexiona sobre esto, puede parecer entonces que el relativismo, si no se lo elimina, por lo menos hay que restringirlo un poco; el ejemplo que se acaba de aducir nos lleva a pensar que debe haber en ciertas zonas de la vida humana algunos valores absolutamente negativos, valores que bajo ninguna circunstancia debieran ser admisibles, porque si no se correría el riesgo de degradar nuestra propia humanidad.

Piénsese además en lo siguiente. Supóngase que de pronto la mayor parte de los seres humanos, por un problema genético quizás, comenzasen a nacer ciegos. ¿Qué pasaría entonces con las obras de arte pictórico? *La última cena*, de Leonardo, o el *Guernica*, de Picasso, ¿dejarían de ser obras de arte, dejarían de ser obras que encarnan grandes valores estéticos? Pues bien, así como hay ceguera fisiológica, y así como hay ojos que ven mejor que otros, de manera parecida uno de los más grandes teóricos de la axiología, Max Scheler (1874-1928), sostuvo que también hay ceguera axiológica, esto es, una incapacidad para captar o acceder a ciertos valores, como, por ejemplo, a los estéticos; y efectivamente la experiencia nos pone en contacto con "ciegos axiológicos", o poco menos, es decir, con personas totalmente insensibles para el arte, o para las normas morales, o para los fenómenos religiosos. Y bien, así como no se puede sostener que no hay cosas visibles porque los ciegos nos las ven, de la misma manera -siguiendo el razonamiento de Scheler- no se puede negar la existencia de valores, de obras de arte, v. gr., porque haya personas axiológicamente incapacitadas para captarlos, o, en el caso de la jerarquía, para aprehender adecuadamente el orden que objetivamente les corresponde.³

A manera de resumen de este §, se puede esquematizar lo dicho en el siguiente cuadro:



³ Seguramente quedará el lector con muchas y razonables inquietudes en torno de este tema de los valores. Y es que se trata de una cuestión particularmente compleja -con decir que hay filósofos que sostienen que los valores *no* "son", sino simplemente "valen", y que, según ello, no serían "entes" (aquí se prescinde de tal planteo, que como es obvio parte de una noción de "ser" muy estrecha)-. Debe recordarse (cf. "Prefacio") que este libro no propone soluciones. sino más bien señala problemas. De todos modos el tema de los valores volverá a tocárselo más adelante, desde perspectivas distintas y enfoques diversos.

3. Una primera definición de la filosofía

Lo dicho sobre la ontología en los dos §§ anteriores es por ahora suficiente; se lo trajo a colación para fijar las nociones de ente, de ser, y de los distintos tipos de entes, de tal modo que ahora se está en condiciones de sacar, a manera de conclusión, una primera definición de la filosofía, definición que está en el propio Aristóteles, quien al comienzo del Libro IV de su *Metafísica* dice que la filosofía (o, más rigurosamente, la ontología o metafísica)⁴ es un saber que se ocupa teóricamente del ente en tanto ente y de las propiedades que como tal le son propias

Esta definición, sin duda muy técnica, muy "abstracta", y que de primera intención le hubiera resultado seguramente ininteligible, está ahora el lector en condiciones de comprenderla bien. Porque hasta aquí no se ha hecho otra cosa sino lo que Aristóteles dice que es lo propio de la metafísica. En efecto, hemos estado procediendo de manera "teórica", es decir, dedicándonos simplemente a "conocer". Lo conocido ha sido el ente; se ha dicho qué es ente, cuáles son sus especies. Y al hablar del ente, no se ha hablado de ningún ente en particular; no se ha hablado de Napoleón ni de los poliedros ni de las salamandras, y cuando se ha mencionado algún ente particular, como el papel, o la suma de $2 + 2$, ello ha sido tan sólo a manera de ejemplo: nos hemos ocupado de los entes "en tanto entes". En efecto, este giro, "en tanto entes", significa que nos hemos ocupado de *todos* los entes; que, en rigor, en las consideraciones que se llevan hechas nos hemos referido a la totalidad de absolutamente todo lo que hay -las estrellas, las obras de arte, los objetos de la matemática, los centauros, y aun de los entes absurdos como los triángulos redondos-, pero que todos ellos han sido considerados, no para enfocarlos particular o individualmente, sino para pensarlos únicamente *en lo que tienen de entes*, para pensarlos "en cuanto entes".

