

Έλεγχος

ISSN: 2393-6819
Primera edición - XXXXXXX

© **Sociedad Filosófica del Uruguay**

ἔλεγχος Volumen 2, N° 2 XXXXXX

Queda hecho el depósito que ordena la ley
Impreso en Uruguay - 2019
Impreso y encuadernado en Mastergraf srl.
Gral. Pagola 1823 - CP 11800 - Tel.: 2203 4760*
Montevideo - Uruguay
E-mail: mastergraf@mastergraf.com.uy

Diseño gráfico: Augusto Giussi

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, *offset* o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización del autor.

Índice

Artículos

LA VIRTUD SOCRÁTICA COMO UNA FORMA DE CONOCIMIENTO: ¿SÓLO CONOCIMIENTO “TEÓRICO”?	5
<i>Marcelo D. Boeri</i>	
 SÓCRATES Y EL ENIGMA DE APOLO	29
<i>Mag. Luciano Silva Scavone</i>	
 LA CARGA VALORATIVA DE LOS JUICIOS FÁCTICOS.	111
<i>Luis Albornoz</i>	
 Índice de los números anteriores	139

LA VIRTUD SOCRÁTICA COMO UNA FORMA DE CONOCIMIENTO: ¿SÓLO CONOCIMIENTO “TEÓRICO”?

MARCELO D. BOERI

Pontificia Universidad Católica (Chile)

mboeric@uc.cl

Resumen: En este ensayo argumento que Sócrates puede entenderse como un filósofo que defiende no sólo posiciones del “sentido común”, sino también tesis “contraintuitivas”, pero a la vez sostengo que las posiciones socráticas sólo parecen contraintuitivas si uno no hace el esfuerzo de entender la sofisticación del argumento socrático. También afirmo que el conocimiento que, según Sócrates, hay que poseer para tener una vida de buena calidad no puede identificarse con un conocimiento puramente teórico, y que, aunque algunas tesis parecen contraintuitivas, pueden reducirse al clásico *dictum* socrático “una vida sin examen no vale la pena de ser vivida para el ser humano”.

Palabras clave: Sócrates, conocimiento, sentido común

Abstract: In this essay I argue that Socrates can be understood as a philosopher who defends both “common sense” and “counterintuitive” theses, but at once I hold that the Socratic positions only seem counterintuitive if one does not make the effort to understand the sophistication of the Socratic argument. I also maintain that the knowledge that, according to Socrates, must be possessed in order to have a good quality of life cannot be identified with a purely theoretical knowledge, and that, although some theses seem counterintuitive, they can be reduced to the classic Socratic *dictum* “the unexamined life is nor for a human being worth living”.

Keywords: Socrates, knowledge, common sense

1. Introducción: Sócrates... ¿qué Sócrates?

Sócrates es una figura enigmática en la historia de la filosofía: por un lado, es un filósofo del que casi toda persona educada ha tenido alguna noticia; por el otro, se trata de alguien a quien es difícil atribuirle, con un grado razonable de certeza, un conjunto claro y definido de posiciones filosóficas, aunque ello no significa que no podamos hablar de “tesis socráticas”. En este ensayo me propongo discutir algunas tesis y argumentos atribuidos al filósofo “Sócrates”, esto es, al personaje de algunos diálogos tempranos de Platón.¹ No haré ningún intento por sugerir quién es, en realidad, el filósofo Sócrates (*i.e.*, no discutiré el “problema de Sócrates”)² ni me esforzaré por mostrar que, a pesar de las muchas paradojas que podemos encontrar entre los diferentes diálogos platónicos que sirven para reconstruir la figura y el pensamiento socráticos, “Sócrates” es un pensador que exhibe una cierta coherencia. Como han señalado algunos connotados estudiosos de Platón, una de las razones de que el “Sócrates platónico” se haya convertido en el modelo de filósofo en que se convirtió radica en el hecho de que ha sido retratado como alguien para quien la coherencia del pensamiento, el discurso y la acción constituían una prioridad elevadísima.³ Si esto es así, lo importante no es sólo la coherencia entre las posiciones y argumentos

1 Si es que todavía podemos seguir hablando así después de los trabajos de C. Kahn y otros estudiosos que han desestimado la división de los diálogos en tempranos (o “socráticos”), de madurez o medios y de vejez (cf. Kahn 1996, 36-70. Rowe 2007, 4-16; 20-25). Para una cerrada defensa de la razonabilidad de esa división y, por ende, de los “estudios socráticos” cf. Brickhouse & Smith 2010, 11-42. A veces también me apoyaré en algunos pasajes de Jenofonte. Una interesante comparación entre el Sócrates jenofonteo y el platónico se encuentra en Renaud, 2008, 163-178; cf. también Ney 2008, 199-203 y Brickhouse & Smith 2000, 38-44.

2 Para el cual cf. Kahn 1996, cap. 1, Dorion 2011b y Waterfield, 2013, 2-13.

3 Cf. Penner & Rowe 2005, 120; 202-203. Brickhouse & Smith 2010, 34. En el *Laques* (193e1-4) Sócrates amonesta a Laques cuando dice que sus acciones y sus palabras no son coherentes (τὰ γὰρ ἔργα οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις), una afirmación que es tomada muy en serio más tarde por Epicteto (cf., por ejemplo, *Enquiridión* cap. 49). En el *Gorgias* Sócrates (Platón) establece que lo que el hijo de Clinias dice difiere de un momento al otro, pero lo que “la filosofía” dice siempre es lo mismo (482a6-b1). Es por eso que Sócrates cree que es mejor tener su lira desafinada y que la mayoría de la gente esté en desacuerdo con él y que lo contradiga que “estar en desarmonía consigo mismo” (ἐμᾶντῳ ἀσύμφωνον εἶναι; *i.e.*, que contradecirse; 482b7-c3).

que uno puede encontrar entre los diferentes diálogos, sino también la coherencia entre discurso y acción.

Hay ciertamente varias razones para sospechar que lo que tenemos que hacer con una figura como la de Sócrates es un esfuerzo de reconstrucción de su pensamiento y, entre dichas razones, hay dos muy poderosas: (i) Sócrates no escribió nada;⁴ además, (ii) tenemos varias versiones de su carácter y de su pensamiento: la de Platón, la de Jenofonte, la del comediógrafo Aristófanes y la de Aristóteles (entre otras, pues también se podría agregar la versión de los llamados “socráticos menores”).⁵ Me centraré especialmente en la versión que Platón proporciona de Sócrates (aunque, como he señalado arriba, en algunos casos también me apoyaré en el Sócrates de Jenofonte); como sabemos, Platón fue un filósofo y un escritor genial, lo cual puede hacernos sospechar que “construyó” su Sócrates. A eso hay que sumarle el hecho de que Sócrates parece haber sido un consumado maestro en el uso de la ironía y que siempre declara ignorar aquellas cosas acerca de las cuales permanentemente interroga a sus eventuales interlocutores (que con frecuencia dicen ser expertos en un dominio profesional), una estrategia de la que a veces se queja algún interlocutor de Sócrates en un diálogo platónico: quien no hace afirmaciones positivas no puede ser refutado.⁶

4 A pesar de la sugerencia de Epicteto en la dirección contraria (cf. *Disertaciones* [Dis.] II 1, 32), que va en contra de lo que dicen todas nuestras fuentes antiguas (cf., entre otros, Diógenes Laercio I 16) y del hecho de que no nos ha llegado ningún escrito.

5 Que probablemente son “menores” por el hecho de que sus escritos se han perdido y sólo conservamos restos fragmentarios de sus obras. Entre esos socráticos se destacaron los cínicos Antístenes, Diógenes y Crates (una descripción breve pero pormenorizada del modo en que recibieron a Sócrates algunos “socráticos menores” es provista por Giannantoni 2005, 310-312; 384, n.85. Cf. también Kahn 1996, 12-18. Para el Sócrates de Jenofonte cf., además de los estudios mencionados en n.1, el detallado estudio de Dorion 2011a, 93-111).

6 Cf. Trasímaco en Platón, *República*, 337a-c. Claro que, a diferencia de Sócrates, Trasímaco y otros personajes (como Calicles en la sección final del *Gorgias* de Platón) consideran la refutación como una afrenta. Sócrates, en cambio, sostiene que la refutación permite eliminar el error, de modo que es algo positivo para la persona; por eso sostiene que, en caso de estar diciendo algo falso, “sentiría placer de ser refutado” (458a3-4). Es decir, uno puede ser refutado sólo en caso de estar diciendo una falsedad; si el hablante dice la verdad, no hay refutación posible (“pues la verdad nunca es refutada”; *Gorgias* 473b10-11). Pero ser refutado no puede ser entendido como un insulto, sino como un “bien mayor” (μείζον ἀγαθόν),

En lo que sigue examinaré algunas tesis y argumentos que, razonablemente, podemos atribuir a “Sócrates”, un pensador que, como sugiere un poco retóricamente el título de este ensayo, puede entenderse como alguien que defiende posiciones propias del sentido común, pero también tesis “contraintuitivas”. Lo que quiero argumentar es que las posiciones socráticas que, en un “sano sentido común” pueden resultarnos contraintuitivas, sólo nos resultan así por el hecho de que no hacemos el esfuerzo de entender la sofisticación del argumento socrático. Sostendré que, aunque algunas tesis parecen contraintuitivas, a veces pueden reducirse a un clásico *dictum* socrático: una vida sin examen no merece ser vivida (Platón, *Apología de Sócrates* 38a5-6). Ese “examen” es, como ya pensaba el “socrático” Epicteto, no prestar atención a ninguna otra cosa más que a la razón (*Enquiridión* cap. 51), lo cual nos exige un poderoso y comprometido ejercicio racional para someter a examen todo lo que damos por supuesto. El “sentido común” socrático nos resulta contraintuitivo porque nuestra actitud natural es la de encontrarnos cómodamente instalados en nuestras creencias y no hacemos el esfuerzo de examinarlas.

2. Sócrates y su misión como “partero”

Se suele atribuir Sócrates un método llamado “mayéutica”, una especie de habilidad o destreza (τέχνη) que consiste en “dar a luz” (eso es lo que la expresión griega ἡ μαιευτικὴ τέχνη significa en griego) una idea o pensamiento; Sócrates tuvo la convicción de que lo único que en realidad sabía es que no sabía nada.⁷ Ahora bien, ¿qué

porque si uno es refutado lo que dice es falso, y la refutación es el mecanismo por el cual uno se deshace de un mal mayor: el error. Una versión diferente de la refutación aparece en el Sócrates de Jenofonte, quien lo presenta como quien formula preguntas a “quienes creen saberlo todo para castigarlos” (cf. *Recuerdos de Sócrates* I 4 1: κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ’ οἰομένους εἰδέναι).

⁷ Cf. Platón, *Apología de Sócrates* 21b; 22c; la verdadera ignorancia es creer saber lo que en realidad uno no sabe (cf. Platón, *Apología de Sócrates* 41b; *Alcibiades I* 117d; *Teeteto* 201c; *Sofista* 229c). No deja de ser llamativo el hecho de que la palabra “mayéutica”, i.e., “arte o técnica mayéutica”, aparezca solamente cinco veces en todo el *Corpus Platonicum*, y que ninguna de esas apariciones se registre en los diálogos tempranos (supuestamente “socráticos”) de Platón (cf. *Teeteto*, 151c1; 161e5; 184b1; 210b8. *Político* 268b1. El verbo μαιεύομαι y los sustantivos μαιεύσις y μαιεύμα también aparecen varias veces en *Teeteto* 149b6, c1, 150b-c, 150e5 y 160e2). El *Teeteto* sin duda

significa “dar a luz”, o en qué sentido Sócrates podría ser capaz de oficiar de “partero”? En la aplicación analógica que hace el Sócrates de Platón de su procedimiento mayéutico significa hacer que surjan pensamientos, conocimientos que la persona en la que surgen ignoraba que poseía (cf. *Teeteto* 150d-e). En realidad, se trata de un cierto tipo de esclarecimiento cognitivo que muestra la relevancia del conocimiento para la propia vida, un conocimiento que se refiere no sólo a los objetos externos (cosas, acontecimientos, otras personas, etc.), sino también –y principalmente– al conocimiento de uno mismo. La adquisición de ese conocimiento podría garantizar que uno “viva bien”, es decir, que tenga una vida de buena calidad. Si eso es así, esos pensamientos o conocimientos, nunca pueden tener un carácter *puramente* conceptual o teórico: si la pregunta es “¿qué es x ?”, donde x habitualmente es una perfección moral o del carácter, una “virtud” (valentía, moderación, justicia, etc.), ser capaz de proporcionar una definición correcta de aquello por lo que se pregunta no se reduce a la descripción conceptual correcta, sino que ese “conocimiento teórico” debe poder aplicarse a la acción. El Sócrates de Platón a veces implica que el conocimiento que se identifica con la virtud o perfección moral (*areté*) no puede ser únicamente un estado interno o disposición del alma.⁸ Es Aristóteles quien ataca a Sócrates al argumentar que, en sede práctica, lo que cuenta no es saber qué es el bien, sino volverse bueno (*Ética Nicomaquea* 1103b26-30; 116b4-5; 1144b28. Cf. también *Ética Eudemia* 1216b3-25). Aristóteles proporciona varios argumentos para apoyar su objeción (los omito en vista de la brevedad); sin embargo, si tiene razón (*quod non*, en mi opinión), no puede entenderse por qué Sócrates sostiene que el conocimiento que hace feliz a quien lo posee es el conocimiento del bien y del mal (*Cármides* 173d-e; 174b-c), un conocimiento del que, a pesar

es un diálogo tardío, pero tiene un estilo muy “socrático”: (i) Sócrates reaparece como el personaje principal que hace las preguntas más difíciles y guía la conversación; (ii) hace gala de su ignorancia (157c) y de su ironía (146d); (iii) se jacta de su extravagancia y del hecho de que está en aporía y deja en aporía a los demás (149a); (iv) Sócrates insiste en que para que la discusión dialógica funcione, hay que decir lo que uno realmente cree (171d; cf. también *Gorgias*, 495a); (v) como en los diálogos tempranos (*Protágoras*, 345b5; *Gorgias*, 468b1-e5; 509e), la virtud es identificada con el conocimiento y el vicio con la ignorancia (176c); (vi) el diálogo termina en aporía y todas las respuestas ofrecidas por el personaje Teeteto son demolidas. La técnica socrática de debate es magistralmente tratada, entre otros, por Nancy 2007, 21-32.

