

El diálogo filosófico¹

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona

Este texto ofrece un examen crítico de los usos del diálogo filosófico, y especialmente de la dialéctica griega, su forma lógica y sus orígenes (con breves referencias comparativas a las tradiciones india y medieval), y algunas consideraciones sobre la indagación socrática como método de dialéctica negativa, que apunta a la “sabiduría humana” entendida como reconocimiento de nuestra ignorancia.

This text offers a critical examination of the uses of philosophical dialogue, especially of Greek dialectics, its logical form and its origins (with some short comparative references to Indian and Medieval tradition), and some considerations about the Socratic inquiry as a method of negative dialectics, aiming at “human wisdom” conceived as acknowledgment of our ignorance.

Hemos de constatar, de entrada, que el tema del que vamos a hablar es un poco ambiguo: el diálogo filosófico, eso se puede entender como el ejercicio a viva voz del razonamiento entre dos o más interlocutores, pero también como un género literario, un género de escritura filosófica, que trata, de alguna manera, de recrear o de aprovechar los recursos y los encantos del diálogo hablado, del diálogo de verdad, con más o menos acierto, según los casos. Ya hemos hablado en otra ocasión del diálogo como género escrito, como uno de los géneros literarios que se le ofrecen a la filosofía; hoy voy a hablar de lo otro, del diálogo hablado o dialogado, del diálogo propiamente dicho.

Lo cierto es, sin embargo, que en eso nos topamos en seguida con una dificultad mayor: y es que, si uno no quiere limitarse simplemente a hablar de la

¹ Transcripción, levemente modificada, de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 8 de mayo de 2009, dentro del Programa de Maestría en Práctica Filosófica y Gestión Social.

propia experiencia de discusiones o disputas más o menos bien logradas, que no tiene por qué ser especialmente interesante para los oyentes, si queremos aprovechar la riqueza de experiencias y variedades de diálogo que se han dado en esos dos milenios y medio que venimos dedicándonos a eso que se llama filosofía, entonces no tenemos más remedio que tratar, ante todo, con textos escritos, con el diálogo ya convertido en literatura. Eso es una contradicción; hay que confesarlo. Otra contradicción es tratar este tema del diálogo en forma nada menos que de monólogo, como aquí estoy haciendo.

Tenemos que tratar, pues, sobre todo, con textos, con diálogos escritos; lo cual no deja de ser un inconveniente. Y eso no sólo porque la experiencia de leer un libro, por más que esté escrito en forma dialogada, no tiene mucho en común con la de estar metido uno mismo en medio de una discusión, sino ante todo porque los libros de diálogos filosóficos que pueden darnos alguna luz acerca de ese arte de dialogar son más bien pocos. Y es que, en la mayor parte de los diálogos escritos por filósofos, el diálogo entre los personajes no pasa de ser un artificio literario evidente, una mera puesta en escena de la exposición doctrinal: como en las malas películas, sabemos desde el principio quién es el bueno y quién el malo, y quién va a ganar al final.

Lo digo sin ningún menosprecio hacia los autores: cualquiera que haya intentado alguna vez escribir un diálogo de tema filosófico sabe que no es nada fácil recrear con cierta credibilidad una situación en la que dos o más personajes que defienden puntos de vista opuestos estén conteniendo en igualdad de condiciones, por lo menos lo bastante como para que el resultado no sea previsible desde el inicio; lo cual también explica por qué los diálogos filosóficos medianamente creíbles como tales diálogos –y no sólo como filosofía– han sido escritos más a menudo por literatos que por filósofos.

Entre los filósofos escritores de diálogos filosóficos, parece ser Platón el único que ha logrado recrear en la escritura ese aire peculiar de la discusión a viva voz, con sus apasionamientos y sus languideces, sus exabruptos y sus vaivenes imprevisibles, sobre todo en los diálogos más tempranos, los diálogos llamados socráticos, como *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Eutidemo*, *Ión*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Menéxeno*, los dos *Hippias* y el primer libro de la *República*, y también algunos de los dudosos o tenidos por espurios, como *Téages*, *Clitofonte*, *Los rivales* y los dos *Alcibíades*. Poco nos importa aquí la cuestión de la autenticidad, pues se trata de tomar esos diálogos, hasta donde se pueda, como testimonios de cómo solían discutir los griegos de aquel tiempo y, sobre todo, como testimonios, más o menos fidedignos (cosa que nunca podemos saber a ciencia cierta), del tipo de conversación que solía entablar Sócrates con cualquiera que se le prestara al intento.

Lo que caracterizaba, sobre todo, esas conversaciones era el juego de preguntas y respuestas rápidas y concisas, por el que Sócrates logra llevar a sus interlocutores a unas conclusiones del todo imprevistas por ellos, y muchas veces también por Sócrates mismo. Ahora bien, ese arte de las preguntas y respuestas no se nos presenta como un invento original de Sócrates, sino como una costumbre ya bien conocida y familiar a sus contemporáneos. Como es bien sabido, el diálogo socrático se apoya en una tradición previa y bien establecida en su momento, que es la dialéctica de los sofistas. Así presenta Sócrates a Protágoras, en el diálogo platónico que lleva el nombre de este (329b):

Protágoras, aquí presente, es diestro en pronunciar discursos largos y hermosos, como se acaba de demostrar; pero también es diestro, cuando se le pregunta, en responder con brevedad y, si es él quien pregunta, en esperar la respuesta y aceptarla, cosa para la que pocos están preparados.