Como este giro: "en tanto ente"; es lo más difícil de comprender en la definición aristotélica, conviene fijar la atención en la diferencia que hay entre la filosofía y las llamadas "ciencias particulares", como la matemática, por ejemplo. Puesto que nos hemos referido a *todos* los entes, nos hemos ocupado *también* de los entes matemáticos; pero con una importantísima diferencia. Porque está claro que nos hemos ocupado de los "entes matemáticos", y no de los "entes *matemáticos*", es decir, que el acento ha sido puesto en lo que los entes matemáticos tienen de entes, y no en lo que tienen de matemáticos -porque esto último es lo que constituye la labor propia de la ciencia llamada matemática. Por ello se dice que la filosofía trata del ente *en tanto ente* -no del ente en tanto ente matemático, o histórico, o social, o lo que fuere. La filosofía se ocupa del ente, pero no en lo que tiene de distintivo o de propio en cada caso -como esta hoja de papel, o el número 8, o la batalla de San Lorenzo-, sino fijándose en lo que el ente tiene de ente, y en las propiedades que como tal, es decir, en cuanto ente, le corresponden; atendiendo a

⁴ Decimos "la filosofía" V la ontología o metafísica" porque la metafísica, por razones que en su momento se verán (cf. Cap. XIV. § 20), parece constituir el núcleo mismo de la filosofía; sus otras "partes" -gnoseología y ética (o. en términos más amplios, axiología, de la que la ética vendría a constituir una sección)- dependen en definitiva de la metafísica. -Puede distinguirse entre ontología y metafísica; aquélla se ocupa del ente en general, ésta del fundamento del ente o ente supremo (cf. más adelante, § 4); o bien considerar la ontología como metafísica general, en tanto que la metafísica especial abarca la psicología racional (o antropología filosófica), la cosmología y la teología racional (cf. Cap. X, 5 6). Todas estas divisiones entre diversas disciplinas filosóficas-metafísica, gnoseología, ética, y muchas otras, como estética, filosofía del derecho, antropología filosófica, epistemología, filosofía de la historia, filosofía de la religión, etc.- tienen cierto valor propedéutico y pueden serle útiles al que se inicia en estos estudios; sin embargo, son engañosas, porque en filosofía no hay propiamente temas o problemas particulares", ya que toda cuestión filosófica supone la totalidad entera de la filosofía.

sus características más generales. Así se ha dicho alguna vez, paradójicamente, que el filósofo es un "especialista en generalidades".

La filosofía se ocupa con *la totalidad* de los entes -a diferencia de las ciencias, cada una de las cuales trata de un determinado sector de entes tan sólo. En este sentido no hay ningún saber que tenga radio mayor, un alcance más totalizador, que aquel que es propio de la filosofía. Podría pues caracterizársela diciendo que *la filosofía es el saber más amplio* de todos -ya que, según la definición aristotélica, no hay nada que no esté a su alcance, pues *todo*, de una manera u otra, cae bajo su consideración, nada le escapa, ni siquiera la "nada" misma.⁵ (Si esto es un privilegio de la filosofía, si es ventaja o inconveniente, queda sin embargo por discutir; sobre ello es mucho lo que puede decirse).

4. El fundamento. Primer origen de la filosofía: el asombro

Para poder precisar mejor el sentido de la afirmación según la cual la filosofía se ocupa con la totalidad del ente, recuérdese el cuarto principio ontológico, el principio de razón, y aplíquese a la totalidad de los entes. De ello resultarán las siguientes preguntas: ¿por qué hay mundo?, ¿por qué hay entes? Pues "pudo" -quizás- no haber habido nada; pero como de hecho hay algo, y como el principio de razón dice que todo tiene su porqué o fundamento, entonces es preciso preguntar: ¿por qué hay ente, es decir, cuál es el fundamento del ente en totalidad? La totalidad de los entes, el mundo, parece una totalidad ordenada, estructurada conforme a leyes; pero, ¿por qué la realidad está ordenada, y lo está tal como lo está y no según pautas diferentes? ¿Por qué está constituida conforme a leyes, y no de modo enteramente desordenado, caótico? ¿Es ello casualidad, un capricho, o responde a algún designio inteligente? La parte de la filosofía que se ocupa de este problema del fundamento, con todas las inflexiones propias del mismo, se llama *metafísica*.

Volvamos a preguntar. Si todo ente debe tener un fundamento, ¿cuál es el fundamento de los entes en totalidad, vale decir, qué es lo que hace que los entes sean, en qué consiste el *ser* de los entes, de cada uno de ellos y de la totalidad? Los entes son, en efecto; pero, ¿qué quiere decir "ser"? ¿Qué es eso -el ser- por virtud de lo cual los entes en cada caso son, y son tal cual son? Todas estas preguntas nacen del *asombro* del hombre frente a la totalidad del ente, surgen del asombro ante el hecho de que haya entes cuando bien pudo no haber habido nada⁵. Por ello se dice, desde **Platón**⁶ y **Aristóteles**⁷, que el *asombro* o sorpresa (*θαύμα* [*thaüma*]) es el *origen de la filosofía*, lo que impulsa al hombre a filosofar. En efecto, el que algo sorprenda hace que uno se pregunte por lo que ocasiona la sorpresa; y la pregunta lo lleva al hombre a buscar el conocimiento.