8 Cf. Platón, *Gorgias* 503c-d; 507b8-c5; 515c-e.

de lo que argumenta Aristóteles (respecto de la noción de conocimiento en general y, especialmente, del conocimiento técnico, como el de un médico), no puede hacerse un mal uso. La lectura aristotélica de Sócrates tampoco explica por qué para Sócrates la única mala acción es estar privado de conocimiento (Platón, *Protágoras* 345b5; *Eutidemo* 281e; 292b). Este tipo de pasaje “socrático” muestra que el conocimiento del que habla Sócrates se encuentra estrechamente asociado a la acción y que no puede verse como un mero conocimiento teórico (como el de un geómetra o un constructor, el tipo de conocimiento que Sócrates explícitamente declara no poseer; Platón, *Apología* 22d3-4), pero ése no puede ser el tipo de conocimiento que él entiende como “conocimiento de lo bueno y lo malo”.⁹

Debe tratarse, entonces, de un tipo de conocimiento que nunca es puramente teórico, sino que tiene una conexión directa con el ámbito práctico; este tipo de conocimiento se ve como un logro muy atractivo, pues concierne a nuestras vidas efectivas. Estos pasajes (en los que la figura de Sócrates parece tener una cierta relevancia) apuntan a lo que un poco más tarde Aristóteles reservará a la “razón práctica”, esto es, a nuestra capacidad de hacer uso de nuestras facultades racionales en vista de la acción, como algo diferente de lo que producimos o fabricamos o de lo que pensamos en vista de sí mismo, no de un fin ulterior.¹⁰ Sería un conocimiento consistente en una habilidad o destreza cuya posesión y manejo contribuiría a ahondar en la comprensión de lo que es conveniente para uno mismo como sujeto racional y también a profundizar en el autoconocimiento: para planear un curso de acción, parece imprescindible conocerse a uno mismo. Si no fuera así, los planes que uno haga respecto de la propia vida no tendrán posibilidad de llevarse a cabo de un modo razonable. El Sócrates de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* IV 2, 26-27) también pone especial énfasis en la relevancia del aspecto práctico del conocimiento en el sentido de “autoconocimiento”: es gracias a ese conocimiento de sí mismas que las personas reciben múltiples beneficios,

9 También el Sócrates de Jenofonte claramente argumenta a favor de un carácter práctico del conocimiento que está buscando Sócrates; cf. *Recuerdos de Sócrates* IV, 5, 6; véase también II 7, 7, III 9, 4 y IV 6, 6.

10 Puesto el problema de este modo tiene un tono muy aristotélico y apunta a la distinción entre razón práctica, productiva y teórica (los dos primeros tipos de racionalidad corresponden a la “acción” y a la “producción” humanas, respectivamente; cf. *Metafísica*, 1025b 25; *Ética Nicomaquea*, 1139a26-b5; 1140a1-23).

y sufren, en cambio, numerosos males por estar equivocadas respecto de sí mismas. En efecto, argumenta Sócrates, quienes se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para sí mismos y *distinguen lo que pueden hacer y lo que no* (διαγιγνώσκουσιν ἃ τε δύνανται καὶ ἃ μὴ). Si llevan a cabo únicamente lo que saben, obtienen lo que necesitan y son “felices”; si se abstienen de hacer lo que no saben evitan cometer errores y, por tanto, ser infelices. En cambio, los que no se conocen caen en el autoengaño (por engañarse en cuanto a sus propias capacidades: ἀλλὰ διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως; IV 2, 27), se equivocan en todo y caen así en su propia desgracia. Esto, dicho así, puede resultar intuitivamente comprensible para cualquier persona y también puede mostrarnos un Sócrates “del sentido común”; dicho con un ejemplo trivial, si lo que me propongo es aprender a leer chino para entender a Lao-Tse, pero sé que no tendré un buen maestro de chino antiguo y que mis talentos lingüísticos son pobres, tengo una buena razón para sospechar que no aprenderé chino o que no lo aprenderé correctamente. Pero lo más relevante del énfasis en el autoconocimiento es que, si uno se conoce a sí mismo, podrá evitar desear lo que no le conviene, y ello por la sencilla razón de que si uno desea algo que no depende de sí mismo o que no está a su alcance lograr de un modo efectivo (a esto debe estar refiriéndose el Sócrates jenofonteo cuando habla del engaño de las propias capacidades), se producirá una frustración y, por tanto, un dolor.¹¹

Siempre hemos oído que Sócrates estaba interesado en defender e *interpretar* el apotegma “conócete a ti mismo”.¹² Si no todos, al menos algunos de nosotros, creemos saber el significado de este imperativo; pero si seguimos una metodología socrática consistente en evaluar críticamente aquello de lo cual creemos tener un conocimiento, sometemos a examen aquello que creemos saber y, en particular, si nos sometemos a examen a nosotros mismos como si fuéramos un objeto de estudio (lo cual puede significar dejar de lado las concesiones que nos hacemos a nosotros mismos y que nos hacen caer en el autoengaño), el resultado podría ser decepcionante, pues podríamos descubrir que, en realidad, no nos conocemos como creemos. Esa decepción inicial, sin embargo, no puede ser paralizante, sino la puerta

11 Ésta es la lectura que hace Epicteto (*Dis.* IV 1, 128-131 y, especialmente, *Enquiridión* cap. 14), pero que encuentra apoyo en más de un texto “socrático”.

12 Platón, *Cármides* 165a-b; *Protágoras* 343a-b; *Filebo* 48c-d; *Leyes* 923a. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24-25.

que abre la posibilidad de avanzar en el propio conocimiento, procurando evitar el autoengaño, un fenómeno que Platón (a través de su vocero Sócrates) parece haber detectado con mucha claridad.¹³ La mayéutica como método de “hacer parir” cumple un papel importante a este respecto; consiste, fundamentalmente, en poner a prueba al interrogado, de modo que sea capaz de descubrir por sí mismo lo que ignora y, sobre todo, de descubrir que ignora lo que cree saber, un procedimiento que, finalmente, puede hacer surgir una creencia firme, correctamente justificada, y eventualmente un saber.¹⁴ Si Sócrates está o no siendo honesto cuando dice que no sabe aquello por lo que pregunta, resulta irrelevante desde el punto de vista del arte mismo de la mayéutica, arte que seguramente no produce conocimientos positivos en el sentido de un contenido cognitivo específico, pero puede ser decisivo para advertir cuál es el alcance del supuesto saber que uno cree tener. Es lo que en parte descubre el personaje Teeteto en el diálogo homónimo cuando dice que no se da cuenta de si lo que dice Sócrates lo dice porque así le parece que es o porque lo está poniendo a prueba, a lo cual Sócrates responde que él no sabe y que le presenta cada una de las posiciones de los sabios para que Teeteto las “pruebe” o las “saboree” (ἀπογεύσασθαι; *Teeteto* 157d1) hasta que saque a la luz su propia opinión (τὸ σὸν δόγμα). Una vez que eso ocurra, lo que habrá que hacer es examinarla para ver si es estéril o fecunda; pero para llegar a esa opinión hace falta el diálogo que, *de modo conjunto*, los dialogantes llevan a cabo, porque “la investigación es conjunta”.¹⁵

13 Platón, *Filebo* 48d-e: (i) cada uno cree que es más rico de lo que realmente es; (ii) cada uno cree que es más bello de lo que en realidad es y (iii), lo más grave de todo, cada uno cree que es más virtuoso, más bueno, de lo que efectivamente es. Si no me conozco, pero creo que sí me conozco, puedo pensar falsamente respecto de mí mismo que poseo ciertas cualidades que, en realidad, no poseo. Esto constituye, claramente, una forma de autoengaño (cf. Platón, *Crátilo* 428d3-4, donde el engañarse a uno mismo es lo opuesto al autoconocimiento y es entendido “como lo peor de todo”).

14 El interrogado puede ser uno mismo en una relación dialógica con otra persona, o uno mismo que se desdobra en quien interroga y en quien es interrogado. Después de todo, pensar es un *lógos* que la propia alma discurre consigo misma, una actividad en la que uno no hace más que dialogar (*dialégesthai*), “preguntarse y responderse a sí mismo, afirmar y negar” (cf. Platón, *Teeteto* 189e-190a, con el análisis de Trabattoni, 2002, 175-187).

15 Cf. Platón, *Menón* 80d3-4: μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητήσαι; 90b5: συζητήσον (cf. también *Critón* 46d. *Cármides* 158d. *Laques*, 187d. *Protágoras* 330b. *Crátilo* 384c.

Si esto es así, no hay mayéutica sin “conversación dialógica”; en un notable pasaje del *Teeteto* Teodoro (el maestro del joven, talentoso y promisorio Teeteto) ha convencido a Sócrates de que su interlocutor ideal no es él –alguien que ya no está en edad de acostumbrarse a la discusión dialógica como la que propone Sócrates–, sino Teeteto. Sócrates insta a Teeteto a que se esfuerce y se atreva a obtener un *lógos* (una explicación o definición) de qué es “conocimiento” o “saber” (*epistême*; *Teeteto* 148d). Sócrates recuerda que la función de ese *lógos* es incluir en él la multiplicidad a la que se refiere, por eso le dice que debe explicar “con un solo *lógos* los múltiples conocimientos o saberes (*epistêmai*)”. Lo primero que sorprende (gratamente) a Sócrates (*i.e.*, al *personaje* Sócrates del diálogo *Teeteto*) es la actitud y el talante del joven Teeteto, quien explícitamente reconoce que no cree ser capaz de persuadirse a sí mismo de que está diciendo algo valioso. Si la pregunta es “¿qué es *x*” la respuesta apropiada no puede ser una enumeración de múltiples *x*s (*Teeteto* 148e). Ante ese reconocimiento Sócrates entiende que eso es porque el joven está “experimentando los dolores del parto”, pues no es estéril, sino que está encinta.¹⁶ Lo que sigue en el texto es una extraordinaria recreación que Platón hace de Sócrates, “hijo de Fenareta, una muy noble e imponente partera, que practica el mismo arte”. Sócrates urge a Teeteto a no contarle a nadie que él practica el arte de dar a luz como su madre, probablemente porque, como él mismo dice, los demás afirman de él que es una persona extremadamente extravagante (*ἀτοπώτατος*; *Teeteto* 149a9)¹⁷ que hace que los demás entren en aporía, queden perplejos. La capacidad de Sócrates de dejar perplejos, en aporía, a sus interlocutores y de estar perplejo él mismo es proverbial en los diálogos de Platón.¹⁸ A veces puede entenderse como la conciencia de que uno se encuentra en un callejón sin salida, lo cual indica que el supuesto saber que uno creía tener no era, en realidad, tal. En el contexto dramático del *Teeteto* Sócrates busca la forma de mostrar que, si es él quien oficia de partero, no puede hacer parir a los demás

Teeteto 151e. *Sofista* 218b).

16 “Experimentar los dolores del parto” es estar experimentado un cierto aprendizaje (para la discusión de esta analogía cf. Sedley, 2004, 8-13). Teeteto reconoce que no sabe y ese reconocimiento constituye el primer paso hacia el saber: no creer saber lo que en realidad no sabe (*Teeteto* 210c).

17 Sobre la “extravagancia” (*atopía*) de Sócrates cf. Platón, *Simposio* 221d-222a.

18 Cf. Platón, *Apología* 23d; *Lisis* 216c; *Laques*, 194c, 196b, 200e; *Cármides* 169c-d; *Protágoras* 324d-e; *Menón* 79e-80a; 80c-d.

si él mismo está encinta, sino cuando ya es incapaz de parir. Es un modo elegante (¿e irónico?) de decir que no sabe y, por tanto, que él mismo “no parirá ningún saber” (*Teeteto* 149a).

3. Sócrates, el problema del autoconocimiento y del bien

Sócrates está interesado en desenmascarar a quienes dicen ser expertos sin serlo realmente; en su tarea de desenmascaramiento advierte que es “consciente consigo mismo” (σύννοῖδα ἑμαυτῷ; *Apología* 21b4-5; cf. 22c) de que no sabe nada en absoluto, ni mucho ni poco. Pero el dios ha dicho (“enigmáticamente”) que él es “sapiéntísimo” (σοφώτατον; *Apología* 21b5-6); al dios no le está permitido mentir, pero Sócrates es consciente de no saber nada en absoluto, de modo que debe investigar el significado del aserto del dios. Sócrates está tratando de entender el significado de lo que dice el dios,¹⁹ no de *refutar* lo que éste afirma. Hay un sentido en el que Sócrates está convencido de que, aunque extraño, lo que dice el dios debe ser cierto y, por tanto, irrefutable. Es interesante advertir que Sócrates no duda de lo que cree respecto de sí mismo, *i.e.*, que no es sabio (o “competente”) en absoluto, pero el hecho de que no se presenta como un experto en ningún ámbito cognitivo no lo somete a la actitud de supuesta autoridad a la que se ven sometidos los supuestos expertos que entrevista y que, luego de la conversación, quedan desenmascarados respecto de su supuesto conocimiento. Otro detalle interesante tiene que ver con el hecho de que ni siquiera lo que dice el dios Apolo a través de la pitonisa puede ser aceptado sin ser sometido a un examen. Pero esto no es lo mismo que argumentar que Sócrates quiere probar que el oráculo está equivocado:²⁰ el hecho de que Platón ponga en boca del Sócrates de la *Apología* el término ἐλέγχειν, “poner a prueba”, “refutar”, no significa que visualice la posibilidad de refutar al oráculo. Y ello por dos razones: (i) Sócrates es consciente de que “sin duda” (δῆπου) el dios no puede mentir (*Apología* 21b6); (ii) además, explícitamente reconoce que el oráculo es irrefutable (*Apología* 22a7-8: ἀνέλεγκτος ἢ μαντεία). Como he indicado antes, Sócrates solamente puede estar interesado en someter a examen lo que dice

19 Cf. Brickhouse & Smith, 2000, 77.

20 Como hace Nehamas, 1986, 306, seguido por Woolf (2008, 80, n.8).

el oráculo para entenderlo, habida cuenta de que se sabe a sí mismo como un ignorante.