Tenemos aquí las dos ramas del arte sofística de la persuasión: la retórica y la dialéctica, que todavía Aristóteles, en los primeros capítulos de su *Retórica*, concibe como dos artes hermanas, diciendo que la retórica es correlativa (*antístrophos*, *Rhet.* I, 1, 1354a1) o “paralela” (*paraphyés ti*, I, 2, 1356a26) a la dialéctica. No sorprende, pues, que también Gorgias, el maestro de retórica por excelencia, en el diálogo de Platón se jacte de que “nadie sabría decir las mismas cosas con palabras más breves que yo” (*Gor.* 449c), cuando Sócrates le propone pasar de los largos discursos a las preguntas y respuestas breves. Pues ese arte de preguntar y responder formaba ya parte del repertorio de la enseñanza de los sofistas; era un arte, por no decir casi un deporte, que tenía sus reglas y sus competiciones públicas, y que en la Atenas de aquel tiempo se practicaba con verdadera pasión deportiva. El mismo Platón nos ha dejado, en su *Eutidemo*, una caricatura hilarante de esos ejercicios en su variedad más desaforada.

No es la única vez en la historia de la filosofía que encontramos una tradición semejante del diálogo filosófico cultivado a modo de competición pública y sometida a reglas formales rigurosas. Podemos recordar las disputas públicas de los sabios de la India; una tradición que nos ha dejado también un cierto número de diálogos filosóficos escritos, como el célebre *Milindapanha*, el diálogo del monje budista Nagasena con el rey Milinda o Menandro de Bactriana, que termina con la conversión de este.

Pero el caso más ilustre de una tradición institucionalizada de discusión filosófica es sin duda el de la *disputatio* de las universidades medievales del Occidente latino. Eran esas unos ejercicios reglados por un protocolo estricto,

el *Ars obligatoria*, fijado por escrito en el siglo XV; se distinguía entre las *disputationes ordinariae*, que tenían lugar cada dos semanas y versaban sobre los temas tratados en clase, y las *disputationes quodlibetales*, que se celebraban dos veces al año, durante la cuaresma y antes de la Navidad, con gran solemnidad y ante un público numeroso, y en las que cualquiera de los presentes podía proponer cuestiones relativas a cualquier parte de las ciencias.

Esas disputas obedecían un orden riguroso: uno de los participantes expone una tesis; otro propone objeciones (“Sed contra...”), a las que el primero responde, una por una (“Ad primum, ad secundum...”), y así seguido. Al final, el *magister*, que preside la sesión, resuelve la disputa (*determinat quaestionem*, en la jerga técnica) a favor de uno o de otro.² Todo el procedimiento seguía un orden rígido, minucioso, simétrico, casi arquitectónico (Erwin Panofsky lo compara con el orden de las catedrales góticas de la misma época³), lo cual debía facilitar la memorización de los argumentos: podemos recordar las artes de la memoria, que desde antiguo venían acompañando al arte hermana de la dialéctica, la retórica, y que solían operar con imaginaciones visuales o arquitectónicas.⁴

Se ha observado que ese mismo orden de las *disputationes* es el que informa los géneros de escritura filosófica de la época, las *quaestiones* y luego las *summae*, con su jerarquía de divisiones y subdivisiones sucesivas, que es el origen de la división de los libros en capítulos a la que hoy estamos acostumbrados.⁵ Lo que importa es que, en esos géneros medievales, es la escritura la que vive del debate a viva voz, y no al revés; y el formalismo de esos debates obedecía, sobre todo, a un afán de claridad, un afán de hacer visible y patente para todos el orden lógico que subyace a los razonamientos: según Panofsky, es el mismo principio de “clarificación”, de *manifestatio*, que domina la filosofía escolástica y la arquitectura gótica, donde encontramos la misma ordenación de niveles formales sucesivos.⁶

En comparación con aquellas disputas escolásticas, las reglas de la dialéctica griega eran relativamente pocas y sencillas. Una era el reparto de papeles entre el interrogador y el interrogado, que se mantenía fijo a lo largo de una

2 K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Reclam, Stuttgart, 2000, pp. 313-314.

3 E. Panofsky, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* (1957), cast. La Piqueta, Madrid, 1986.

4 Véase el espléndido estudio de F. A. Yates, *The Art of Memory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984, con abundantes referencias.

5 Panofsky, op. cit., pp. 41-42, 65; Flasch, op. cit., pp. 313-314.

6 Panofsky, op. cit., p. 52.

misma discusión o de un tramo de la discusión; otra, la obligación del interrogado de limitarse a respuestas breves, claras y concisas, generalmente “sí” o “no”. Aulo Gelio, en las *Noches áticas* (XVI, 2, 1), dice que era ley del arte dialéctica no responder a las preguntas más que con “sí” o con “no”; lo cual evidentemente facilitaba sobremanera los razonamientos tramposos, de los que el mismo Gelio nos ofrece algunas muestras. Si a uno le preguntan, por ejemplo, si lo que no ha perdido lo tiene o no lo tiene, resulta que, si responde que sí, tendrá que admitir que tiene cuernos, ya que no los ha perdido; pero si dice que no, se concluirá que no tiene ojos, por la misma razón; de manera que el interrogado caerá en la trampa, conteste lo que conteste (ib. XVI, 2, 10).