Pero cuando se lo refiere a la filosofía, está claro que no se trata del asombro más o menos inteligente o tonto de la vida diaria, del asombro ante cosas o circunstancias particulares -como ante un edificio de enormes dimensiones, o ante la conducta de cierta persona extravagante; sino que *el asombro filosófico es el asombro ante la totalidad del ente*, ante el mundo. Y este asombro -que en su plenitud y pureza aconteció según parece por primera vez entre los griegos, allá hacia comienzos del siglo VI antes de J.C.- ocurre cuando el hombre, libre de las exigencias vitales más urgentes -comida, habitación, organización social, etc.-, y también libre de las supersticiones que estrechan su consideración de las cosas, se pone en condiciones de elevar la mirada, mucho más

⁵ Uno de los libros más resonantes (con lo cual no se afirma nada acerca de sus méritos intrínsecos) de hace unas cinco décadas se titula, justamente. *El ser y la nada* (1943): su autor, JEAN PAUL SARTRE.

⁶ *Teéteos* 155 d

⁷ *Metafísica* A 2 982 b 12s.

allá de sus necesidades y contorno más inmediatos, para contemplar la totalidad y formularse estas preguntas: ¿qué es esto, el mundo?, ¿de dónde procede, qué fundamento tiene, cuál es el sentido de todo esto que nos rodea? -Pues bien, en el momento en que el hombre fue capaz de formularse estas preguntas de manera conceptual, con independencia de toda concepción mítica, religiosa o tradicional-, en ese momento había nacido la filosofía.⁸

Desde otro punto de vista, no conceptual, también responde a estas preguntas (al menos en cierto sentido) otra manifestación de la vida humana, distinta de la filosofía: la religión. En efecto -y para tomar un ejemplo concreto y referido al mundo griego-, en la *Teogonía* ("generación de los dioses"), el poeta **Hesíodo** (alrededor del 700 a.C.) invoca a las musas y escribe:

Decid cómo, con los dioses, nació todo desde un principio: la tierra, los ríos, el mar infinito de impetuoso oleaje, los brillantes astros y el ancho cielo en lo alto. Y los que de ellos nacieron, los dioses dispensadores de bienes. Decid cómo dividieron las riquezas y cómo distribuyeron los honores; y cómo, desde el primer día, habitaron el escarpado Olimpo.

Decidme todo esto, musas que habitáis las olímpicas moradas, comenzando desde el principio; y decidme lo que fue primero de todo.

Primero nació Caos (abismo); luego Tierra de ancho seno, sede inamovible y perenne de todos; y Eros [amor], el más bello entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y subyuga el corazón en el pecho y la prudente voluntad de todos los dioses y de todos los hombres.

De Caos nacieron Erebo [tinieblas] y la negra Noche; y de Noche, a su vez, nacieron Éter y Hemera (el día).

Tierra, en primer lugar, originó un ser igual a ella misma, para que la cubriera enteramente: Urano (cielo) estrellado, el que habría de ser para los dioses sede inamovible y perenne. Luego produjo las altas Montañas, plácidas moradas de dioses, de las Ninfas, [...]

Lejos del amor deseable, también generó a Ponto, el infecundo piélago de oleaje enardecido. Pero de inmediato, poseída por Urano, dio a luz a Océano, de profundos remolinos,...

Toda religión y toda mitología, pues, dan una respuesta a aquellas preguntas. La diferencia está en que la filosofía da una respuesta puramente conceptual. Ello parece haber sido la obra de **Tales** de Mileto (hacia el 585 a.C.) y por lo cual pasa por ser el primer filósofo. En efecto, él no se refiere a nada sobrenatural, no habla de dioses que hayan hecho este mundo ni de las relaciones, amistades y luchas entre los mismos. Simplemente, Tales se pregunta *qué son* las cosas. Y contesta con una respuesta que puede parecer extraña: *el agua*; todo procede del agua, el principio o fundamento ($\alpha\rho\chi\eta$ [arjé]) (cf. Cap. II, § 3) de todas las cosas es el agua.