La historia que sigue es bien conocida; la tesis parece simple, pero es de una sutileza y un refinamiento únicos: Sócrates no tiene mejor idea que someter a examen (y ¡en público!) a quienes parecen ser (o se muestran ante los demás como) más sabios (o competentes) y, como no podía ser de otra manera, comienza por los políticos; luego se dirige a los poetas y más tarde a los artesanos. El punto de partida de Sócrates es que él es consciente de que no sabe (*Apología* 21b4-5; 22c9-d1), pero lo que confirma (tal vez sin ninguna sorpresa) es que los que dicen detentar un saber no pueden dar razón de dicho saber (“cuando alguien les pregunta lo que hacen o enseñan” –dice en *Apología* 23d2-3– “no pueden decir nada, sino que lo ignoran”; ἀγνοοῦσιν). Eso indica que se perciben a sí mismos como más sabios de lo que en realidad son (puede tratarse de una pose de los supuestos expertos; también puede ser que dichos “expertos” ya han caído en el autoengaño y, de hecho, ya creen saber lo que en realidad ignoran y desde esta perspectiva no puede atribuírseles una intención de engañar a los demás).²¹ Hemos escuchado o leído tantas veces este argumento que nos parece trivial, pero si uno examina en detalle el contexto y el problema de fondo, descubre no sólo que el argumento no es trivial, sino que es de una vitalidad asombrosa.²²

Después de desacreditar el supuesto saber de sus interlocutores, algunos de quienes han sido descreditados en una actitud de honestidad consigo mismos pueden comenzar a preguntarse si se conocen a sí mismos. Pero esto puede ocurrir solamente en el caso de quienes *realmente* creían saber sin ser conscientes de que no sabían. Si la persona en cuestión es la que describe Platón en *Sofista* 267c (es decir, quien intenta pasar por sabio y se esfuerza por hacer parecer como si estuviera presente en él lo que cree, pero siendo consciente de que, en realidad, no tiene la competencia que dice poseer; cf. n.21), la discusión dialógica no tendrá ningún efecto en el sentido del efecto

21 Platón recuerda la misma idea en *Sofista* 267c (un diálogo ciertamente tardío y, en ese sentido, poco “socrático”), pero allí agrega que quienes quieren pasar por sabios “intentan esforzarse por hacer parecer como si estuviera presente en ellos eso que creen”. En este caso se trataría de personas que, aunque advierten su ignorancia, se esfuerzan por seguir engañando a los demás.

22 En vista de la brevedad, me permito referir a Boeri 2016 y Boeri Boeri & De Brasi 2017.

terapéutico de quien en buena fe reconoce que no sabe lo que decía saber y elimina de sí mismo el estado de ignorancia. En cambio, si quien, tras la discusión dialógica, ha sido refutado y admite que se encontraba en el error, esa persona puede comenzar el largo camino del autoconocimiento. Pero, ¿qué significa conocerse a sí mismo? Además, ¿por qué sería importante ahondar en el conocimiento de uno mismo? Una respuesta plausible podría ser que el autoconocimiento puede ser útil para salir del autoengaño, un estado mental al que las personas, consciente o inconscientemente, somos afectas.

La objeción inmediata a este tipo de respuesta podría ser preguntar qué me hace pensar que la gente vive instalada en el autoengaño; tal vez, se podría objetar, ésa es, en realidad, mi propia condición y no la de los demás: como sugiere Platón en el pasaje del *Filebo* citado antes (cf. *supra* n.13), ¿quién no ha pensado (o hecho pensar) que tiene más dinero del que tiene, o que es más bello de lo que en realidad es, o que es más “virtuoso” de lo que es? Se podría argumentar que, aun cuando no todos ni todo el tiempo estamos instalados en una suerte de placentero y cómodo autoengaño, hay al menos algún momento en que sí lo estamos (si uno hace un esfuerzo adicional, tal vez descubra que pasa más tiempo en ese estado que en el estado que exige estar más atento respecto del supuesto saber que uno cree tener). Por ejemplo, cuando *creemos* saber lo que en realidad no sabemos (particularmente cuando nuestro estado de creencia se apoya en un estado cognitivo débil que no es capaz de resistir un análisis riguroso), o cuando queremos demostrar ante los demás –y con el aval muchas veces *inexperto* de los demás– que somos competentes o expertos en alguna materia, o que nuestras razones son mejores que las de los demás, aun cuando las razones o explicaciones de la posición que sostenemos no sean todo lo sólidas que deberían ser, ¿no sería posible que en ese tipo de casos cada uno de nosotros nos encontremos instalados en un sistema de creencias que nos muestra o nos hace aparecer el mundo de una manera y, al mismo tiempo, nos hace creer que tenemos un dominio o competencia en un ámbito determinado de ese “mundo”?

Esto, naturalmente, se aplica de una manera especial a aquellos casos en los que no nos hemos detenido a examinar las razones que tenemos para tomar una posición respecto de algo y, no obstante, nos sentimos con cierta autoridad para dar opiniones respecto de

ciertos campos del saber en los que no tenemos competencia. Desafortunadamente, en nuestra vida diaria esto suele ocurrir con una preocupante frecuencia. ¿Y no ocurre a veces que, al sentirnos seguros de que tenemos un cierto dominio o competencia en un determinado ámbito del saber, nos inclinemos a creer que eso nos habilita a evaluar sectores de la realidad para los cuales sería necesario poseer también ciertas habilidades o destrezas práctico-intelectuales que, sin embargo, no poseemos? Ahora bien, ¿no es posible que ese sistema de creencias nos ofrezca una idea equivocada del mundo y del lugar que ocupamos en él? Quiero decir, ¿no es posible que tengamos una idea equivocada respecto de nosotros mismos, y que, consciente o inconscientemente, hayamos creado una representación de nosotros mismos que es equivocada? Además, ¿qué valor puede tener, si es que tiene alguno, lo que los demás dicen de uno para generar esa idea, probablemente errónea, de nosotros mismos?²³ Puestas así las cosas, ¿es importante hacer un ejercicio de reflexión en el que el objeto de dicha reflexión es uno mismo, y así hacer un intento de conocerse a sí mismo? ¿O es que podemos mentirnos todo el tiempo, incluso en la más privada intimidad, cuando nos vemos enfrentados con nosotros mismos en un ejercicio consciente de autoexamen?

Alguien que ha estado escuchando tantas preguntas sin respuestas, tal vez con razón, podría replicar: “oiga, es suficiente, estoy bien como estoy, hay al menos una parte de mí que sabe que vivo en un mundo de fantasía, pero es mi mundo, me gusta así, hasta el día de hoy me ha ido bien de esta manera, ¿por qué habría de querer cambiar mi modo de vida, mi posición ante mí mismo y ante los demás?” Alguien menos racional y con modales más brutales incluso podría pensar que tiene el derecho de decir: “dígame, ¿a usted qué le importa si mi modo de vida se basa en el autoengaño o no? Después de todo, es mi vida y lo que yo haga con ella es asunto mío”. La primera réplica, la que enfatiza el hecho de que no estaría dispuesto a revisar la propia vida por oír ciertos argumentos u objeciones, sería parte de un razonable “sentido común”, en el cual estamos todos instalados la mayor parte del tiempo y del cual, probablemente, no sería demasiado prudente salir. ¿Pero qué ocurriría si alguien lograra persuadirnos de que, en realidad, lo que uno hace cuando está

23 Especialmente, si quienes contribuyen a hacer sólido nuestro autoengaño son personas que lo hacen movidas por un estado emocional positivo hacia nosotros (estado emocional que, naturalmente, puede obnubilar la claridad del juicio).

plácidamente instalado en el autoengaño es producirse un daño? Parte del “sentido común socrático” es sostener que nadie desea dañarse a sí mismo, es decir, que nadie hace lo que hace en vista de lo que es malo para uno mismo. Si el agente sabe lo que es (realmente) bueno, llevará a cabo lo que es bueno para sí mismo. De aquí que nadie, argumenta Sócrates, actúa mal de buen grado (o “voluntariamente”: ἐκόν; ἄκοντα) y el agente elige el mal (o el bien menor) sólo por ignorancia (Platón, *Gorgias* 468b1-e5, 509e5-7; *Protágoras* 345d; *Menón* 77b-78b).²⁴ De hecho, puede suceder que, al llevar a cabo una acción, dicha acción resulte ser algo malo o dañino para quien la lleva a cabo (*Gorgias* 468d1-7), y puesto que nadie persigue lo que es malo o dañino para sí mismo, se sigue que el agente no ha llevado a cabo su acción *queriendo* hacerlo, pues una acción semejante produce daño más que beneficio. Así pues, lo que el sujeto pensaba o creía que era un bien, resultó ser un mal (es decir, el supuesto bien era, en realidad, un mal).²⁵ Si esto es así, el agente no llevó a cabo lo que realmente quería.²⁶

El siguiente argumento también es útil para mostrar que cuando Sócrates afirma que las virtudes o excelencias morales son formas de conocimiento no está pensando únicamente en “conocimiento teórico”. Resulta muy contraintuitivo que alguien (Sócrates) sostenga que

24 Esta idea se mantiene intacta hasta el Platón tardío (cf. *Sofista* 228c7-8).

25 Soy consciente de que el argumento, así presentado, es una simplificación. Como señalan Brickhouse & Smith (1994, 87-88), podría darse el caso de que el deseo que Sócrates atribuye a todo agente no fuera el deseo de (y *solamente* de) lo que cada uno concibe como bueno para sí mismo. Si ése fuera el caso, no habría lugar para la distinción entre hacer lo que uno *desea* y hacer lo que uno *piensa* que es mejor para sí mismo. Brickhouse & Smith sugieren que esta dicotomía es sólo posible si uno desea únicamente lo que *en realidad* es mejor para sí mismo. Pero esta distinción, creo, sólo puede ser clara para aquel cuyo estado cognitivo es “saber” o “conocimiento” (*epistémē*); si así no fuera, la persona ni siquiera sería capaz de analizar sus propios estados cognitivos. Lo que es *realmente* bueno es lo que *realmente se desea*, pero, de nuevo, la condición para ser capaz de distinguir lo uno de lo otro es no ser ignorante (cf. Platón, *Menón* 77d4-e4).

26 En la *República* platónica la ciudad tiránica (junto con el alma de la persona que dirige tal tipo de ciudad), que es esclava, hace lo que quiere “en grado mínimo” (cf. 577d10-11). La descripción del alma tiránica y de la capacidad mínima de “hacer lo que quiera” cuadra perfectamente con el ejemplo de Arquelaos presentado por Platón en el *Gorgias* como modelo de quien, aun siendo un tirano, no tiene un gran poder ni hace lo que quiere (una tesis claramente contraintuitiva; cf. Platón, *Gorgias* 468b1-e5; 494c4-495c2; 499e8-9; 506c4-507d2).

es preferible sufrir una injusticia que cometerla,²⁷ y que es preferible recibir un castigo por un delito que uno ha cometido que no recibirlo (Platón, *Gorgias* 474a5-475d6; 476a-481b; 509c6-7). Es probable que uno experimente un estado psicológico cercano a la confusión si Sócrates logra persuadirlo de que todas aquellas cosas que ha considerado bienes hasta ahora (como la reputación, la salud, la belleza, el placer, el dinero, etc.) no son en realidad bienes (¡algo extremadamente contraintuitivo, tanto en el s. IV a. C. como en el XXI!), o que solamente lo son toda vez que tales cosas están acompañadas de ese conocimiento o sabiduría de los que habla Sócrates *ad nauseam*. Pero si uno se detiene a pensar con calma, no parece disparato sostener que reputación, belleza, placer, y dinero son bienes con la condición de que sean usados correctamente, es decir, si están acompañados de conocimiento. Pero la dificultad es, de nuevo, saber qué tipo de conocimiento hay que tener para hacer un uso correcto de esas cosas que hemos considerado siempre como bienes.

En un texto muy significativo del diálogo platónico *Eutidemo* (278e-279a) encontramos condensada magistralmente por Platón la probable doctrina socrática del bien. El punto de partida, que es aceptado sin discusión y sin necesidad de argumentar, es que todo el mundo quiere “que le vaya bien” (εὖ πράττειν) o “ser feliz” (εὐδαιμονεῖν; 278e3-279a1; en 280b6 “irle bien a uno” y “ser feliz” son claramente equivalentes). Sócrates comienza por enumerar una lista de bienes o de probables candidatos a ser incluidos entre los bienes: riqueza, salud, belleza, nobleza de origen, talentos, honores, etc. Todas estas cosas son aceptadas como bienes casi sin discusión por cualquier persona; pero si son aceptadas como bienes, indica Sócrates, y si se quiere que la lista sea completa también deberá aceptarse que las cualidades del alma –virtudes o excelencias morales como valentía, justicia, templanza, sabiduría o prudencia– también son bienes (ésta es una premisa que cualquier griego de los siglos V y IV a.C. seguramente habría estado dispuesto a aceptar, pues aunque no fuera capaz de definir qué es la justicia, cualquiera suponía, como probablemente también nosotros, que la justicia era algo bue-

27 Debe advertirse que para Sócrates el *mal* mayor es cometer injusticia, el menor sufrirla; es decir, padecer una injusticia no es un bien, sino un mal, un *mal menor*, pero un mal (*Gorgias* 509c6-7: ἀδικεῖν τε καὶ ἀδικεῖσθαι, μείζον μὲν φαμεν κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι). Pero eso, como es claro, significa que recibir una injusticia es un mal.

no).²⁸ La sugerencia explícita es que cosas como belleza y riqueza no valen nada si carecemos de moderación, o si somos cobardes en situaciones en las que deberíamos demostrar resistencia y valor, o si somos injustos con nuestros semejantes en el ejercicio del poder. Es decir, si cosas como belleza, dinero o reputación son bienes, también deberán serlo cosas como justicia, moderación, valentía y prudencia (o sabiduría), disposiciones de nuestro carácter que, desde el punto de vista socrático, son formas de conocimiento y, por lo tanto, pueden contribuir de una manera decisiva a que el uso efectivo de lo que habitualmente se reconoce como un bien no acabe en algo malo. Esas excelencias del carácter serían la garantía de que el agente tenga verdadero éxito (εὐτυχία), no sólo un éxito aparente, en lo que emprende y, en general, en su vida. Lo que tales excelencias o virtudes (ἀρεταί) garantizarían es que lo que se *aparece* como siendo bueno sea bueno. En el curso del argumento del diálogo Sócrates muestra no sólo que la gente habitualmente cree que el éxito es el mayor de los bienes (279c7-8; 279d6), sino también que la sabiduría (σοφία) puede ser identificada con el éxito, pues hace que las personas tengan más éxito o “buena fortuna”; y eso es así porque *la sabiduría nunca se equivoca* (280a7-8; si se equivocara, no podría ser “sabiduría”: una “sabiduría falsa”, digamos, no puede saber nada). Sócrates toma la palabra “éxito” del uso coloquial de la lengua, pero reformula su significado de un modo radical al argumentar que sin “sabiduría” o conocimiento no puede haber éxito en sentido estricto; en efecto, si uno no es capaz de usar correctamente el dinero y la reputación que posee, y si al usarlos incorrectamente uno actúa de modo tal que no sólo se perjudica a sí mismo, sino también a los demás, es probable que su vida sea miserable (sin importar la riqueza o reputación –al menos la que pueda conservar más allá de las personas a quienes ha perjudicado– que tenga). Si éste es efectivamente el caso, la identificación que hace Sócrates de las virtudes o excelencias del carácter con formas de conocimiento, no pueden ser sólo formas de conocimiento en el sentido teórico de ser capaz de decir qué es la moderación o la sabiduría. Debe ser un tipo de conocimiento que también tiene un alcance práctico en el sentido de que debe ser incorporado a la acción cuando el agente internaliza dicho conocimiento.