Este es el famoso argumento del “Cornudo”, que ocupó a los lógicos estoicos, y cuya invención se atribuía al estoico Crisipo, o bien al filósofo megárico Eubúlides (Diógenes Laercio, VII, 187), que pasaba por ser también el inventor de la paradoja del Mentiroso, la más célebre de las paradojas antiguas, que hasta el día de hoy trae de cabeza a los estudiosos de lógica.⁷ En comparación, la del Cornudo es bastante menos brillante, pero aun así gozaba de mucho favor en los ejercicios de dialéctica; en otras variantes del argumento, se le preguntaba al interrogado si había dejado de maltratar a su padre o de cometer adulterio, con la misma conclusión previsible.

Esos ejemplos, un poco groseros, ilustran, sin embargo, bastante bien la estructura esencial del razonamiento dialéctico: se parte de un dilema, de una cuestión de “sí” o “no”, o, si se quiere, de una tesis y su antítesis; luego se trata de demostrar que, lo mismo que se escoja la una o la otra, se acaba llegando a conclusiones absurdas e inaceptables. Es patente lo que ese método debe a la dialéctica de Heraclito, de Parménides y, sobre todo, de Zenón de Elea. Recordemos, por ejemplo, las aporías zenonianas del movimiento, cuya formulación más sencilla es más o menos esta: lo que se mueve, o bien se mueve en el sitio en donde está, o bien en el sitio donde no está; pero si está en un sitio, entonces no se mueve, y allí donde no está, desde luego que no puede moverse ni hacer nada: por tanto, hemos de concluir forzosamente que no se mueve.⁸

Esa dialéctica había alcanzado su desarrollo más espléndido entre los sofistas. Gorgias, en su tratado *De lo que no es*, razonaba que, si algo es (podemos glosar: si hay algo que sea lo que es), debe ser o bien uno o bien mu-

7 Sobre las paradojas lógicas atribuidas a Eubúlides, véase el comentario a mi edición de Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Lucina, Zamora, 2010, pp. 430-431.

8 Zenón, 29 B 4 D-K = Diógenes Laercio, IX, 72; la formulación más detallada se encuentra en Epifanio, *Adv. haer.* III, 11.

chos. Ahora bien, si algo hay que sea uno, debe tener una cierta extensión o no tener ninguna; pero si tiene alguna extensión, entonces es divisible en partes y, por tanto, no es propiamente uno, sino un compuesto de partes; por otra parte, si no tiene ninguna extensión no es nada: por tanto, no hay nada que sea uno. Pero entonces tampoco puede haber muchos, pues para que sean muchos, tendrían que ser uno cada uno; y si no es uno ni muchos, entonces nada es.⁹

Evidentemente, la única conclusión limpia que podemos sacar de un argumento así, si el razonamiento ha sido correcto, es que el error debe de estar en el supuesto que era compartido por los dos términos de la disyunción (“Algo se mueve”, “algo es”). Si lo ponemos en lenguaje formal, podemos decir que de una hipótesis inicial, p (“Algo se mueve”), se sigue una disyunción entre dos proposiciones contradictorias, q y r (“se mueve donde está” / “donde no está”). Si luego, tanto de q como de r , se siguen consecuencias imposibles o contradictorias con la hipótesis inicial p , entonces hemos de concluir que p era falsa:

$$p \rightarrow q \text{ o } r \left\{ \begin{array}{l} q \rightarrow \dots \rightarrow s \text{ y no-}s \\ r \rightarrow \dots \rightarrow t \text{ y no-}t \end{array} \right\} \rightarrow \text{no } p$$

Esta viene a ser, en lo esencial, la estructura formal de cualquier razonamiento dialéctico, desde las aporías de Zenón hasta las antinomias de la razón pura de Kant: el resultado es la anulación del supuesto que era común a los dos términos de la disyunción. Otro caso es aquel en que sólo uno de los dos brazos del dilema lleva a una consecuencia imposible, con lo cual evidentemente su antítesis queda demostrada sin más:

$$p \rightarrow q \text{ o } r \left\{ \begin{array}{l} q \rightarrow \dots \rightarrow s \text{ y no-}s \\ \text{-----} \end{array} \right\} \rightarrow r$$

Es este el procedimiento de la demostración indirecta o por *reductio ad absurdum*, familiar a los matemáticos; mediante ese procedimiento, los mate-

9 [Aristóteles] *De MXG* 979b35-980a1; Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 73-74; cf. el argumento de Zenón referido por Porfirio, *ap. Simplicio, In Phys.* 139-140 ed. Diels. Para un estudio pormenorizado del razonamiento, véase mi edición de Gorgias de Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios antiguos* (en vías de publicación).

máticos griegos habían demostrado ya, por ejemplo, que la diagonal de un cuadrado no puede ser conmensurable a sus lados, porque si lo fuese, esto es, si esa proporción pudiera expresarse como una razón de dos números enteros, entonces tendría que haber un número entero que sea a la vez impar y par, lo cual es imposible.