No se conoce cuál fue la argumentación, las razones por las cuales sostuvo Tales esta tesis. Conjetura Aristóteles¹⁰ que el curso de su razonamiento pudo haber sido el siguiente: los fenómenos fundamentales de la vida -la digestión y la reproducción- se realizan en un medio húmedo; por tanto, según una inferencia analógica, Tales habría sacado la conclusión de que es de la humedad, es decir, del agua, de donde se han generado todas las cosas.

La respuesta de Tales, así como la hipotética argumentación, pueden resultar demasiado simples, o aun ingenuas. Pero Bertrand Russell (1872-1970) observaba que la respuesta, a pesar de que pueda parecer elemental y mal fundada, en el fondo no se aleja

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 981 b 21-25

⁹ *Teogonía*, versos 108-113, trad. R.V. Caputo (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 33). Cf. Génesis, Cap. I.

¹⁰ *Metafísica* I 3 983 b 21 ss.

mucho de las teorías más modernas acerca de la constitución de la materia, según las cuales el átomo más simple, y en ese sentido base de todos los demás, es el átomo de hidrógeno (un solo protón y un solo electrón), el cual constituye las dos terceras partes del agua; Tales se habría equivocado, según esto, por un error de sólo un tercio. Tal interpretación, sin duda, es un flagrante anacronismo, porque le atribuye a Tales teorías propias de nuestra época y que él desconoció por completo. Pero lo que nos interesa es ver que, en todo caso, su pensamiento no tenía nada de absurdo, aun a la luz de la ciencia actual.

Y sobre todo importa darse cuenta de que la afirmación de Tales carece de elementos míticos o fantásticos, porque no habla del agua como algo sobrenatural, como cuando Hesíodo se refería al Océano, que para él era una divinidad, sino que encara su asunto de manera puramente pensante, de modo *puramente conceptual*. Con Tales nace el pensamiento racional, y pasa por ser el primer filósofo precisamente porque intenta explicar la realidad en términos exclusivamente conceptuales. Junto con ello Tales descubre, a su manera, la idea fundamental de la *unidad de la realidad*, porque *todo*, a pesar de su multiplicidad, se reduce a una sola cosa, a un solo principio: el agua.

Sin embargo, es preciso formular de inmediato una advertencia, si no se quiere desconocer el sentido del pensamiento de Tales. Por el hecho de que el principio o fundamento de todas las cosas sea el agua -es decir, uno de los que llamamos elementos "materiales"-, no hay que creer que Tales fuese lo que se llamaría un materialista, por lo menos en el sentido con que se usa hoy en día este término. Porque esa substancia primordial -el agua- era para él algo fundamentalmente animado y animante, vale decir, algo dotado de vida y a la vez capaz de otorgarla. (Por ello suele decirse que Tales, y otros filósofos que inmediatamente le siguen -Anaximandro, Anaxímenes-, son "hilozoístas", porque conciben la materia -en griego $\upsilon\lambda\eta$ (*hyle*)- como algo viviente).

5. Filosofía e historia de la filosofía

Ahora bien, ocurre que para esta pregunta acerca del fundamento no hay *una* sola respuesta, sino *muchas*; tantas como filósofos. Porque si Tales dijo que el principio de todas las cosas está en el agua, **Anaximandro** afirmará que se lo encuentra en lo indefinido o indeterminado, **Anaxímenes** en el aire y **Pitágoras** en los números; los materialistas sostienen que el fundamento de todas las cosas es la materia, y según otros filósofos ese fundamento lo constituye Dios, sea que a ese Dios se lo entienda como trascendente al mundo, o bien como inmanente a las cosas, como constituyendo su sentido o su organización interior; y habrá quienes digan, como Platón, que el verdadero fundamento de las cosas son las "ideas", y también habrá quien diga que ese fundamento se halla en el Espíritu, tal como sostendrá Hegel.

Más respuestas al problema del fundamento del ente en totalidad se verán a lo largo de estas páginas. Lo que ahora interesa no es pasar lista de todas las opiniones, ni mucho menos, sino tan sólo indicar algunas como ayuda para comprender mejor el sentido del problema que nos ocupa. Pero además en este punto es preciso y oportuno llamar la atención sobre un hecho -sin duda desconcertante- que es una de las constantes en el estudio de la filosofía. Y es que, *prima facie*, la pregunta por el fundamento de todas las cosas tiene respuestas diversas, contradictorias entre sí, y -repetimos, *prima facie*- sin que *ninguna* parezca por lo pronto *más verdadera* que las otras. Hay quienes dicen que la realidad es en su fondo materia, o que la realidad es Espíritu, o que la realidad es Dios. Pero -por lo menos en el punto de nuestro estudio en que nos hallamos- no se ve en primera instancia que ninguna de estas tesis tenga más privilegio que las otras. (Otra cuestión es la de las preferencias de cada uno; pero de lo que aquí se trata no es de

"preferencias", sino de lo que las cosas mismas son -cuestión que apenas acabamos de abordar).