28 La misma idea puede verse en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV.2.31-33.

Tesis como “las virtudes son formas de conocimiento” o “lo único bueno en sentido estricto son las virtudes” tuvieron un fuerte impacto ya en la Antigüedad. La afirmación socrática es que el único bien en sentido estricto es aquel que no depende de otra cosa para ser un bien; si solamente el conocimiento –que se identifica con la virtud o excelencia moral– no depende de otra cosa para ser un bien, cabe preguntarse cuál es el lugar que ocupan aquellas cosas que el sentido común denomina “bienes”. Regresaré enseguida a este problema, pero primero deseo presentar el argumento socrático para justificar que tanto de los bienes convencionales (riqueza, belleza, fuerza, etc.) como de los anímicos puede hacerse un uso correcto e incorrecto, y que lo único bueno en sentido estricto es la bondad moral o “virtud”. El argumento se encuentra en un breve pero significativo pasaje del *Menón* de Platón, en el que éste se propone mostrar que bienes, como riqueza o belleza, solamente pueden ser verdaderos bienes si son usados correctamente, es decir, si son usados con criterios racionales correctos bajo los dictados de un “alma sabia o prudente” (*Menón* 88e3-4). El argumento puede articularse así: (i) salud, fuerza, belleza y riqueza son cosas que nos benefician, de modo que se las llama “beneficiosas” (ὠφέλιμα); (ii) sin embargo, estas mismas cosas a veces nos dañan, de modo que hay que examinar qué es lo que “dirige” (ἡγῆται) a cada una de ellas cuando nos benefician. (iii) Cuando a cada una la dirige un “uso recto” (ὀρθὴ χρῆσις) nos benefician, cuando no, nos dañan. (iv) Ahora bien, tal como la prudencia al dirigir el resto del alma hace benéficas las cosas del alma y la necedad las hace dañinas, así también si el alma las *usa y dirige rectamente* las hace beneficiosas y si lo hace incorrectamente, dañinas (Platón, *Menón* 87e5-88a5; 88d4- e2).

En el contexto es claro que lo que el Sócrates platónico quiere mostrar es que los bienes convencionales sólo son beneficiosos si son usados correctamente, es decir, si se los usa con conocimiento. También sugiere que algo similar puede ocurrir con la valentía (una de las virtudes básicas) o, en realidad, con una supuesta valentía que en rigor no lo es: si la valentía no es prudencia, sino una cierta osadía (θάραξ), una persona osada o audaz que actúa sin inteligencia (ἄνευ νοῦ) sufre un daño, no un beneficio (lo mismo puede ocurrir en relación con una supuesta forma de moderación desprovista de inteligencia). Ahora bien, dada la identidad (declarada por Sócrates en 88d2-3) entre “virtud” y “prudencia”, ni los bienes condicionales

ni los estados anímicos más o menos similares a genuinas “excelencias” del carácter pueden ser verdaderos bienes. De todos modos, la explicación es útil para mostrar que, si algo que se considera un bien carece de un criterio racional que garantice su uso correcto, no califica como un verdadero bien. Es claro que este argumento del *Menón* cuadra bastante bien con las afirmación del *Eutidemo*, según la cual las cosas que habitualmente se tienen por bienes no son *en sí mismas y por naturaleza* bienes (οὐ ... καθ’ αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ; *Eutidemo* 281d4-5), ya que si la ignorancia ejerce su control sobre ellas son males más grandes que sus opuestos (piénsese en las atrocidades que pueden cometerse gracias al dinero; Sócrates explicaría eso como casos en los que se usa la riqueza *sin* conocimiento. *i.e.*, sin el tipo de conocimiento que haría de su uso un uso *correcto*). Pero si la sabiduría ejerce su control sobre ellas, son los más grandes bienes; en sí mismas (y toda vez que no se las use), sin embargo, ninguna de las cosas que las personas reconocen como bienes posee valor (281d8-e1) o, dicho de otro modo, no son ni buenas ni malas, son “indiferentes” desde el punto de vista axiológico.

4. Observaciones conclusivas: el sentido común socrático y nuestro sentido común

Tesis del tipo “es preferible sufrir una injusticia que cometerla” o “uno puede creer que aquello en vistas de lo cual hace lo que hace es bueno pero no saber que, en realidad, es un mal” parecen describir una posición contraria a nuestro sentido común; Sócrates parece haber pensado que, en realidad, constituyen una parte crucial de lo que debe ser objeto de nuestra reflexión para contribuir a tener una vida buena y verdaderamente “exitosa”. Pero la “vida buena” o “exitosa” en la que piensa Sócrates no es ni una vida completamente ascética en la que la totalidad de los placeres mundanos quede eliminada, ni una vida llena de tales placeres. Tampoco es exitosa en el sentido de poseer reputación y dinero, ni se trata de una vida que solamente es pensable y nunca realizable: reflexionar sobre el hecho de si el dinero o la belleza es un bien en sentido estricto o no lo es no constituye para Sócrates una reflexión puramente teórica en el sentido de proveer la definición correcta de “bien”. Gregory Vlastos estaba convencido de que para Sócrates (*i.e.*, para el filósofo Sócrates del que, en su opinión, Platón es un testimonio fidedigno)

el mejoramiento del alma se da (i) moralmente, a través de la acción recta, (ii) intelectualmente a través del pensar recto.²⁹ Además, Vlastos creía que ambas cosas son “estrictamente complementarias”, de modo que si uno posee una también debe poseer la otra. Éste es, en su opinión, el significado de la doctrina socrática de que “la virtud es conocimiento”. Aunque creo que Vlastos está en lo correcto y que la identificación socrática entre conocimiento y virtud no debe leerse como un puro mecanismo intelectual (como sostiene Aristóteles), hay algunos estudiosos recientes que han tratado de argumentar a favor de la tesis de que uno puede conocer que una acción particular es valiente o moderada sin poseer de modo efectivo la definición que corresponde a tales virtudes.³⁰ En el *Laques* (191c-e), argumenta Benson, Sócrates le pide al general Laques que intente responder a la pregunta “¿qué es la valentía?”, y que investigue qué tienen en común varios ejemplos de conducta valiente. En el *Eutifrón* (6d-e) Sócrates anima al sacerdote Eutifrón a responder a la pregunta “¿qué es la piedad?”, y que examine una variedad de acciones piadosas e indique la *forma misma* en virtud de la cual dichas acciones son piadosas. En el *Cármides*, después que la primera definición de “sensatez” ha sido refutada, Sócrates anima a Cármides a que trate de ensayar una nueva respuesta a la pregunta “¿qué es la sensatez?” De acuerdo con Benson, estos ejemplos muestran que Sócrates deja abierta la posibilidad de que uno sepa qué acciones son valientes, piadosas o sensatas sin por eso saber cuál es la definición correcta de esas virtudes o perfecciones morales.

Este tipo de argumento y de enfoque tiene, en mi opinión, un aspecto muy atractivo porque ayuda a entender que el Sócrates platónico no es un maniático que cree que la única manera de entender algo (como la valentía, la piedad o la sensatez) es ser capaz de definirlo. Si Benson tiene razón, Sócrates también debe haber pensado que hay otro tipo de ingredientes involucrados (ingredientes no mencionados de modo explícito) en la búsqueda del tipo de conocimiento que coincide con la virtud o perfección moral y, si eso es así, la afirmación categórica de Vlastos, según la cual la falla para encontrar una definición de aquello que se está investigando “no sólo es una derrota intelectual, sino un desastre moral”, resulta al

29 Vlastos 1995, 8.

30 Benson 2013.

menos un poco exagerada. Pero la sugerencia de Benson también tiene algunos escollos: (a) si su punto de vista es correcto, hay que explicar por qué el personaje Sócrates sigue insistiendo en dar con la definición correcta, y en esa insistencia pone en evidencia algunos procedimientos lógicos incorrectos seguidos por su interlocutores (la definición es demasiado amplia o demasiado estrecha, quien responde confunde la enumeración de casos particulares con aquello por lo que se pregunta, que es, precisamente, lo que todos esos casos tienen en común y lo que los unifica, etc.). Para tomar el ejemplo del *Laques*, citado por Benson, pedirle a alguien que responda qué es la valentía investigando qué tienen *en común* varios ejemplos de conducta valiente apunta a mostrar el *abc* del modo correcto de definir: para hacerlo, no basta con proporcionar ejemplos (como hace Menón en el diálogo homónimo), sino que hay que encontrar aquello que es común a todos los casos o ejemplos particulares. Pero eso común, la forma, es lo que conduce a obtener una definición apropiada. (b) El ejemplo del *Cármides* es diferente porque ahí Sócrates no insta a Cármides a que examine la corrección de lo que está haciendo al intentar definir la sensatez en el marco de un método que debe seguir ciertos “procedimientos lógicos”. Lo que hace Sócrates es recurrir a algo que tiene poco que ver con tales procedimientos (como encontrar el ingrediente común que reúne la multiplicidad de ejemplos o de casos, o cuidar que la definición no sea demasiado amplia, como el ejemplo de la figura en el *Menón* 74b4-8): examinarse a sí mismo, o volver a examinarse a sí mismo, porque si Cármides es sensato o tiene algo de sensatez, debe poder decir qué es la sensatez. Es decir, si alguien posee la propiedad *P*, debe saber explicar qué es *P*. Como puede advertirse desde el comienzo de la conversación entre Cármides y Sócrates (*Cármides* 158b-c), aquél advierte que no será capaz de decir en qué consiste *P*, razón por la cual pone en duda que posea *P*.

En suma, lo que quiero hacer notar es que el conocimiento que posee quién sabe qué es la moderación o la justicia tiene que ver con hechos muy concretos que nos afectan de un modo muy directo en la elección de lo que se nos aparece como un bien en nuestra vida diaria y que, al menos en algunos casos, puede no ser un bien. Por eso, afirmaciones del tipo “el dinero es un bien *sólo* si se lo usa correctamente” constituyen parte esencial del “sentido común socrático” que, aunque a simple vista parece fuertemente contraintuitivo, puede resultar también parte de nuestro sentido común una vez que

uno ha internalizado la explicación que muestra que ese tipo de aserto forma parte de nuestra vida concreta. Puede ser razonable pensar que, si uno hace un uso incorrecto del dinero, éste no es (o puede no ser) algo “bueno” para uno mismo. Las tesis socráticas, junto con los argumentos que proporciona Sócrates para mostrar su plausibilidad, describen un tipo de conducta prudencial, esto es, un tipo de comportamiento que es conveniente en un sentido práctico efectivo para el agente. No es entonces que las personas deban padecer una injusticia antes que cometerla porque de ese modo se convertirán en “héroes morales” (una imagen un poco trivial y distorsionada de Sócrates). Los seres humanos deben hacer eso porque de esa manera tendrán una vida de buena calidad, les irá bien en la vida, que es lo mismo que decir que “serán exitosos” o felices.

Concluyo: Sócrates conversa, argumenta todo el tiempo; esto es una perogrullada, pues todos los seres humanos hablan y conversan; entonces, ¿por qué no habría de hacerlo un filósofo, siendo que los filósofos hacen del hablar y del argumentar una de sus principales actividades? Pero ¿cuál es la nota distintiva del “hablar” socrático? Platón y Jenofonte nos cuentan que el discurso de Sócrates no es un discurso común, sino uno muy peculiar; su diferencia radica en el hecho de que el discurso socrático no proporciona un contenido cognitivo específico: después de conversar con Sócrates, uno no necesariamente sabe más matemática ni más historia. Tal vez uno podría decir que sabe uno poco más acerca de uno mismo, porque descubre la debilidad del propio saber en posesión del cual creía estar. Más aún, ¿qué podría tener de peculiar el discurso de una persona que hablaba sin hacer “bellas exposiciones o exhibiciones” retóricas, que discurría sobre las cosas más vulgares, ordinarias, triviales o, simplemente, de la vida diaria? Porque Sócrates habla de burros de carga, de herreros, de zapateros, de curtidores, y parece estar diciendo las mismas cosas mediante las mismas expresiones (esto le hace decir Platón a uno de sus personajes, a Alcibiades, en un célebre y bello pasaje del *Simposio*; 221e-222a). Pero Platón también nos dice que, a pesar de que esos discursos podían resultar ridículos para el común de la gente, si se penetra en su interior y se los mira con cuidado, se descubrirá que son los únicos discursos que tienen sentido, pues tienen un cierto *noûs*, dice Platón, una cierta estructura racional que le proporciona inteligibilidad o comprensión a lo que se está diciendo. Se trata de un discurso que le interesa al que tiene

la intención de volverse una persona de bien, de volverse “noble y bueno” (καλοκάγαθος), el ideal griego de la persona de bien,³¹ un ideal que, si se ha seguido lo que he procurado mostrar hasta aquí, parece que no debería ser algo completamente extraño a nosotros. Pero el logro de ese objetivo presupone encontrarse en una actitud activa de permanente examen y no es más que dar cumplimiento a la afirmación socrática según la cual una vida sin examen no es digna de ser vivida para un ser humano.