Pero también podemos ver ahora en qué consistía el uso tramposo que se podía hacer de ese arte de razonar. Pues una vez tengamos presente el esquema completo para un dilema dado, basta con suprimir la argumentación refutatoria de uno de los términos de la disyunción para que este quede, aparentemente, demostrado por reducción al absurdo del otro, con toda la apariencia de una demostración rigurosa:

$$p \rightarrow q \circ r \left\{ \begin{array}{l} q \rightarrow \dots \rightarrow s \text{ y no-}s \\ [r \rightarrow \dots \rightarrow t \text{ y no-}t] \end{array} \right\} \rightarrow r$$

Así pues, la estructura formal es exactamente la misma que la de la *reductio ad absurdum*, el más riguroso de los procedimientos de demostración matemática; sólo que aquí la *reductio* se puede aplicar indistintamente a cualquiera de los dos términos de la disyunción, para dejar aparentemente demostrado al otro: así que, mediante este procedimiento, se puede demostrar lo mismo una tesis cualquiera que la tesis contraria, según convenga en cada caso.

Así podemos entender un poco mejor la afirmación, atribuida a Protágoras, de que “acerca de cualquier cuestión se puede discutir desde dos puntos de vista y con la misma fuerza, incluso sobre la cuestión misma de si sobre cualquier cuestión se puede discutir desde dos puntos de vista”¹⁰: sea cual sea el término de la alternativa que el adversario escoja, quedará derrotado en cualquier caso.

Hemos de recordar que aquellas disputas sofísticas tenían un muy marcado carácter agonial: eran un deporte de competición, en el que se trataba de ganar o perder. Eso probablemente se debía en gran parte a que la dialéctica, igual que su hermana la retórica, servía también de ejercicio y entrenamiento para los fines prácticos del litigio judicial: así como una parte importante de la retórica eran los discursos forenses de acusación y defensa, así la dialéctica

¹⁰ Protágoras, 80A 20 D-K = Séneca, *Ep.* 88,43; cf. 80 B 6a = Diógenes Laercio, IX, 51.

tenía una de sus finalidades prácticas más directas, y también una de sus raíces históricas, en el interrogatorio judicial.

Pero también parece ser que ese aspecto de enfrentamiento hostil le venía a la dialéctica de otra raíz más honda y más lejana. Giorgio Colli, en *El nacimiento de la filosofía*, conjetura que el origen de esas competiciones dialécticas estaba en la antigua tradición mítica del enigma. Pensemos en el enigma más famoso, el de la esfinge tebana. Las reglas del juego son bastante crueles: el que no sepa resolver el enigma está condenado a ser devorado por el monstruo; cuando Edipo lo resuelve, la esfinge se arroja al abismo, matándose a sí misma. Es una lucha a vida o muerte, un juego en que se apuesta la propia vida de los participantes.

Recordemos, además, que la esfinge es un monstruo enviado por Hera o por Apolo para castigo de los tebanos; en todo caso, es un azote de origen divino, sobrehumano. El paso siguiente –el eslabón intermedio, si se quiere– es el enigma que propone un hombre a otro hombre; también en este caso, suele tratarse de un desafío a vida o muerte. Según la leyenda, Calcante, el adivino que acompañó a los griegos a la guerra de Troya, murió de pesar –o, en otras versiones, se suicidó– cuando encontró a otro adivino más diestro que él, uno que sabía decir el número y peso exactos de los higos que crecían en una higuera silvestre, o el número de crías que iba a parir una cerda preñada, o el desenlace de una guerra que iba a emprender cierto rey; las versiones de la leyenda son muchas, pero concuerdan en lo esencial: la muerte del adivino al encontrarse con otro más sabio que él.¹¹

También es muy conocida la leyenda de la muerte de Homero. Se contaba que Homero murió después de no haber sabido resolver el enigma que le proponían unos jóvenes pescadores que, volviendo de la faena, cuando Homero les pregunta si han cogido algo, le responden: “Los que hemos cogido los hemos dejado, y los que no hemos cogido los llevamos encima”. La solución es que los jóvenes, a falta de pesca, se habían dedicado a matar piojos.¹² Muy característica es aquí la formulación contradictoria del enigma; para Aristóteles, esa era la esencia misma del enigma: el decir cosas reales (*hypárchonta*) juntando términos imposibles.¹³ En todo caso, es un rasgo que acerca el enigma a

11 G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, cast. Tusquets, Barcelona, 1977, p. 45; versiones de la leyenda: véase P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, cast. Paidós, Barcelona, 1981, pp. 81-82, s. v. “Calcante”, con referencias.

12 *Cert. Hom.* 324ss.; cf. Heraclito, fr. 56 D-K.

13 *Arist. Poet.* 22, 1458a27: *ainígmátos te gár idéa haúte estí, tò légonta hypárchonta adýnata synápsai.*

los problemas dialécticos, y en especial a las paradojas como la del Mentiroso. Además, el mismo verbo *probállein*, ‘proponer’ o, más literalmente, ‘arrojar hacia delante’, se usaba para el hecho de proponer un enigma o una pregunta dialéctica: en ambos casos, se trata de un *próblema*, un “problema”, un desafío al que hay que responder.