También por este lado hay una profunda diferencia entre la filosofía y las ciencias (cf. § 3). Porque la historia de la ciencia es una historia progresiva, donde cada etapa elimina o supera las anteriores; por eso, para saber ciencia a nadie se le ocurre estudiar historia de la ciencia. Si se quiere aprender matemáticas, no se pone uno a estudiar un texto de historia de las matemáticas, sino que se recurre al tratado más nuevo y más completo de la materia, se lo estudia, y entonces, habiéndolo asimilado, puede decirse que se sabe matemáticas. La historia de las matemáticas es propiamente historia, y no matemáticas (aunque, como es obvio, para estudiarla se necesiten conocimientos matemáticos). Y a ello va unida la circunstancia de que en cada momento del desarrollo de la ciencia, los científicos están de acuerdo unos con otros, por lo menos en lo esencial y respecto de la mayor parte de su material de estudio; y si hay sectores en los que surgen discrepancias, se tratará justo de aquellas zonas donde el conocimiento científico no ha sobrepasado aún suficientemente: el ámbito de las hipótesis o las teorías.

Pero al revés de lo que ocurre con la de la ciencia, la historia de la filosofía -por lo menos en primera instancia- no parece tener carácter progresivo, si con ello se entiende que Platón, por ejemplo, ha sido superado por Descartes, v.gr., o por tal o cual pensador actual, y que por ello el estudiarlo sería tan inútil y anacrónico como aprender física, digamos, con las obras de Arquímedes en lugar de hacerlo con un tratado actual de la materia.¹¹ Y es que más bien en cada gran filósofo pareciera latir un valor permanente, de manera parecida a lo que ocurre con el arte o la literatura, cuyas grandes obras encierran sugerencias, inspiraciones y enseñanzas siempre nuevas. Por eso estudiar filosofía es en buena parte -tal como aquí se lo hace- estudiar historia de la filosofía, y por eso la historia de la filosofía no es historia, sino filosofía.

Aristóteles, o Plotino, o Descartes, o Kant, son tan "actuales" como los filósofos vivientes. Platón es tan actual como Heidegger, y es por ello por lo que en cada momento de la historia de la filosofía no hay acuerdo (al revés de lo que pasa en la ciencia). Éste es el fenómeno de lo que se llama la "anarquía de los sistemas filosóficos". Simplemente, aquí se lo señala; si ello es un defecto de la filosofía, o si, por el contrario, allí reside su virtud suprema, se tendrá ocasión de examinarlo más adelante.¹² De todos modos, ahora debe quedar claro lo siguiente: que en el lugar en que nos encontramos colocados, frente a esta galería de filósofos que se extiende desde Tales de Mileto hasta nuestros días, esta galería, considerada independientemente de nuestras simpatías, considerada objetivamente, se nos ofrece de tal manera que -repetimos- no se ve ningún sistema filosófico que goce de mayor privilegio que los demás.

6. Segundo origen de la filosofía: la duda

¿Será entonces, quizá, que no es posible conocer el fundamento del ente, puesto que la filosofía se mueve en tal anarquía? ¿O será que hasta ahora no se ha acertado con la manera adecuada de conocerlo? El conocimiento humano está constantemente asechado por el error, y esto no sólo ocurre en la filosofía, sino también en la ciencia y en la vida diaria. Entonces aquellas preguntas y este estado de cosas nos llevan a señalar un segundo origen de la filosofía y a plantearnos el problema del conocimiento.

¹¹ No faltan, sin embargo, quienes afirmen tales "superaciones": porque también este es un problema filosófico.

¹² Sobre el tema de la "anarquía" y la verdad en la filosofía, puede verse A.P. CARPIO, *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires. Eudeba, 1977

El primer origen de la filosofía se lo encontró en el asombro. Pero la satisfacción del asombro, lograda mediante el conocimiento filosófico, pronto comienza a vacilar y se transforma en duda en cuanto se observa la multiplicidad de los sistemas filosóficos y su desacuerdo recíproco, y, en general, la falibilidad de todo conocimiento. Esta situación lleva al filósofo a someter a crítica nuestro conocimiento y nuestras facultades de conocer, y es entonces la *duda*, la desconfianza radical ante todo saber, lo que se convierte en *origen de la filosofía*.