Referencias

- Benson, H. 2013. “The Priority of Definition”, en Bussanich, J. & Smith, N.D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury Publishing, 136-155.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. (1994) *Plato's Socrates*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Boeri, M.D. (2016) “Theaetetus and Protarchus: two philosophical characters or what a philosophical soul should do”, en Cornelli, G. (ed.) *Plato's Styles and Characters*, Hildesheim-Zürich-New York: W. de Gruyter, 357-378
- Boeri, M.D., De Brasi, L. (2017) “Self-Knowledge in the *Alcibiades I*, the *Apology of Socrates*, and the *Theaetetus*: The Limits of the First-Person and Third-Person Perspectives”, *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 32, N° 1, 17-38.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. (2000) *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- Brickhouse, T., Smith, N.D. (2010) *Socratic Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dorion, L.-A. (2011a). *Que sais-je? Socrate*, Paris : Presses Universitaires de France (2^e. édition).
- Dorion, L.-A. (2011b). “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, en Morrison, D.R. (ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-23.

31 Sobre la καλοκάγαθία socrática cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates I*, 6, 14; III 5, 15, 2 y, particularmente, IV 8, 11 donde “virtud” y καλοκάγαθία son prácticamente sinónimos (sobre este punto véase también Jenofonte, *Simposio*, III, 4, 5).

- Giannantoni, G. (2005) *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone* (Edizione postuma a cura di Bruno Centrone), Bibliopolis, Napoli.
- Kahn C. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Narcy, M. (2007) "Che cosa è un dialogo socratico?", en Mazzara, G, Narcy, M., Rossetti, L. (eds.) *Il Socrate del dialoghi* (Seminario palermitano del gennaio 2006), Levante Editori, Bari, 2007, 21-32.
- Nehamas, A. (1986) "Socratic Intellectualism", en Cleary, J. (ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium* vol. II, Washington, D.C., University Press of America, 275-316.
- Ney, H.-O. (2008), "Y a-t-il un art de penser? La *techné* manquante de l'enseignement socratique dans le *Mémorables*", en Narcy, M., Tordesillas, A. (2008) *Xénophon et Socrates*, Vrin, Paris, 181-204.
- Penner, T, Rowe, C. (2005) *Plato's Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Renaud, F. (2008) "Les *Mémorables* de Xénophon et le *Gorgias* de Platon : étude comparative", en Narcy, M., Tordesillas, A. (2008) *Xénophon et Socrates*, Vrin, Paris, 161-180.
- Rowe, C. (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2004) *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press.
- Trabattoni, F. (2002) "Il pensiero come dialogo interiore (*Theat.*, 189e4-190a6)", en Casertano, G. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo Editore, Napoli, 2002, 175-187.
- Vlastos, G. (1995) "The Paradox of Socrates", en Graham, D. W. (ed.) *Studies in Greek Philosophy. G. Vlastos. Volume II. Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3-18.
- Waterfield, R. "The Quest for the Historical Socrates", en Bussanich, J. & Smith, N.D. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 2013, 1-19.
- Woolf, R. (2008) "Socratic Authority", en Remes, P. & Sihvola, J. (eds.) *Ancient Philosophy of the Self* Dordrecht-London, Springer, 77-108.

SÓCRATES Y EL ENIGMA DE APOLO

MAG. LUCIANO SILVA SCAVONE

Sección de Filosofía Teórica
Instituto de Filosofía, Fhce-Udelar

Resumen

El problema de este trabajo puede ser resumido de esta manera: en el marco de *Apología de Sócrates* de Platón, ¿cuál es la idea socrática de sabiduría? Dado el problema así caracterizado, nuestra investigación es hermenéutico-filosófica, sobre el pensamiento de Sócrates (470-399 a. C.), con el marco de *Apología* de Platón. De este modo, en nuestro enfoque nos comprometemos con que *Apología* es un testimonio sobre Sócrates, hijo de Sofronisco, en la circunstancia de su juicio.

En particular, en este escrito, elaboraremos la respuesta a la cuestión planteada a partir de la exégesis del pasaje 20c-24b de *Apología*. En este pasaje Sócrates expresa que, a través de su compañero Querefonte, recibió un oráculo del Dios Apolo que dice *nadie es más sabio que Sócrates* (21a). A lo cual, agrega Sócrates en su narración, que, sabiendo que él es un ignorante y no un sabio, interpretó el oráculo como un enigma que, por su origen en Apolo, expresa y oculta una verdad y, que, consiguientemente, se propuso investigarlo para descifrarlo en su sentido profundo oculto verdadero (21b).

Desde nuestro punto de vista, de acuerdo a la evidencia de *Apología* y de los demás diálogos socráticos de Platón, el medio o estrategia que Sócrates elige y emplea para investigar el enigma es la interrogación mayéutica, acerca de la virtud, aplicada a los que tienen reputación social de “sabios” (21b-e); de esta manera, piensa Sócrates, puede poner a prueba el enigma y extraer la verdad que este expresa a la vez que oculta.

En esta investigación del enigma un problema central que Sócrates debe abordar es hacer inteligible y verdadero que él, siendo un ignorante y no

un sabio, sea, como dice el oráculo de Apolo, el más sabio de todos los hombres.

Es como resultado de la investigación del problema del enigma de Apolo que Sócrates desarrolla y fundamenta las ideas y tesis a propósito de la sabiduría que serán objeto de nuestra atención e investigación en este escrito.

Una clave sumamente importante de la solución socrática del enigma de Apolo radicará en que él, a diferencia de los demás hombres, no cree saber lo que no sabe. En buena medida, es por esta suerte de virtud de precaución epistemológica que Sócrates entenderá que él, un ignorante, es, efectivamente, el más sabio de los hombres.

Palabras clave: Sócrates, Apolo, enigma, sabiduría, Filosofía.

1) Presentación del problema de este escrito

El problema principal de este ensayo puede ser resumido de esta manera: en el marco de la *Apología de Sócrates* de Platón, ¿cuál es la idea socrática de sabiduría? Dado el problema así caracterizado, nuestra investigación es hermenéutico-filosófica, sobre el pensamiento de Sócrates, hijo de Sofronisco (470-399 a. C.), con el marco del testimonio de *Apología* de Platón (428-347 a. C.). Así, por la propia formulación de nuestro problema, *Apología* de Platón será nuestra fuente principal para Sócrates.

Para abordar este objetivo, en este ensayo haremos foco en la práctica filosófica propia y específica de Sócrates, a saber, la interrogación mayéutica, dado que, como veremos, ésta es el origen, motor y fundamento de todo el pensamiento de Sócrates.

La relevancia, hermenéutica y filosófica, del problema señalado radica en que, en *Apología*, por motivos que veremos luego, Sócrates acepta, a la vez, (a) que él es un completo ignorante (22c), (b) que él es sabio (20d), y (c) que él es el más sabio de los hombres (21a-b). Como el propio Sócrates se percató, en la conjunción de estas afirmaciones parecen anidar contradicciones, así como un grave problema de inteligibilidad: ¿cómo alguien puede ser sabio e ignorante a la vez? ¿Cómo un ignorante puede ser el más sabio de los hombres? Estas contradicciones y este problema de inteligibilidad es lo que,

principalmente, buscaremos exorcizar con el examen hermenéutico del concepto socrático de sabiduría en *Apología*.

A su vez, otro problema interpretativo, sumamente importante, sobre el que nos pronunciaremos, en el Apéndice de este ensayo, es: ¿cuál es el aporte de *Apología* 20c-23b en la solución del *puzzle* de Sócrates?

Por otra parte, la presente investigación sobre Sócrates se inserta en nuestra investigación, en curso, sobre los antecedentes históricos y las influencias originarias de la Metafísica y Gnoseología de Platón clásico,¹ doctrina que abarca, articula y sistematiza a la teoría de las Ideas, a la heraclíteica teoría del Devenir constante de la φύσις sensible-material, a la teoría del conocimiento como νόησις (intelección) y ἀνάμνησις (reminiscencia), a la teoría de la Mayéutica, de la Dialéctica y de las τέχναι (Aritmética, Geometría, etc.), a la teoría del Bien, a la teoría de la virtud, a la teoría de la ψυχή inmortal principio de vida, a la teoría de la Belleza y el Ἔρως, etc.²

1 Lo que llamamos “Platón clásico” reúne y se concentra en los siguientes diálogos: *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Banquete*. (A su vez, en nuestra reconstrucción de Platón clásico es fundamental el *Timeo*). Allende este ensayo, nuestra lectura del pensamiento de Platón es “unitarista” y “desarrollista”. Así, nuestra posición general se define por estas tesis: (a) en la obra de Platón se concreta, de forma histórica, en un proceso, un único sistema de ideas (aspecto de “unitarismo”), y (b) en su devenir histórico, el sistema platónico contiene algunas crisis y reformulaciones, por ejemplo, en *Parménides* y *Sofista* (aspecto de “desarrollismo”). En nuestro punto de vista, *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Banquete* dan el esquema general de la reconstrucción de todo el sistema platónico, y en particular, los libros V-VII de *República*. En nuestra interpretación de Platón incluimos toda la obra auténtica y también lo que se puede reconstruir de las “doctrinas no escritas” a partir de los testimonios fiables y comprobados. Un punto de partida general de nuestra interpretación de Platón es que, en general, y salvo excepción (*Parménides*, *Sofista*, *Timeo*, *Leyes*, etc.), el personaje Sócrates es la representación o “máscara” del propio Platón.

2 Nosotros, en particular, nos preguntamos: ¿la concepción socrática de la sabiduría es un legado de Sócrates en el pensamiento (sistema) de Platón? Hay elementos que sugieren que sí, para empezar, *Apología* mismo como obra de Platón. (Ver también *Fedro* 278d). En el caso afirmativo, debe estudiarse con qué matices la concepción socrática de la sabiduría formaría parte del sistema platónico. Además, también nos preguntamos: ¿qué lugar tienen las ideas de *Apología* en el pensamiento (sistema) de Platón? ¿Qué lugar tiene *Apología* en la expresión histórica del platonismo? ¿Qué relación hay entre la Mayéutica socrática y la Dialéctica platónica?

En efecto, desde nuestro punto de vista, el pensamiento de Platón tiene su comienzo, a través de los diálogos “socráticos” o de juventud,³ en el desarrollo de la investigación de la definición, en el ámbito de la Ética, mediante la interrogación mayéutica *à la* Sócrates, y a partir de allí, sin perder el “gen socrático”, Platón, cambiando de método, y de forma de escribir, se deriva y ramifica, en la obra madura o clásica,⁴ a responder problemas conexos de todo tipo: metafísicos, cosmológicos, epistemológicos, psicológicos, lingüísticos, metodológicos, políticos, antropológicos, metafilosóficos, teológicos, etc., hasta constituir un sistema total de Filosofía, cuyo punto cúlmine, verificación y cierre es lo que Platón llama “Dialéctica” (διαλεκτική).⁵ Para nuestra perspectiva, el pensamiento del Platón maduro, o sea, del Platón clásico, es, *in stricto sensu*, continuador, desde adentro, del pensamiento de Sócrates.

A su vez, como se hará evidente en el desarrollo de este ensayo, nuestra Hermenéutica filosófica de Sócrates se enmarca en una cierta comprensión de la Filosofía “presocrática” y de la “Sofística”. De forma crítica, las bases y referencias de nuestra comprensión de la Filosofía presocrática son, fundamentalmente, (Kirk, Raven, Schofield, 2014), (Bernabé (trad.), 2016), (Barnes, 2000), (Guthrie, 2004), (Guthrie, 2002) y (Diels, 1912). A su vez, las bases y referencias de nuestra comprensión de la Sofística son, fundamentalmente, (Meleiro Bellido (trad.), 2002), (Guthrie, 2003), (Protágoras, 1996), (Pródico, Hipias, 1965) y (Diels, 1922).

Por otra parte, el concepto de sabiduría que aquí estudiamos, “σοφία”, es el de un “especial y característico” conocimiento (ἐπιστήμη) del alma (ψυχή) que la participa de la prudencia o buen juicio (φρόνησις), de la virtud o excelencia (ἀρετή) y de la felicidad (εὐδαιμονία), y que, en particular, entraña el conocimiento de la vir-

3 Según (Cordero, 2016: 241), la obra de juventud, o del primer período, de Platón abarca: *Hippias Mayor*, *Hippias Menor*, *Ión*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón* y *Menexeno* (en ese orden). *Grosso modo*, compartimos este criterio.

4 Según (Cordero, 2016: 241-242) la obra madura de Platón tiene dos etapas o períodos: primero, *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro* (en ese orden); y segundo, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes* (en ese orden). *Grosso modo*, compartimos este criterio.

5 Platón clásico define a la Dialéctica, por ejemplo, en *República* VI-VII (alegorías de la línea y de la caverna) y en *Sofista* 252e-254b.

tud. Como veremos, esta definición es una tesis clave del “intelectualismo ético” de Sócrates.

Por lo anterior resulta que los problemas que aquí nos proponemos apuntan a la intersección de la Ética, la Ontología y la Epistemología. Así, en el contexto conceptual en el que nos moveremos hay problemas éticos, prácticos y existenciales conectados con problemas epistemológicos y ontológicos. A su vez, por las peculiaridades que tiene la concepción de la sabiduría en Sócrates, podremos observar que a los problemas aludidos se suman problemas teológicos y metafilosóficos.

Cabe destacar que el concepto de σοφία que aquí trabajamos está ligado con una peculiar forma de vida (ἥθος, πρᾶξις), pues es un concepto “ético-práctico”. En la concreción del ser, el ente que tiene sabiduría es sabio (σοφός) y conduce sabiamente su vida. En esta clave, el sabio es el que sabe vivir, y vive, de la mejor y más excelente manera, en sentido ético; así, la vida del sabio es una vida plena de sentido y realización (εὐδαιμονία).

De este modo, la sabiduría así entendida, cuando se da, o sea, cuando se instancia en un individuo, es “ontológica”: es una condición peculiar de este individuo, y en particular, es una condición “ético-epistémica” del mismo. En concreto, la σοφία es una forma o especie de racionalidad ética máxima, en el pensamiento y en la acción, o sea, en la vida.