Colli concluye, pues, que las competiciones dialécticas de los griegos eran algo así como una forma, digamos, secularizada de esa costumbre antigua de desafiar a otro por medio de un enigma; añade que por lo menos en la disputa dialéctica el vencido ya no pierde la vida.¹⁴ Pero aquí Colli olvida que, aún en plena época helenística, encontramos, por ejemplo, el caso de Diodoro Crono, un dialéctico famoso, que, al no saber resolver un problema que le propuso otro dialéctico, según cuenta Diógenes Laercio (II, 111-112), “acabó su vida vencido por el desánimo”, igual que Calcante y Homero en las leyendas antiguas; y en el mismo siglo III *ante*, se contaba que también el gramático Filitas de Cos había perdido la vida en un intento infructuoso de resolver la paradoja del Mentiroso.¹⁵ Parece ser que la apuesta de la propia vida de uno seguía de alguna manera presente a lo menos en el trasfondo imaginario del *ágon* dialéctico hasta en esos tiempos ya posteriores a los sofistas.

La tradición india nos ha dejado otro relato de una disputa filosófica en la que se apuesta, si no la vida, sí a lo menos el modo de vivir de los contrincantes: la leyenda de la disputa de Shánkara y Mandanamishra. Shánkara, el gran filósofo del Vedanta, que lleva una vida de asceta errante desde joven, desafía a una discusión pública a Mandanamishra, filósofo de la escuela rival, la Mîmânsa, y que vive como consejero en la corte del rey, en medio de un lujo principesco. Los dos filósofos convienen en que el que quede vencido en la disputa deberá adoptar el modo de vida del vencedor: si pierde Shánkara, tendrá que casarse y hacerse padre de familia (lo que era pecado grave para un asceta); si el derrotado es Mandanamishra, habrá de renunciar a su esposa y a sus riquezas y tomar el hábito de asceta peregrino.

La discusión dura varios días; al final, Mandanamishra se reconoce derrotado y se ofrece a hacerse asceta. Pero entonces tercia su esposa, la sabia Bhârâtî (que en realidad es la diosa Sarasvati, la protectora del saber), y declara que Shánkara ha derrotado sólo a una mitad de Mandana: aún le falta medirse con la otra, que es ella misma. Shánkara acepta; la disputa se prolonga durante otros diecisiete días, pasando de ciencia en ciencia; en ninguna logra la

14 Colli, op. cit., p. 68.

15 Ateneo, IX, 401e; *Suda*, s. v. *Philítas*; cf. A. Rüstow, *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*, Teubner, Leipzig, 1910, pp. 46-47 y 101-102.

diosa derrotar al filósofo, hasta que finalmente pasa a la ciencia del amor (que para los hindúes es una ciencia de pleno derecho, tan respetable como cualquier otra), empezando a discurrir sobre las doctrinas de los teóricos de la erótica. Shánkara, como asceta que es, ignora totalmente esa materia; pide interrumpir el debate para tener tiempo de instruirse, y se le concede. Se retira a meditar en la orilla de un río, hasta que su alma se le desprende del cuerpo y echa a volar por los aires; finalmente entra en el cuerpo de un rey muerto, que está a punto de ser quemado en la pira funeraria. Los súbditos, creyendo que su rey ha resucitado, lo conducen en cortejo triunfal al palacio; allí el filósofo, en el cuerpo del difunto, goza de las cien mujeres del rey y así consigue, en unos pocos meses, un dominio enciclopédico de la ciencia erótica, gracias al cual finalmente consigue, una vez vuelto a su propio cuerpo, responder satisfactoriamente a todas las preguntas de Bhârati. Al final, Mandana se declara vencido, regala todos sus bienes a los pobres y se convierte en discípulo de Shánkara.¹⁶

De todas maneras, es de notar que no todas las disputas de los filósofos hindúes tenían semejante carácter agonal. Un manual de lógica, el *Nyâya-sûtra* de Gotama, distingue tres clases de diálogo filosófico: la conversación, que aspira a la verdad; la discusión retórica, en la que se trata de vencer al adversario por todos los medios, y la disputa, donde se intenta reducir al absurdo todos los argumentos del otro.¹⁷

Si volvemos ahora a los griegos, vemos en seguida un primer rasgo que distingue radicalmente a los diálogos socráticos de los ejercicios dialécticos de los sofistas, por más que se parezcan en el modo de razonar y en lo que podríamos llamar la técnica del argumento: y es que a Sócrates no le importa ganar o perder; lo único que le importa es buscar la verdad. Así le dice a Gorgias, en el diálogo platónico (*Gor.* 458a-b):

Yo soy de los que con mucho gusto se dejan refutar cuando digo algo que no sea verdad, y también de los que con mucho gusto refutan cuando alguien diga algo que no es verdadero; pero no estoy menos a gusto siendo refutado que refutando: pues aquello lo tengo por bien mayor, por cuanto verse uno mismo liberado del peor de los males es un bien mayor que liberar a otro; y en efecto, no creo que haya mal tan grave para el hombre como una creencia errónea acerca de los asuntos de los que ahora estamos hablando. Así que, si tú también dices ser así, hablemos; pero si te parece que lo tenemos que dejar, vamos a despedirnos ya y a poner fin a la conversación.