Reflexiónese ante todo en los llamados errores de los sentidos. Por ejemplo -y estos ejemplos son muy viejos, repetidamente aducidos a lo largo de la historia de la filosofía, pero justo por ello conviene recordarlos-, una torre vista a la distancia parece circular, mas observada de cerca resulta ser de base cuadrangular; un remo parcialmente introducido en el agua parece quebrado, pero si se lo saca del agua se "endereza", y si se lo vuelve a sumergir, parece volver a quebrarse; y si mientras se lo ve quebrado se lo toca con la mano, se tendrá a la vez dos testimonios diferentes: el ojo dice que el remo está quebrado, el tacto que no. Estos problemas los resuelve la óptica de manera relativamente sencilla; pero no es ahora la solución de los mismos lo que interesa, sino tomar clara conciencia de que los sentidos con frecuencia nos engañan, que nuestras percepciones suelen ser engañosas. Pero entonces, ¿qué seguridad tenemos de que no nos engañen siempre?

Y con nuestra otra facultad de conocer, con el pensamiento, con la razón, ¿qué ocurre? ¿Puede tenerse la absoluta seguridad de que la razón no nos engaña? Parece que no, porque a veces nos equivocamos aun en los razonamientos más sencillos, por ejemplo haciendo una simple suma; por tanto, no es la razón un instrumento tan seguro como para confiar ciegamente en ella. O bien considérese el siguiente problema: una casa la hacen 50 obreros en 20 días, 100 obreros en 10 días, 200 obreros en 5. 400 en 2 días y medio..., y si se continúa así, resultará que con un número x de obreros la casa se hará en un segundo. El cálculo está bien hecho, y desde este punto de vista la argumentación es perfectamente racional; pero es obvio que no es posible fabricar una casa en tiempo tan breve. En su construcción intervienen factores que invalidan el cálculo; es preciso, por ejemplo, manipular los materiales, que el cemento o la argamasa se consoliden, etc. -además de que, y sobre todo, habría tanta gente en un mismo lugar que nadie podría trabajar (ya dice el refrán que "muchas manos en un plato hacen mucho garabato"). De manera que la razón, que ha realizado un cálculo matemáticamente irreprochable, no basta en este caso para determinar la manera de construir rápidamente la casa del ejemplo; parece como si hubiera una cierta falta de coherencia entre la razón y la realidad, un cierto coeficiente de irracionalidad en las cosas. Y dejando de lado este ejemplo, que por supuesto es deliberadamente exagerado, piénsese en tantos sistemas políticos que el hombre ha ideado, sistemas, muchos de ellos, enteramente racionales, perfectamente bien pensados, pero que, llevados a la práctica, si no han sido un desastre, por lo menos han quedado muy lejos de las pretensiones de quienes los idearon y creyeron en sus bondades, confiados en que con ellos se iban a eliminar las mil y una injusticias que afligen a las sociedades humanas.

En primera instancia todos creemos ingenuamente en la posibilidad de conocer, el conocimiento se nos ofrece con una evidencia original; pero esta evidencia desaparece pronto y la reemplaza la duda ni bien se toma conciencia de la inseguridad e incerteza de todo saber. Nace la duda cuando nos damos cuenta de este estado de cosas, de la falibilidad de las percepciones y de los razonamientos.

Ahora bien, la duda filosófica puede asumir dos formas diferentes: la duda por la duda misma, la duda sistemática o pirroniana, y la duda metódica o cartesiana.

a) Al escepticismo absoluto o sistemático se lo llama también pirroniano porque fue **Pirrón** de Elis (entre 360 y 270 a.C, aproximadamente) el que lo formuló. Si puede

decirse que lo haya formulado, porque Pirrón era un escéptico absoluto, es decir, negaba la posibilidad de cualquier conocimiento, fuera de lo que fuese; y por lo mismo negaba que pudiera siquiera afirmarse esto, que "el conocimiento es imposible", puesto que ello implicaría ya cierto conocimiento -el de que no se sabe nada. Pirrón, por tanto, consecuente con su pensamiento, prefería no hablar, y en última instancia, como recurso final, trataba de limitarse a señalar con el dedo.

Todo esto puede parecer extravagante, y en cierto sentido lo es; pero conviene observar dos cosas. En primer lugar, que Pirrón era hombre íntegro, en el sentido de que tomaba con toda seriedad lo que enseñaba, al revés de tantos personajes cuya conducta nada tiene que ver con sus palabras. A Pirrón hubieron de practicarle dos o tres operaciones quirúrgicas, en una época en que no existían los anestésicos; pues bien, Pirrón soportó las intervenciones sin exhalar un solo grito ni emitir una sola queja, ya que gritar hubiese sido lo mismo que decir "me duele", hubiese sido afirmar algo, cosa que su escepticismo le prohibía. En segundo lugar, no hay dudas de que debió haber sido un hombre muy extraordinario; sus conciudadanos lo admiraron tanto que promulgaron una ley estableciendo, en honor a Pirrón, que los filósofos quedaban exceptuados de pagar impuestos...