Conviene distinguir, en este contexto, entre el concepto ético-práctico de sabiduría que estudiamos aquí del concepto epistémico de “sabiduría-respecto-de”. Alguien es sabio-respecto-de, por ejemplo, la Geometría, la Astronomía o la Matemática, simplemente cuando tiene experticia en, o vastos conocimientos de, Geometría, Astronomía o Matemática. En contraste con el concepto ético de sabiduría que aquí estudiamos, el concepto de sabiduría-respecto-de es un concepto puramente epistemológico.

En *Apología*, el concepto de “sabiduría-respecto-de” aparece, por ejemplo, en 22d-e, puesto que allí se dice que los artesanos son sabios respecto de sus artes. A su vez, en este mismo pasaje, se contrasta el concepto ético de sabiduría con el concepto de sabiduría-respecto-de, puesto que allí se sostiene que los artesanos, a pesar de que son sabios respecto de sus artes, no son sabios. Ahora bien, cabe

remarcar que, como dijimos antes, el concepto ético-práctico de sabiduría entraña conocimiento y, en particular, el conocimiento de la virtud.

Para quien lo sostiene y se embandera con él, el concepto de sabiduría que aquí estudiamos representa lo máximo a lo que se puede aspirar en la esfera de la existencia que es la Ética; en otras palabras, para quien lo sostiene y se embandera con él, este concepto suministra el ideal ético-normativo: el sabio es lo máximo que, ética-normativamente, un individuo puede ser. Cabe anticipar que Sócrates lo sostiene y se embandera con él, cuando identifica virtud con conocimiento y maldad con ignorancia.^{6, 7}

Otro filósofo griego, antecedente de Sócrates, que sostiene y se embandera con el concepto ético de sabiduría es Heráclito de Éfeso, el “enigmático” (αἰνικτής) y “oscuro” (σκοτεινός), como lo testimonia el fragmento B112 recogido por Hermann Diels:⁸ B112. (de Stob., *Floril.*, I, 178) *Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir y obrar la verdad de acuerdo con la naturaleza escuchándola.*⁹

Por otro lado, a juzgar por los aforismos B93 y B101 de Heráclito, Heráclito y Sócrates comparten la exaltación de Apolo y de su máxima “Γνῶθι σεαυτόν” (“Conócete a tí mismo”).¹⁰ Además, es sumamente probable que Sócrates y Heráclito compartieran la pesimista y casi misantrópica idea de que la gran mayoría de los hombres son ignorantes respecto de “las cosas más importantes” (“τὰ μέγιστα”: *Apología* 22d): el Λόγος del mundo, en el caso de Heráclito

6 Como evidencia de que Sócrates identifica virtud con conocimiento y maldad con ignorancia, tenemos a Aristóteles en *Ética Nicomáquea* 1116b, 1144b, 1145b, *Laques* 199c-e, algunos pasajes de *Gorgias*, etc. En *Laques* 199c-e, Sócrates, en *passant*, en la interrogación mayéutica de Nicias, identifica la virtud con el conocimiento del bien y del mal.

7 Según la tradición exegética clásica, la Ética griega post-socrática (Platón, Aristóteles, Cínicos, Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo, etc.), por influencia de Sócrates, se embandera con este concepto ético de “sabiduría”, entendiéndolo de distintas maneras según el caso.

8 (Diels, 1912).

9 Heráclito, B112: “τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας”

10 A propósito del “Γνῶθι σεαυτόν” escribe Heráclito en el fragmento B45 (Diels): “Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su λόγος.”; en griego: “ψυχῆ πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.”.

(aforismos B1 y B2), y la virtud y la sabiduría, en el caso de Sócrates (*Apología*).

Ahora bien, no hay evidencia concluyente de que Heráclito haya influenciado a Sócrates, aunque en la doxografía tradicional existe el mito de que Sócrates leyó el libro de Heráclito y quedó muy bien impresionado (Diógenes Laercio, 2008: 101; II, 22).

Anticipamos una pregunta relevante para este estudio: ¿Sócrates tiende a identificar virtud y σοφία? A nuestro juicio sí, porque, como veremos, para Sócrates, la virtud perfecta sólo puede resultar, como “manifestación existencial”, del conocimiento perfecto y completo de la virtud, y, para el filósofo, el conocimiento perfecto y completo de la virtud se da sólo en la σοφία. Para nuestro punto de vista, esta identificación es una clave fundamental del “intelectualismo ético” de Sócrates.

Un dato histórico de primera relevancia para nuestra investigación sobre Sócrates es que Platón (428-347 a. C.) ingresó al círculo socrático durante la última década de la vida de Sócrates (470-399 a. C.). En efecto, según establece la Historia, Platón se hizo compañero (ἑταῖρος) de Sócrates cerca del 408 a. C., cuando él tenía 20 años y Sócrates, 62. Por ello, Platón fue testigo directo de Sócrates en sus últimos 8 años de vida. Aunque Platón convivió sólo 8 años con Sócrates es razonable juzgar que él conoció, a través del testimonio del propio Sócrates y/o de otros socráticos, bastante de la vida de su maestro en el período anterior a tornarse su compañero. Por tanto, podemos hipotetizar que Platón tenía bastante conocimiento para aportar a la biografía de Sócrates, sobre todo en cuanto a la Filosofía. Como intentaremos mostrar en este ensayo, en *Apología* 21a-23b, Platón da la parte central de lo que quiere aportar a la “biografía filosófica” de su maestro.

En términos generales, la metodología de trabajo de esta investigación está en deuda con la de Martin Heidegger en el opúsculo (conferencia) “¿Qué es Metafísica?”. En concreto, de Heidegger hemos incorporado, y adaptado a nuestro problema, el precepto de “elaborar el problema” como preámbulo necesario para pasar a su respuesta.

En el trabajo hermenéutico que sigue, para referirnos a un pasaje de nuestra fuente principal, *Apología* de Platón, pondremos, en gene-

ral, simplemente la numeración convencional *Stephanus* correspondiente al pasaje, por ejemplo, 19a-20b. Por otra parte, para referirnos a un pasaje de una obra de Platón distinta de *Apología*, primero pondremos el nombre de la obra del caso y luego la numeración *Stephanus* correspondiente al pasaje, por ejemplo, *Menón* 80a-b. A su vez, para referirnos a un pasaje de Aristóteles primero nombraremos la obra del caso y luego pondremos la numeración convencional Bekker correspondiente al pasaje, por ejemplo, *Poética* 1458a. Por último, para referir a otros autores que los nombrados utilizaremos, en general, el sistema (autor, año: página).

Vale la pena destacar que antecedentes parciales importantes de la presente investigación sobre Sócrates son (Brickhouse, Smith, 1989), (Brickhouse, Smith, 2004), (Colaiaco, 2001), (Reeve, 1989) y (Vlastos, 1994).

1.1) El marco heurístico para abordar nuestro problema sobre Sócrates

Las fuentes, componentes de nuestro marco heurístico, para construir la referencia a Sócrates, ateniense, hijo del escultor Sofronisco y de la partera Fenareta (470-399 a. C.), y describir e interpretar su pensamiento son:¹¹

(A) *Apología de Sócrates* de Platón.

A este diálogo, muy temprano en la obra de Platón, le asignamos el estatuto de “testimonial”, en lo esencial, para con Sócrates. Platón, en *Apología*, afirma dos veces que fue testigo directo del juicio y defensa de Sócrates (33e-34a, 38b): consideramos que esta es una buena justificación, interna al texto, para la interpretación de *Apología* como diálogo, en esencia, testimonial respecto de Sócrates. Además, Pla-

11 Nota para los expertos en Sócrates: primero, en la elaboración del “problema de Sócrates” y del respectivo marco heurístico de referencia para abordarlo eludimos por completo el problema de los “λόγοι σοκρατικοί” (Aristóteles, *Poética* 1447b); y, segundo, también eludimos el problema de los datos sobre Sócrates que se desprenden de los fragmentos de las obras de los socráticos “menores”: Euclides, Aristipo, Antístenes, Fedón, Esquines, etc. Sobre Sócrates y los socráticos menores ver: (Mársico, C. (trad.), 2012), (Mársico, C. (trad.), 2013) y (Mársico, C. (trad.), 2014).

tón, en *Apología*, hace decir a Sócrates varias veces que él sólo dirá la verdad (17b, 18a, 20d, 24a, etc.): consideramos que esta es otra buena razón, también interna al texto, para tomar a *Apología* como testimonio.

Así, de acuerdo a nuestra lectura, en *Apología* se da una representación verdadera de la “autoimagen reflexiva” de Sócrates. Para nosotros, esta representación está contenida en el propio discurso del personaje Sócrates que viene a ser su defensa ante los jueces atenienses por la acusación legal presentada. Por ello, consideramos que en esta obra, en lo esencial, el personaje Sócrates recrea al verdadero Sócrates, compañero y maestro de Platón, y sus hechos, historias, pensamientos y dichos, en la situación peculiar de su juicio. Así, vamos a considerar que lo que se cuenta en *Apología* es verdad, en lo fundamental.

Por elementos que veremos en la exégesis, la lectura de *Apología* alternativa a la testimonial que nosotros seguimos, tendría que sostener que la obra está dirigida a crear una “ficción”, en concreto, un mito de Sócrates o una idealización simbólica de este.¹² Cabe observar que esta forma alternativa a la testimonial de ver a *Apología* favorece a la posición escéptica sobre el *puzzle* de Sócrates.¹³

Apología de Platón es, notoriamente, una pieza teatral. Una forma interesante de leer a *Apología* es como si fuera una especie de tragedia cuyo tema es la real injusta condena a muerte de Sócrates en Atenas. En esa narrativa podremos apreciar que el héroe y mártir de la tragedia, Sócrates, es elevado a héroe y mártir de la Filosofía y el filosofar.

12 Ahora bien, es necesario y hasta obligatorio decir que Platón, en los diálogos que tienen como protagonista a Sócrates, pero este personaje no recrea al Sócrates real (por ejemplo, *Fedro*), contribuyó a crear un auténtico mito de Sócrates. De hecho, Platón, como pensador, en general, se esconde detrás de ese mito que construyó. Este mito es, en general, la “máscara” de Platón.

13 La posición escéptica en el “problema de Sócrates” plantea que no podemos reconstruir y conocer al Sócrates histórico verdadero, en sus hechos, palabras y pensamientos a partir de los supuestos “datos” dados sobre él en Platón, Jenofonte, Aristóteles y Aristófanes.

(B) *Metafísica* 987b, 1078b y 1086b; *Ética Nicomáquea* 1116b, 1127b, 1144b, 1145b y 1147b; y *Sobre las refutaciones sofísticas* 183b de Aristóteles.

En *Metafísica* nos es relevante aquí la consideración de lo que, según Aristóteles, Sócrates introdujo en la Historia de la Filosofía y de la Ciencia, a saber, la investigación, y formulación, del universal y de la definición, en las cuestiones o materias éticas-humanas (τὰ ἠθικά).¹⁴ Según Aristóteles, en esto radicaría la gran innovación conceptual y científica de Sócrates en la Historia de la Filosofía griega.

En *Ética Nicomáquea* nos interesa, en particular, la doctrina que, según Aristóteles, es fundamental para la Filosofía de Sócrates, a saber, que la virtud es conocimiento (ἐπιστήμη) y prudencia (φρόνησις) y la maldad, ignorancia (ἄγνοια) (1116b, 1144b, 1145b).

En *Sobre las refutaciones sofísticas* nos es relevante aquí el testimonio de que Sócrates procedía por medio de la interrogación de un otro, sin dar respuestas él mismo, porque él mismo no sabía.

De esta forma, a nuestro juicio, Aristóteles es un testimonio confiable por el rigor científico que lo caracteriza. Por ende, para nuestra lectura, la descripción aristotélica de Sócrates será verdad.

(Γ) Además de *Apología*, los otros diálogos “socráticos” de Platón: *Eutifrón*, *Hippias Mayor*, *Critón*, *Lisis*, *Hippias Menor*, *Cármides*, *Protágoras*, *Laques*, *Ión*, *República* (Libro I),¹⁵ *Alcibíades*¹⁶ y *Gorgias*.¹⁷

14 Aristóteles también le atribuye a Sócrates la introducción de la inducción en la investigación. Escribe Aristóteles (*Metafísica* 1078b): “δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ’ ἐπακτικὸς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου.”

15 Según el acuerdo de los especialistas, el libro I de *República* fue producido en la etapa temprana de la producción de Platón, y los restantes libros en la etapa madura de esta.

16 Es discutido si *Alcibíades* es un diálogo auténtico de Platón. Para algunos críticos no lo es y, en general, es etiquetado como dudoso. A juzgar por sus contenidos, nosotros creemos que sí hay derecho a considerarlo platónico.

17 En la bibliografía se discute que *Gorgias* sea un diálogo “socrático” de Platón. Por ejemplo, para Vlastos, lo es. Nuestra posición sobre *Gorgias* es que se sitúa en la transición entre los diálogos “socráticos” y la obra de madurez de Platón (*República*, *Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, etc.), y que, por ello, puede ser tratado como un caso límite de diálogo socrático. Elementos que aproximan y conectan al *Gorgias* al pensamiento del Platón clásico (*República*, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*) son, por ejemplo,

Se trata de diálogos platónicos tempranos, de la juventud, directa y profundamente influenciados por Sócrates, su vida, su muerte, su práctica filosófica, su “magisterio” y su pensamiento. Por ello, en general, en la tradición se juzga que en los diálogos socráticos de Platón se recrean diversos elementos de práctica y de doctrina de Sócrates, como, por ejemplo, la interrogación mayéutica de un interrogado (en todos ellos), la tesis de la unidad de la virtud (por ejemplo, en *Protágoras*), la tesis de que nadie obra mal voluntariamente (por ejemplo, en *Gorgias*) y la tesis de que la virtud es conocimiento del bien (por ejemplo, en *Laques*).¹⁸ Así, según la opinión mayoritaria en la tradición interpretativa, en los diálogos socráticos de Platón, el personaje Sócrates recrea e imita, en cierto modo, a veces sofisticado, al Sócrates histórico.¹⁹

Por otro lado, en concordancia con el testimonio de Aristóteles, en muchos de los diálogos tempranos de Platón adquiere centralidad la investigación definicional de un universal ético, a través de la Mayéutica socrática. Por ejemplo, en *Eutifrón* (lo pío), *Lisis* (la amistad), *Hippias Mayor* (lo bello), *Cármides* (la templanza), *Laques* (el valor) y *República I* (la justicia).