16 H. von Glasenapp, *La filosofía de los hindúes*, cast. Barral, Barcelona, 1977, pp. 130-131.

17 Glasenapp, *op. cit.*, p. 256.

Podemos tomar esas palabras por sinceras, a lo menos si creemos a Platón, que nos muestra a Sócrates ciertamente muy diestro en refutar a otros si hace falta –así, en el mismo *Gorgias*, a Polo y a Cálicles–, y en hacer reconocer su propia tesis como verdadera (*Gor.* 479c); pero también ocurre, sobre todo en los diálogos más tempranos, que Sócrates acaba no sólo refutando al otro, sino obligado, por la fuerza del propio razonamiento, a admitir unas conclusiones paradójicas, que incluso a él mismo le parecen increíbles, y teniendo que confesar, perplejo, que la discusión se ha burlado de ellos, dejando en ridículo, imparcialmente, a unos y a otros.¹⁸ Eso, quedar en ridículo, para los griegos equivale a la derrota, la derrota moral: Sócrates se declara derrotado, no por el interlocutor, sino por el razonamiento mismo. Podemos decir quizá que lo que en esos diálogos habla y razona no es otro que el *lógos* mismo, que es el lenguaje, la razón o el razonamiento, indistintamente: esa razón que, como decía Heráclito, es común a todos, y se resiste al intento de ponerla al servicio de los fines o de las ideas de los individuos.

Pero aunque no haya ganadores ni perdedores, sí hay una apuesta en esos diálogos, una apuesta de la vida de uno o, por decirlo de manera un poco menos dramática, del modo de vida que uno sigue. Este viene a ser el verdadero asunto del que, en el fondo, tratan todos los diálogos socráticos, según declara Nicias en el *Laques* (187e-188a):

El que se le acerca en la conversación a Sócrates y se aviene a hablar con él, aunque empiece hablando de otra cosa, por fuerza no parará de verse llevado por él a darle vueltas a la conversación, hasta que venga a dar cuenta y razón de sí mismo, de cómo está viviendo ahora y cómo ha vivido su vida pasada.

Por eso Sócrates insiste una y otra vez en que el interlocutor diga aquello y sólo aquello que realmente cree, aquello de lo que está sinceramente convencido; no acepta los supuestos meramente hipotéticos. Cuando Protágoras le dice: “Pero ¿qué más da? Si tú quieres, supongamos pues que así sea, y que la justicia es piadosa y la piedad justa”, Sócrates le contesta: “Eso a mí no me vale; que ninguna falta me hace que se examine el ‘Si quieres’ y el ‘Si te parece’, sino a mí y a ti; y digo ‘a mí y a ti’ porque creo que el argumento va a examinarse mejor si le quitamos el ‘si’” (*Prot.* 331c-d).

Eso es otra ruptura con el uso establecido de los dialécticos: el rechazo de los razonamientos hipotéticos, del “Supongamos que...”, tan esencial para

18 Véase, por ejemplo, *Cárm.* 175c-d; *Prot.* 361a; cf. mi “Identidad y mimesis. El destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón”, *Mania* n. 2 (1996), 17-28.

las demostraciones matemáticas y, desde luego, impecable desde el punto de vista puramente lógico; pero ese rechazo obedece a un motivo que no es de orden lógico, sino ético, como se hace patente en el *Gorgias* (500b-c), cuando Sócrates le dice a Cálicles:

Por el dios de la amistad, Cálicles, no creas que tienes que gastar bromas conmigo y contestar cualquier cosa que se te ocurra, en contra de tu convicción, ni te tomes en broma lo que diga yo; pues ya ves que estamos tratando de lo más serio que hay para cualquiera, por poco seso que tenga, que es de qué modo hay que vivir.

Se trata, pues, de dos cosas a la vez, de lo más concreto y de lo más abstracto, por así decir: de cómo hay que vivir, en general, y de cómo vive cada uno; y no es que esas dos cuestiones haya que relacionarlas, sino que lo uno está implicado en lo otro y viceversa.

Los diálogos socráticos parten, las más de las veces, de cuestiones prácticas e inmediatas que se presentan en la vida de cada día, entre las que destacan sobre todo las relacionadas con la educación: ¿conviene que los jóvenes aprendan las artes marciales (*Laques*) o que estudien con los sofistas (*Téages*, *Protágoras*)? El adolescente Cármenes, ¿ya es adulto y sensato o no? O también, en el *Lisis*, ¿cuál es la manera más eficaz de conquistar a la persona de la que uno está enamorado?

Pero Sócrates, cuando alguien le pregunta o le consulta sobre semejantes cuestiones, responde con otras preguntas. Eso es ya de por sí algo insólito. Lo habitual en todas partes es que a un sabio la gente acuda para hacerle preguntas, y que el sabio dé la respuesta. Ahí tenéis, por cierto, el género más breve de diálogo filosófico: la pregunta y la respuesta del sabio, que es también el más universal; podemos recordar las respuestas de los maestros budistas o sufíes, de los rabinos jasídicos, o en la misma Grecia, los dichos de los sabios y de los filósofos que encontramos en Diógenes Laercio.

Pero Sócrates vuelve del revés ese esquema de la tradición sapiencial: contesta a las preguntas con otras preguntas. Y la pregunta que suele hacer es: “¿Qué es...?”: ¿qué es el valor, la sensatez, el amor, el saber, el ser buenos? Pregunta por las nociones abstractas que sus interlocutores dan por supuestas y sabidas, en sus juicios de valor y en sus vidas mismas. Cuando Sócrates les pregunta qué es la valentía, la justicia, lo bello o lo piadoso, ellos responden, invariablemente, enumerando meros ejemplos; pero Sócrates no se contenta con ejemplos: exige una definición; quiere saber qué es lo que hay de común en todos esos casos particulares y que nos da derecho a nombrarlos con una misma palabra.