b) Pero interesa más (y luego se lo verá con mayor detalle, cf. Cap. VIII, §§ 4-6) la *duda metódica*, la duda de Descartes. Esta duda no se la practica por la duda misma, sino como *medio* para buscar un conocimiento que sea absolutamente cierto, como instrumento o camino (método) para llegar a la certeza. En síntesis, dice Descartes lo siguiente: si me pongo a dudar de todo, e incluso exagero mi duda llevándola hasta su colmo más absurdo, hasta dudar, por ejemplo, de si ahora estoy despierto o dormido, hasta dudar de que $2 + 2$ sea igual a 4 (porque quizás estoy loco, o porque mi razón está deformada o es incapaz de conocer, y me parece que $2 + 2$ es igual a 4 cuando en realidad es igual a 5); si dudo de todo, pues, y llevo la duda hasta el extremo máximo de exageración a que pueda llevarla, sin embargo tropezaré por último con algo de lo que ya no podré dudar, por más esfuerzos que hiciere, y que es la afirmación "pienso, luego existo". Esta afirmación representa un conocimiento, no meramente verdadero, sino *absolutamente cierto*, porque ni aun la duda más disparatada, sostiene Descartes, puede hacernos dudar de él.

Se dijo que es el asombro lo que lleva al hombre a formular preguntas, y primordialmente la pregunta por el fundamento. Por su parte, la pregunta conduce al conocimiento; pero a su vez, cuando se tiene cierta experiencia con el conocimiento, se descubre la existencia del error, y el error nos hace dudar. Se plantea entonces el problema acerca de qué es el conocimiento, cuál es su alcance o valor, cuáles son las fuentes del conocimiento y a cuál de las dos -los sentidos o la razón- debe dársele la primacía. De todas estas cuestiones se ocupa la parte de la filosofía que se conoce con el nombre de *teoría del conocimiento* o *gnoseología*.¹³ (Aquí también hay una diferencia entre la ciencia y la filosofía, porque la ciencia no se plantea el problema del conocimiento; la ciencia, por el contrario, parte del supuesto de que, simplemente, el conocimiento es posible, supuesto sin el cual ella misma no sería posible. Cf. Cap. III, § 3).

¹³ Cf. nota 4. A la gnoseología también se la llama a veces "epistemología"; es preferible, sin embargo, reservar esta denominación para la teoría del conocimiento (no en general, sino sólo) científico, para la filosofía de la ciencia.

7. Tercer origen de la filosofía: las situaciones límites

El filósofo pregunta a causa del asombro que en él despierta el espectáculo del mundo. Ahora bien, en el asombro el hombre se encuentra en una actitud directa, simplemente referido al mundo, objeto de su mirada. Pero cuando aparece la duda, ocurre que esa mirada se repliega sobre sí, porque aquello sobre lo que la dirige no es ya el mundo, las cosas, sino él mismo, o, con mayor exactitud, su propia actividad de conocer; su mirada entonces está dirigida a esa mirada misma. Puede decirse que con la duda se inaugura la reflexión del hombre sobre sí mismo -reflexión sobre sí que llega a su forma más honda y trágica cuando el hombre toma conciencia de las *situaciones límites*.

Esta expresión de "situaciones límites" la introdujo un filósofo contemporáneo, **Karl Jaspers** (1883-1969). El hombre se encuentra siempre en situaciones; por ejemplo, la del conductor de un taxi, guiando su vehículo, o la del pasajero, transportado en él. En casos como éstos, se trata de situaciones que cambian o pueden cambiar; el conductor puede empeñarse en cambiar de oficio, e instalar un negocio, v. gr. Pero además de las situaciones de este tipo, de por sí cambiantes, hay otras "que, en su esencia, permanecen, aun cuando sus manifestaciones momentáneas varíen y aun cuando su poder dominante y embargador se nos disfrace", dice Jaspers; y agrega: "debo morir, debo sufrir, debo luchar, estoy sometido al azar, inevitablemente me enredo en la culpa".¹⁴ A estas situaciones fundamentales e insuprimibles de nuestra existencia es a las que Jaspers llama "situaciones límites".