Un común denominador característico de los diálogos socráticos de Platón es que en ellos aún no está presente la teoría de las Ideas.²⁰

la cuestión definicional sobre la Retórica y la Sofística, la tesis de la inmortalidad del alma, el mito escatológico del juicio y retribución según merecimientos de las almas tras la muerte, la elaboración del concepto de τέχνη (arte, ciencia), etc. A su vez, elementos que aproximan y conectan al *Gorgias* a los diálogos socráticos de Platón son, por ejemplo, la interrogación mayéutica refutadora, la tesis de que la virtud es conocimiento y la maldad, ignorancia, la tesis de que nadie hace el mal voluntariamente, la tesis de que es mejor sufrir injusticia que cometerla, etc. Es en virtud de estos nexos “entrecruzados” con los diálogos socráticos y la obra clásica de Platón que *Gorgias* es, para nosotros, un diálogo de “transición” entre el período “socrático” de la obra de Platón y el período clásico de la misma.

18 El tema y problema del Bien es un legado socrático en Platón clásico, de absoluta y primera relevancia filosófica, y, en particular, metafísica y gnoseológica. Ver: *República*, libro VI, alegoría del Sol.

19 En cierto sentido, para el grueso de la tradición exegética clásica, todos los diálogos socráticos de Platón, incluido *Apología*, son “testimoniales” sobre Sócrates, pero en distintos grados, en distintos aspectos y de distintas formas. A nuestro juicio, entre los diálogos socráticos, *Apología* es paradigmáticamente testimonial sobre Sócrates, pues refiere y describe a una situación histórica concreta efectiva y comprobada, y en esto parece diferenciarse del resto.

20 Ahora bien, hay al menos un diálogo en el que no está presente la teoría de

Según los especialistas, como (Ross, 1993), la emergencia de esta teoría, junto con la de la teoría de la reminiscencia, que se da en *Menón* y *Fedón*, define el comienzo de la etapa madura o clásica en la obra de Platón cuyo núcleo está en *República* V-VII, y que abarca también *Fedro* y *Banquete*.

(Δ) Los siguientes pasajes de la obra platónica clásica y de vejez: *Menón* 71a-b y 80a-d,²¹ *Eutidemo*, *Fedón* 96a-100a, *República* 336b-338a, *Parménides* 135c-ss, *Teeteto* 145d-148e y 149a-151d,²² y *Sofista* 226b-231b.

En estos pasajes se busca evidenciar distintos aspectos y perfiles del accionar filosófico socrático efectivo, testimoniados por Platón, en su obra clásica y de vejez. Puede afirmarse que es un consenso tácito en la tradición exegética sobre Platón que al menos estos pasajes de la obra clásica y de vejez del mismo nos remiten, *en passant*, a Sócrates, hijo de Sofronisco. Nosotros adherimos a este consenso.

Desde nuestro punto de vista, algunos de tales aspectos y perfiles de Sócrates son, por ejemplo, que, para Sócrates, las cuestiones definicionales tienen algún tipo de prioridad o fundamentalidad

las Ideas pero no es socrático, sino de madurez (vejez): el *Teeteto*. Es un verdadero enigma, para los estudiosos, por qué en *Teeteto* está ausente la Teoría de las Ideas, más aún cuando este diálogo trata sobre qué es el conocimiento.

21 En *Menón* 81a-86c, Platón conecta la interrogación mayéutica con su teoría de la reminiscencia y de la inmortalidad del alma. En particular, en ese contexto, con el episodio del esclavo y el problema de la construcción de un cuadrado que duplica en área a otro dado, Platón muestra que la Mayéutica puede producir conocimiento de forma positiva y no sólo de forma negativa, es decir, por refutación. Ahora bien, en ese pasaje, Platón deja claro que la refutación es condición y preámbulo de la adquisición positiva de conocimiento, mediante la Mayéutica. Así, en *Menón*, se nos da una imagen de la Mayéutica según la cual ésta es destructiva, es decir, refutadora, sólo en una primera fase, y constructiva, es decir, provocadora de genuinos conocimientos positivos sobre el problema planteado, en una fase posterior. Ésta es la Mayéutica de Platón, íntimamente ligada a su Dialéctica, no la de Sócrates. La Mayéutica de Sócrates es, como veremos, otra cosa.

22 Una cosa interesante, para nuestros problemas sobre *Apología*, es que Platón afirma en *Teeteto* 145d-e que el problema de qué es la sabiduría depende del problema de qué es el conocimiento, porque asevera que sabiduría es lo mismo que conocimiento. En ese pasaje, Sócrates pregunta “ταὐτὸν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία;” (“¿es lo mismo el conocimiento y la sabiduría?”), y obtiene una respuesta afirmativa del inteligente joven Teeteto.

epistémica y metodológica respecto de las cuestiones no definicionales (*Menón* 71a-b), la aporía como estado permanente de Sócrates y como producto de la interrogación socrática en el interrogado (*Menón* 80a-d, *Sofista*), el contraste sustancial entre la interrogación refutadora de Sócrates y la de la Erística de los sofistas (*Eutidemo*, *Sofista*), el carácter de investigación conceptual y puramente racional (ἐν τοῖς λόγοις) de la investigación socrática (*Fedón*), el carácter interrogativo y a veces irónico de la práctica socrática (*República*), el origen del procedimiento socrático en la influencia de los racionalistas Zenón y Parménides de Elea (*Parménides*),²³ el parentesco del procedimiento socrático con el de Zenón y Parménides (*Parménides*), que una definición circular no es aceptable (*Teeteto*), la investigación socrática como investigación definicional del universal (*Menón*, *Teeteto*), la interrogación mayéutica de un otro como medio o vehículo de la investigación (*Menón*, *Teeteto*),²⁴ el carácter purificador y terapéutico respecto de la ψυχή humana de la refutación socrática (*Menón*, *Sofista*), etc.²⁵

Como puede observarse, según el testimonio platónico, en concreto, en *Parménides*, los únicos presocráticos que influenciaron efectivamente a Sócrates fueron los dialécticos Zenón y Parménides de Elea, y, peculiarmente, en cuanto al aspecto metodológico del uso del ἔλεγχος como instrumento de la investigación.²⁶ Ahora bien, cabe

23 De Zenón, en particular, Sócrates podría haber aprendido a probar una tesis por el absurdo de su contraria, es decir, la “reducción al absurdo”.

24 Cabe observar que, en *Teeteto*, Sócrates aplica la Mayéutica a Teeteto a propósito del problema qué es el conocimiento, terminando la conversación en aporía, tras evaluar tres posibles definiciones: 1) sensación; 2) opinión verdadera; y 3) opinión verdadera acompañada de λόγος. Por lo anterior, *Teeteto*, salvo en el problema, es un diálogo de madurez sumamente semejante a los diálogos “socráticos” de Platón.

25 Como se verá después, la interrogación mayéutica de Sócrates es una terapia ética, en cuanto a su tema y problema, y epistemológica, en cuanto apunta a mostrar, mediante la interrogación, errores y prejuicios en el pensamiento del interrogado. Ahora bien, para que la terapia socrática pueda efectivamente “curar” se requiere que el interrogado tenga “buena voluntad” para reconocer sus errores y prejuicios, cuando son puestos de manifiesto por la interrogación. Según testimonio platónico (*Alcibiades*, *Cármides*, *Banquete*, *Sofista*, etc.), un signo o síntoma de que la terapia socrática hace efecto es que el interrogado sienta vergüenza y adquiera humildad de pensamiento. El carácter benefactor de la práctica filosófica de Sócrates es observado y señalado en *Apología* 29d-30b, 30d-e, 36c-d y 38a.

26 Según una parte de la doxografía clásica (Diógenes Laercio y Sexto Empírico), Aristóteles dijo, en un diálogo perdido llamado *Sofista*, que el que “inauguró” o

observar que, con el “método dialéctico”, Sócrates, a diferencia de Zenón y Parménides, no trato problemas de Física, sino de Ética. A propósito del nexo socrático con el Eleatismo atender los fragmentos B2, B4, B6, B7 y B8 del *Poema* de Parménides.²⁷ Cabe observar que, indudablemente, Platón conoció las obras de Parménides y Zenón, como se testimonia en *Fedro*, *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*.

Ahora bien, nosotros no juzgamos que el encuentro entre Sócrates, Zenón y Parménides narrado en *Parménides* haya tenido lugar efectivamente. Para nosotros, ese encuentro puede ser una ficción empleada por Platón para declarar indirectamente que la práctica filosófica de Sócrates, y la suya propia, están genéticamente ligadas con la brillante Dialéctica del Eleatismo.

Por otro lado, cabe señalar que, en la tradición doxográfica, en concreto, en Diógenes Laercio y Simplicio, existe la leyenda de que Sócrates, en algún momento temprano de su vida, fue discípulo del físico Arquelaos de Atenas (Kirk, Raven, Schofield, 2014: 497-502). Según lo poco que se sabe, Arquelaos era, básicamente, un continuador del pensamiento de Anaxágoras de Clazómenas, de quien supuestamente fue a su vez antes discípulo. Esta leyenda traza una conexión entre la biografía filosófica de Sócrates y el pensamiento físico de Arquelaos y Anaxágoras. De ello podemos concluir, por lo menos, que Sócrates manejaba algunos elementos de Física. Sobre la compleja relación de Sócrates con Anaxágoras y la Física presocrática ver *Fedón* 96a-ss.²⁸ Lo cierto es que la relación de Sócrates con la Física no prosperó en su etapa de madurez y vejez, ya que en ella, de acuerdo a los testimonios válidos de Platón, Jenofonte y Aristóteles, Sócrates se volcó completamente a la Ética, dejando de lado a la Física.

“descubrió” la Dialéctica fue Zenón de Elea. (De la Dialéctica se ocupa Aristóteles en el tratado lógico *Tópicos*). Sin embargo, parece más razonable atribuir el descubrimiento de la Dialéctica a Parménides, porque él es el primer filósofo griego que, de forma explícita y abierta, argumenta lógicamente sus tesis (ver fragmentos B2, B6, B7 y B8). En efecto, Parménides es el primero que emplea, conscientemente (B7), el ἔλεγχος para juzgar con el λόγος del νόος. En este tipo de práctica de la racionalidad parecería pensar Platón clásico cuando, en *Parménides*, pone en relación genética a su propio método dialéctico con la práctica filosófica de los eleatas.

27 (Diels, 1912).

28 Al parecer, Sócrates (y Platón clásico también) habría adoptado de Arquelaos y Anaxágoras la idea de que el κόσμος está gobernado por un Intelecto (νοῦς) divino, o sea, la concepción teleológica de los acontecimientos del Mundo. Esto es confirmado por Platón (*Fedón*) y Jenofonte (*Memorabilia*).

En nuestra lectura testimonial de los textos seleccionados de Platón sobre Sócrates no juzgamos que las situaciones y acciones narradas, todas ellas, tuvieron lugar tal y como se describen. Esto es, no “proyectamos”, de esa manera, el testimonio platónico sobre la Historia de Sócrates que queremos comprender. No obstante, sí sostenemos que Platón, a través de estos textos, da una significativa cantidad de “información verdadera” sobre Sócrates. Por tanto, el problema exegético es poder discernir esta información verdadera, analizarla e interrelacionarla con el marco de la ficción platónica.

Por tanto, en nuestra lectura testimonial de los textos platónicos señalados reconocemos y aceptamos que en ellos hay también mezclados elementos de “ficción”. Para nuestra perspectiva, estos elementos de ficción constituyen el escenario en el que Platón da testimonio de Sócrates.

Además, en nuestra lectura testimonial de los textos platónicos señalados reconocemos que puede haber una pizca de “idealización” respecto de Sócrates por parte de Platón.

En síntesis, a nuestro modo de ver, el carácter “testimonial” de los diálogos socráticos de Platón estriba, principalmente, primero, en que en ellos Platón da datos históricos sobre Sócrates, y segundo, en que, en los diálogos socráticos, Platón filosofa *a là* Sócrates sobre problemas típicamente socráticos.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, por la vía de la hermenéutica filosófica, con el empleo interpretativo conjunto, cruzado y articulado de los textos-testimonio señalados de Platón y Aristóteles se puede dilucidar, en lo fundamental, el arcano misterio encerrado en el mito de Sócrates. Sócrates mismo es un enigma, un laberinto. Nosotros, con el cruce de estos textos, creemos haber encontrado el camino más certero para dilucidarlo, en lo fundamental.

Por las fuentes seleccionadas puede observarse que nuestra hermenéutica filosófica de Sócrates se centra y fundamenta en los testimonios de Platón y Aristóteles. En efecto, dejamos para otro momento el abordar sistemáticamente los testimonios de Jenofonte (*Memorabilia*, *Banquete* y *Apología de Sócrates*) y Aristófanes (*Las nubes*). Por ello, puede decirse que ésta es una hermenéutica parcial de Sócrates. En efecto, en nuestra hermenéutica de Sócrates no integramos todos los “datos” a disposición sobre él.

La razón principal que legitima que dejemos de lado a Jenofonte y a Aristófanes en nuestra hermenéutica de la Filosofía de Sócrates consiste en que, de acuerdo al consenso general de los especialistas, al que adherimos, en los testimonios de estos no brilla el “genio filosófico” propio de Sócrates. Para el trabajo hermenéutico, sólo en el propio genio filosófico de Platón y Aristóteles encontramos reflejado el genio filosófico de Sócrates.

No obstante, para introducir un matiz necesario, y justo, es importante señalar que en nuestro trabajo hermenéutico sobre el accionar filosófico de Sócrates sí hemos recogido, como se hará notorio en el transcurso de este ensayo, algunos datos fundamentales sobre Sócrates de la obra de Historia biográfica *Memorabilia* de Jenofonte. Con el agregado de estos elementos jenofontianos consideramos que nuestro marco heurístico para estudiar a Sócrates reúne todas las piezas fundamentales y decisivas para resolver el *puzzle* de Sócrates.