Aristóteles dice que fueron dos los inventos originales de Sócrates: los razonamientos inductivos y la definición de lo universal¹⁹; lo cual no es del todo exacto. Leonard Nelson observó, bastante acertadamente, que los razonamientos socráticos no son inductivos: los principios éticos no se pueden encontrar por inducción, es decir, por mera generalización de los hechos observados²⁰; pues aquí no se trata de buscar ningún hecho, sino de preguntar por lo que damos por supuesto en cada uno de nuestros juicios morales –por sus condiciones de posibilidad, diría Kant–, es decir, de tomar conciencia de lo que ya sabíamos, pero sin saberlo.

Y en cuanto a la definición, pues bueno: cualquier lector de los diálogos socráticos de Platón sabe que en esos diálogos la definición justa de cada concepto es lo que siempre se está buscando y que nunca se encuentra. Pues Sócrates va refutando, a golpe de preguntas, una por una, todas las definiciones que se le ofrezcan, demostrando que entran en contradicción con otras convicciones que el interlocutor también profesa; lo que es decir, demostrando que el otro está en contradicción consigo mismo, ya que está convencido también de otras creencias que, aunque él no lo sepa, implican la negación de lo que él dice creer.²¹ Así la oposición entre Sócrates y el otro se va transformando en contradicción del otro consigo mismo²²: el otro acaba declarando como testigo contra sí mismo; y este es el único testimonio que Sócrates acepta como válido. Recordemos aquel momento espléndido del *Gorgias* (473e-474a) en que, mientras Sócrates está hablando, Polo echa a reír y le dice:

¿No crees estar refutado ya, Sócrates, cuando dices tales cosas que nadie entre los hombres aceptaría? Pues ¡pregúntale a cualquiera de éstos!

Y Sócrates le responde:

Polo, yo no soy político... Así que no me vengas a pedir ahora que me ponga a pedirles el voto a los aquí presentes... Pues yo, para lo que digo, no sé presentar más que un solo testigo: el mismo con quien me toque estar hablando, y a lo que es la mayoría, les dejo que se vayan. A uno solo sé pedirle el voto; a la mayoría, ni le hablo.

19 *Met.* XIII, 4, 1078b28: *toús t' epaktikoús lógous kai tò horizesthai kathólou.*

20 L. Nelson, *Die sokratische Methode*, Weber, Zucht & Co, Kassel, 1996, p. 20.

21 Cf. G. Vlastos, "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), p. 39.

22 Cf. A. García Calvo, "Sócrates", *Enciclopedia Universitat*, tomo II, Salvat, Barcelona, 1972, p. 286.

A Sócrates, la opinión general, la opinión mayoritaria, no le vale como argumento; pero luego añade (474b):

Porque yo, desde luego, creo que yo y tú y los demás hombres tenemos el cometer injusticia por peor que sufrirla.

Lo que, para Sócrates, se opone a la mayoría, a los “muchos”, no es la minoría, sino lo que es común a todos: “yo y tú y los demás hombres”, exactamente igual que en Heraclito: lo que se opone a la ignorancia de los muchos, que creen tener su inteligencia personal de cada uno, su *idie phrónesis*, es el pensar, el *lógos*, razón o lenguaje, que es común a todos. Contra la creencia de la mayoría, que es lo mismo que la creencia personal de cada uno, se trata, pues, de sacar a luz lo que cualquiera sabe sin saber que lo sabe.

Hay dos metáforas muy bellas, acaso demasiado bellas, que encontramos en Platón y que aluden a ese arte socrático de sacar a luz lo que ya se sabía sin saberlo. Una es el símil de la comadrona, el oficio que Sócrates, en el *Teeteto* (149a-151d), dice haber heredado de su madre. Sócrates, que no es capaz de alumbrar por sí mismo ninguna sabiduría, es el que ayuda, con sus preguntas, a los otros a dar a luz el saber que llevan dentro de sí. Como este símil sólo aparece en el *Teeteto*, que es un diálogo más bien tardío, hemos de sospechar tal vez que sea de Platón, no de Sócrates²³, aunque de por sí concuerda bastante bien con la actitud socrática tal como se nos presenta en los diálogos más tempranos.

Más descaradamente platónica es la otra metáfora, la de la *anámnesis*, que Platón pone en boca de Sócrates en el *Menón* (81c-d):

Y ello es que, siendo el alma inmortal y habiendo nacido muchas veces, como ha visto lo de aquí y lo que hay en el otro mundo y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; así que no es de extrañar que también sobre la virtud y lo demás sea ella capaz de acordarse de lo que, desde luego, sabía ya antes... Porque el indagar y el aprender, en total, no es otra cosa que recordar.

Importa tener en cuenta, desde luego, que Platón está hablando aquí, por una parte, del aprendizaje ético, de “la virtud y lo demás”, que es el tema del diálogo, y, por otra, del aprendizaje matemático, como en el experimento del esclavo de Menón que sigue en el texto; esto es, de unos modos de saber que no dependen mayormente de la enseñanza o formación que a cada uno le

23 Vlastos, op. cit., p. 32.

haya tocado recibir, ni presuponen mucho más que lo que cualquiera ya sabía por el hecho mismo de ser capaz de hablar y razonar.