Se trata entonces de situaciones insuperables, situaciones más allá de las cuales no se puede ir, situaciones que el hombre no puede cambiar porque son constitutivas de su existencia, es decir, son las propias de nuestro ser-hombres. Porque el hombre no puede dejar de morir, ni puede escapar al sufrimiento, ni puede evitar hacerse siempre culpable de una manera u otra. En cuanto que tales situaciones *limitan* al hombre, le fijan ciertas fronteras más allá de las cuales no puede ir, puede decirse también que manifiestan la radical *finitud* del hombre -una de cuyas expresiones se encuentra en las famosas palabras de Sócrates, "sólo sé que no sé nada", en las que se revela la primordial menesterosidad del hombre en general, y de todo conocimiento humano en particular (cf. Cap. IV, § 3). Y bien, en la conciencia de las situaciones límites, o de la finitud del hombre, se encuentra el tercer *origen de la filosofía*.

Epicteto (50-138 d.C, aproximadamente) fue un filósofo de la escuela estoica. Era esclavo, y se cuenta que una vez su amo se complacía en torturarlo retorciéndole una pierna; Epicteto, con toda tranquilidad, le dijo: "ten cuidado, porque la vas a romper"; y cuando, efectivamente, se la hubo quebrado, agregó con la misma serenidad: "¿Has visto? Te lo había advertido". La anécdota revela, en toda su simplicidad y grandeza a la vez, cuál era el ideal de vida que los estoicos perseguían: lograr la más completa impasibilidad frente a todo cuanto pueda perturbarnos.

Pues bien, Epicteto sostuvo que el origen del filosofar reside "en la conciencia de la propia debilidad e impotencia"¹⁵ del hombre (lo que hemos llamado su finitud). Enseñaba que hay dos órdenes de cosas y de situaciones: las *que dependen de nosotros*, y las *que no dependen de nosotros*.¹⁶ No depende de mí mi muerte, ni la fama, ni las riquezas, ni la enfermedad; porque todas éstas son cosas sobre las que no tengo poder ninguno, sino que están determinadas por el destino. Por tanto, tratándose de cosas que no dependen de mí, sobre las cuales no tengo influencia ninguna, es insensato que me preocupe o impaciente. Si muere un amigo, o cualquier persona a quien amo, no tiene sentido que me

¹⁴ *Einführung in die Philosophie [Introducción a la filosofía]*, München, Piper, 1958, p. 20.

¹⁵ *Diatribas [Disertaciones]* II, 11, 1.

¹⁶ Cf. *op. cit.* II. 22. 2.

desespere, porque esa muerte no depende de mí, no es nada que yo haya podido modificar o impedir; y si me preocupase y desasosegase por esa muerte, no haría sino sumar a una desdicha -la de esa muerte- otra más; la de mi dolor, la de mi sentimiento de impotencia. Todas estas cosas se encuentran determinadas por el destino, y lo único que debe hacer el sabio es conformarse con él, o, mejor aun, alegrarse del destino, puesto que es resultado de las sabias disposiciones de la divinidad. Por ende, lo que corresponde es que el hombre en cada caso trate de cumplir lo mejor que pueda el papel que le ha sido destinado desempeñar, sea como esclavo, sea como emperador -porque no deja de ser curioso que dos de los principales filósofos de esta escuela estoica hayan sido, uno, Epicteto, esclavo, y otro, **Marco Aurelio Antonino** (121-180 d.C.), emperador romano. En resumen, lo único que depende de mí son mis pensamientos, mis opiniones, mis deseos, o, en una palabra, todo acto del espíritu; esto es lo único que puedo modificar, y el hombre logrará la felicidad en la medida en que se aplique solamente a este propósito.¹⁷

Según se desprende de lo que acaba de decirse, el interés fundamental de la reflexión de Epicteto se centra en la conducta del hombre: problema del que, se ocupa la *ética o moral*. Puede concluirse, por tanto, a modo de resumen, que la filosofía brota de tres principales estados de ánimo -asombro, duda, y angustia o preocupación por la finitud y por lo que se debe hacer o no hacer-, a cada uno de los cuales corresponde, en líneas generales, una disciplina filosófica: metafísica, gnoseología y ética, respectivamente.

¹⁷ No está fuera de lugar recordar que el general San Martín leía frecuentemente a Epicteto, y que en sus campañas lo acompañaba su biblioteca, relativamente nutrida y en la cual figuraba el *Manual* de aquel filósofo. En la medida de lo posible, trataba de adaptar su conducta a las normas que ese libro prescribe, (cf. B. Mitre. *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana* (Buenos Aires, Biblioteca de la "La Nación". 1907. tomo I. cp.II. iii, p. 101). V. gr., en relación "con los tiros de la maledicencia", escribía en carta a Godoy Cruz que, para hacerse insensible a ella, "me he aforrado con la sabia máxima de Epicteto: 'Si se dice mal de ti. y es verdad, corrígele; si es mentira, riéte' " (cit. por Mitre, tomo II, Cap. XI, iv, p. 104).