¿En qué consiste, pues, ese saber que uno descubre haberlo sabido siempre sin saberlo? Consiste, ante todo, en saber que no se sabe; que no se sabe lo que cada uno creía saber. Así le dice Sócrates a Menón, cuando acaba de refutar el primer intento del esclavo de resolver el problema geométrico que le proponía (*Men.* 84a-b):

¿Te das cuenta, Menón, de cómo ya está en camino de acordarse? Porque antes no sabía cuál era la línea de la figura de ocho pies, como ahora tampoco lo sabe todavía, pero entonces creía saberlo... Ahora, en cambio..., así como no lo sabe, tampoco cree saberlo... ¿Acaso no está mejor ahora en lo que toca al asunto que no sabe?... Pues ahora indagará con gusto, no sabiendo.

Para Platón, desde luego, ese descubrimiento de que no se sabe no es más que un primer paso, una preparación o propedéutica para el saber: primero hay que eliminar las creencias erróneas, para luego poder llegar a un saber cierto y positivo. Y donde digo Platón, podría decir también casi toda la filosofía posterior: recordemos cómo en la lógica de Hegel al momento dialéctico o negativo, en el que aflora la contradicción, le sigue inmediatamente el momento racional-positivo en que la contradicción queda resuelta y superada.²⁴ Esto es, en lo esencial, lo que luego recoge el consabido esquema escolar de ‘tesis / antítesis / síntesis’, al que los divulgadores han querido reducir la lógica dialéctica, dejándola debidamente domesticada y puesta al servicio del saber positivo.

Pero, desde luego, no parece haber sido esa precisamente la actitud de Sócrates mismo, tal como nos lo describe Platón en sus primeros diálogos, declarando, por ejemplo, ante el tribunal de los atenienses, que toda su sabiduría consiste sólo en eso: que lo que no sabe, tampoco cree saberlo (*Apol.* 21d; cf. 23b), y que esta es, a su entender, la única sabiduría propiamente humana (20d).

Y esa sabiduría del no saber debió de ser también la única que Sócrates enseñaba (si es que podemos llamar a eso enseñar) a los amigos que conversaban con él, según nos atestigua otro diálogo temprano, el *Clitofonte*, en el que Sócrates escucha en silencio la queja de un discípulo decepcionado que, aun

24 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. de F. Nicolin y O. Pöggeler, Meiner, Hamburgo, 1991, pp. 102-104 (§§ 79-82); *Wissenschaft der Logik*, ed. de G. Lasson, Meiner, Hamburgo, 1975, vol. 2, pp. 490-499.

estando de acuerdo con todo lo que Sócrates dice, echa en falta que le enseñe, en fin, el arte, la *téchne*, la técnica para llegar a la virtud del alma (*Clit.* 409a), que le enseñe cómo hay que empezar a aprender a ser justos (408e); y concluye que Sócrates puede ser muy diestro para invitar a los demás a ser buenos, pero que, para quien quiera llegar a ser feliz alcanzando el cumplimiento, el *télos* de la virtud, para este Sócrates es más bien un estorbo (410e).

Lo que le pasa, en suma, a ese joven es lo mismo que les pasa a tantos otros, jóvenes y no tan jóvenes: pide que le den soluciones positivas, prácticas, recetas para vivir mejor. Para eso están los sofistas (y en efecto, Clitofonte ha decidido hacerse discípulo del sofista Trasímaco), hoy diríamos: los gurús, los manuales de autoayuda, los cursillos de realización personal y demás. Pues no es fácil hacerse cargo de la enseñanza de Sócrates, darse cuenta de que la sabiduría está en saber que no se sabe. Esa sabiduría de Sócrates viene a ser, pues, una sabiduría más bien negativa; lo que no es decir que sea inútil: nunca se puede despotricar lo bastante contra esa superstición moderna de confundir lo bueno con lo positivo y, por tanto, lo negativo con lo malo.

Hay, con todo, dos convicciones que podemos reconocer como genuinamente socráticas: una, que la virtud es un saber, un conocimiento; la otra, que se sigue de la primera, que nadie hace el mal a sabiendas, sabiendo que es malo lo que está haciendo. La maldad no es otra cosa que ignorancia: no la ignorancia socrática, la ignorancia que se sabe y se reconoce como tal, sino la otra, la de los que creen que saben. Sólo hace el mal el que cree que sabe que eso es lo bueno, lo que hay que hacer; hoy diríamos: sólo hace mal el que tiene fe, el que tiene un ideal en que creer. Y eso vale también, y sobre todo, para los que creen que no tienen ideales, para los que se creen, como nosotros diríamos, realistas: los Trasímacos y los Cálicles, los que sostienen que lo justo es lo que conviene al más fuerte, que los malos viven mejor que los buenos, que es mejor cometer injusticia que sufrirla; pues esas son creencias, ideas, ideologías justificadoras también y, por tanto, blanco del ataque dialéctico igual que las otras.

Ahora bien, si hacer el mal es propio de los que creen que saben, parece que no vamos muy mal encaminados si entendemos que ese saber que es la virtud, para Sócrates, no es otro que aquel mismo saber que no sabemos, que el diálogo nos ayuda a descubrir. Lo que es decir que esa dialéctica negativa de los diálogos de tipo socrático, al ayudarnos a ir perdiendo la fe en lo que creíamos saber, también nos hace mejores, o por lo menos algo menos malos de lo que éramos.