Así, nuestra hermenéutica de Sócrates es platónico-aristotélica, pero esto no significa, obviamente, que hagamos de Sócrates un platónico o un aristotélico, lo cual sería histórica y conceptualmente absurdo, sino que nos aproximaremos al pensamiento y a la vida de Sócrates, hijo de Sofronisco, desde el testimonio escrito de Platón y Aristóteles.

Ahora bien, cabe aclarar que, en principio, en nada desacreditamos o descalificamos el testimonio de Jenofonte y Aristófanes, siempre y cuando cada uno sea bien entendido y reconstruido dentro del marco de sus propias características y límites de género y especie: Comedia satírica en el caso de Aristófanes e Historia biográfica (Anecdótico) en el caso de Jenofonte. Y, a su vez, en este contexto cabe subrayar que Jenofonte y Aristófanes no tienen “experticia” en Filosofía, como sí la tienen Platón y Aristóteles.

El protagonismo que, en nuestra hermenéutica de la concepción de la sabiduría de Sócrates, tiene *Apología* de Platón se debe a dos razones. En primer lugar, porque esta obra, para nosotros testimonial, presenta sintética y sinópticamente, en boca del propio Sócrates, lo fundamental y característico de la práctica filosófica del ateniense, desde, aproximadamente, la mitad de su vida.²⁹ Y, en segundo lugar,

²⁹ Desde nuestra perspectiva, *Apología* da una visión sintética y sinóptica de lo fundamental de la vida de Sócrates en la segunda mitad de la misma, o sea, la mitad

porque en *Apología*, y sólo allí, Sócrates narra su investigación filosófica acerca de la sabiduría y sus conclusiones (21a-23b).

Cabe aclarar, no obstante, que juzgar, como nosotros hacemos, que los diálogos socráticos de Platón son testimoniales respecto de Sócrates es discutible: se puede sostener con buenos argumentos, quizá, que, en la obra temprana, el personaje Sócrates de Platón nunca recrea o imita aspectos del verdadero Sócrates y se trata siempre de una pura y completa “ficción” teatral.

Ahora bien, para nosotros, la hipótesis testimonial que, con los matices expuestos, nosotros asumimos sobre los diálogos socráticos es mucho más verosímil y fuerte, dado que es sobremanera natural e intuitivo pensar que la obra temprana y joven del hombre Platón esté profundamente marcada por la interacción reciente con su destacado e influyente mentor, maestro y amigo Sócrates, hijo de Sofronisco. Para nosotros, un síntoma de la presencia de esta marca es que Platón elija, para su obra, como protagonista, justamente, a Sócrates, y no a otro cualquiera, imaginario, legendario o real.

Para la pregunta “¿por qué Platón elige a Sócrates como protagonista en su obra temprana?”, la concepción “testimonial” de los diálogos socráticos tiene una respuesta bien clara y distinta: Sócrates es elegido protagonista porque, en un principio, Platón quería dar testimonio sobre Sócrates. Ahora bien, si leyéramos los diálogos socráticos como una pura ficción teatral esta pregunta debería ser una enorme piedra en el zapato.

Por otra parte, cabe señalar que la lectura de los diálogos socráticos como pura ficción favorece a la posición escéptica en torno al *puzzle* de Sócrates.

Así, para nosotros, la etapa de juventud de la obra de Platón es socrática en procedimiento y en contenido, y, en particular, es lo que introduce, en el pensamiento maduro y clásico de Platón, un inequívoco, fuerte e indeleble “gen socrático”.

de “madurez” filosófica. Así, a nuestro juicio, *Apología* da una clave interpretativa absolutamente central para todo el problema hermenéutico en torno a la vida, la actividad filosófica y el pensamiento de Sócrates, maestro de Platón. Como intentaremos demostrar aquí, *Apología* da el esquema general para la solución del *puzzle* de Sócrates.

Por último, cabe señalar que la lectura testimonial de los diálogos socráticos de Platón que nosotros aplicamos de cara al *puzzle* de Sócrates es aprobada y aplicada por la mayoría de los especialistas sobre el tema (Mondolfo, Vlastos, Brickhouse, Smith, Reeve, Calvo Martínez, etc.). Nuestra lectura se inserta, por ende, en la línea mayoritaria dentro de la tradición exegética sobre Sócrates.

2) Elaboración del problema mediante el análisis hermenéutico de *Apología* 20c-24b

Nuestro análisis hermenéutico de Sócrates, mediante, primero, el testimonio de *Apología*, y segundo, el testimonio de los otros textos señalados de Platón y Aristóteles, emplea activamente estas premisas o hipótesis generales sobre Sócrates, extraídas de las fuentes aristotélicas, y confirmadas por, y/o compatibles con, los testimonios platónicos y jenofontianos seleccionados sobre Sócrates:

(1) Sócrates es un filósofo ético que, principalmente, busca la definición (el “qué es”, el “τί ἐστιν”) de las cosas humanas éticas (τὰ ἠθικά);³⁰ Sócrates se ocupa de problemas filosóficos prácticos, principalmente investigando el universal ético correspondiente.³¹

(2) Sócrates procede por medio de la interrogación de un otro, sin dar respuestas él mismo.

30 Problemas éticos definicionales son, por ejemplo, qué es la virtud, qué es la felicidad, qué es la prudencia, qué es la belleza, etc.

31 Según Aristóteles (*Metafísica* 987b, 1078b), de estos elementos de la práctica filosófica socrática, en síntesis, la investigación definicional del universal ético, depende originariamente la teoría las Ideas de Platón clásico. La práctica filosófica socrática y sus presupuestos fueron el caldo de cultivo del pensamiento platónico clásico. En suma, a Platón clásico, Sócrates le legó los problemas originarios de su pensamiento. Ahora bien, según Aristóteles (*Metafísica* 1078b, 1086b), Platón clásico, a diferencia de Sócrates, “separa” al universal, que menta como la Idea, como el modelo (παράδειγμα) eterno e inmutable, del particular, que menta como la imagen o copia (μίμησις) de la Idea. Sócrates, según Aristóteles (*Metafísica* 1078b, 1086b), no “separaba” el universal del particular. Cabe preguntarse quién descubrió el “problema de los universales”, si Sócrates o Platón. Lo cierto es que, para Aristóteles (*Metafísica* 987b), Sócrates, en la cuestión definicional, distingue, conceptual y entitativamente, el universal de los particulares de los que se predica. Aristóteles, en el problema de los universales, asume una posición en la línea de la de Sócrates.

(3) Sócrates, en importante medida, inaugura la Ética filosófica en el pensamiento griego.^{32, 33}

Que el filosofar socrático apunta a un problema ético definicional, vinculado a la virtud, es compatible con *Apología* 22d, 28b-31c, 36c, 37e-38a, 39c-d y 41e. De hecho, puede interpretarse que, de un modo complejo y sutil, el problema ético definicional subyacente, pero central y protagonista, en *Apología*, es, justamente, qué es la sabiduría.

Además, que el filosofar socrático apunta, en general, a un problema ético definicional lo testimonian *Eutifrón* 5c (sobre lo pío: τὸ εὐσεβὲς), *Cármides* 158e (sobre la sensatez o prudencia: σωφροσύνη), *Menón* 71a-b (sobre la virtud o excelencia: ἀρετή), *Laques* 190d (sobre el valor o valentía: ἀνδρεία), *Hippias Mayor* 286c (sobre lo bello: τὸ καλόν) y *República* 331c (Libro I) (sobre la justicia: δικαιοσύνη).

Por otro lado, cabe destacar que el protagonismo de las cuestiones éticas definicionales en el filosofar socrático es también testimoniado por Jenofonte, en *Memorabilia* (I, 1, 16; IV, 6).

La adhesión de Sócrates a la idea o principio de algún tipo de prioridad o fundamentalidad epistémica y metodológica de la cuestión definicional sobre la cuestión no definicional explica el protagonismo absoluto y rotundo que este primer tipo de cuestiones tienen en la investigación filosófica de Sócrates - según testimonio de Platón, Jenofonte y Aristóteles. Una hipótesis de reconstrucción clásica,

32 Con este aspecto, a saber, lo eminente y predominantemente ética de la práctica filosófica de Sócrates, está ligado el aserto ciceroniano de que Sócrates “bajó la Filosofía del cielo a la tierra”. Ahora bien, que Sócrates inaugure la Ética filosófica está ligado con que Sócrates introduce, en el terreno de la Ética de su tiempo, muchas importantes novedades metodológicas, gnoseológicas y ontológicas con la investigación mayéutica de las definiciones de los universales éticos objetivos mediante la interrogación crítica y refutadora de un otro. Puede sostenerse, en base al testimonio platónico-aristotélico, que, en efecto, Sócrates alcanza a plantearse y a responder, aunque sea rudimentaria, tácita e implícitamente, a problemas ontológicos, metodológicos, epistemológicos y de Meta-ética.

33 En Grecia, antes de Sócrates, la Ética había sido elaborada, fundamentalmente, en el contexto de la Poesía tradicional (Homero, Hesíodo, etc.), de la Gnómica tradicional (por ejemplo, el refranero de los “siete sabios”, fábulas, etc.) y de la Religión (cultos místéricos, sectas religiosas). En Grecia, con Sócrates fundamentalmente, la Ética da el paso, históricamente decisivo, de la esfera de la Mitología y la fe a la esfera de la Filosofía y el pensamiento racional.

en la tradición exegética sobre Sócrates, de tal supuesto principio es lo que se ha llamado “principio de prioridad de la definición”, que reza así (en su forma más fuerte): para cualquier sujeto s , si s no conoce la definición de Φ , entonces s no puede saber ninguna otra cosa sobre Φ , y en particular, s no puede saber si un determinado supuesto caso o ejemplo de ϕ es auténtico y verdadero.

Si bien hay alguna evidencia en Platón, en *Lisis*, *Eutifrón*, *Hippias Mayor* y *Menón*, de que Sócrates podría adherir a este principio de prioridad de la definición, la cuestión es debatible, tiene posiciones contrarias y se encuentra abierta. En efecto, todo indica que la evidencia disponible no es concluyente. Un autor que le atribuye una variante de este principio a Sócrates es Peter Geach. El artículo clásico de Geach sobre este tema, “Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary”, está compilado en (Kamtekar, R. (ed.), 2005). Sobre el tema clave de Sócrates y la prioridad de la definición ver también (Beverluis, 1987), (Benson, 1990), (Brickhouse, Smith, 1989: 101-103), (Prior, 1998), (Santas, 1972), (Ross, 1993: 32), (Reeve, 1989: 59-61), (Wolfsdorf, 2003) y (Wolfsdorf, 2004).

Por varias razones, entre ellas la falta de evidencia concluyente, nosotros no suscribimos a que Sócrates acepte una tesis tan fuerte como el principio de prioridad de la definición, aunque si admitimos que, para Sócrates, (a) la Filosofía se ocupa, fundamental y específicamente, de investigar y discernir las definiciones éticas a través de la Mayéutica, (b) en virtud de razones ontológicas, epistémicas y metodológicas a propósito de (1) lo ético; (2) de lo universal y lo particular; y (3) de lo definicional y lo extra definicional.

Por otro lado, hasta la irrupción de la novedad con Sócrates, la Filosofía “presocrática”,³⁴ desde Tales de Mileto hasta Demócrito de

34 La Filosofía presocrática es un movimiento filosófico y científico unitario y orgánico que comienza a principios del siglo VI a. C. y que termina a fines del siglo V a. C. Así, la Filosofía presocrática empieza más de un siglo antes del nacimiento de Sócrates y se extiende hasta la propia época de Sócrates (470-399 a. C.). Como movimiento filosófico y científico, la Filosofía presocrática se caracteriza por la hegemonía rotunda de los problemas físicos y cosmológicos y por la ausencia de la influencia del giro “ético-humanista” generado por Sócrates y la Sofística. A su vez, el movimiento filosófico presocrático se caracteriza por la tesis del “materialismo metafísico”, esto es, la idea de que el ente en general y en total es material y espacial. En el movimiento de la Filosofía presocrática tenemos estos actores principales, en orden cronológico (aproximado; con solapamientos): los Milesios (Tales de Mileto,

Abdera (VI-V a. C.),³⁵ se había ocupado, fundamental y esencialmente, de problemas de “Física”, como, por ejemplo, el ente y el no ente, el ser, el principio material originario subyacente (ἀρχή), la φύσις, el origen del κόσμος, la legalidad del κόσμος, la justicia en el κόσμος, la teleología del acontecer, la necesidad y el azar en el acontecer, la generación y la destrucción, el cambio cualitativo y cuantitativo, la transformación, el movimiento, el vacío, la unidad y la pluralidad, los opuestos, la sensación y el pensamiento, los fenómenos celestes, meteorológicos y terrestres, la vida y la muerte, la existencia de seres vivos, dioses y hombres, lo finito y lo infinito, el Tiempo y el Espacio, la divinidad, lo sensible y lo inteligible, la apariencia y la realidad, la verdad y la falsedad, la opinión y el conocimiento, etc.³⁶

Así, Sócrates “inaugura” la Ética filosófica en Grecia en el sentido de que introduce un giro en la Historia de la Filosofía griega con el que la Ética desplaza a la Física y gana un protagonismo absoluto, con innovaciones socráticas.³⁷ En concreto, la gran innovación

Anaximandro de Mileto y Anaxímenes de Mileto), Pitágoras y el Pitagorismo, Jenófanes de Colofón, Heráclito de Éfeso, el Eleatismo (Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos) y el Post-Eleatismo (Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazómenas y los atomistas Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera). El movimiento filosófico presocrático, en tanto abordaje filosófico con agenda propia y característica, no se extinguió con la aparición de Sócrates, sino que, de un modo *sui generis*, tuvo continuadores incluso después de Sócrates en, por ejemplo, el Estoicismo y el Epicureísmo. No obstante, la influencia de la aparición de Sócrates en la posteridad filosófica fue tangible e irreversible.

35 Se sabe que Demócrito de Abdera fue contemporáneo de Sócrates. Lo mismo Anaxágoras de Clazómenas, que tuvo gran actuación en Atenas en el siglo V a. C., en la época de Pericles.

36 Entramado en el desarrollo de la Física presocrática, que es, fundamentalmente, Cosmogonía y Cosmología, en los siglos VI-V a. C., desde Tales de Mileto hasta Demócrito de Abdera, está contenido, de modo complejo, por derivación, el brote y surgimiento, en Grecia, de la Ontología (la *Philosophia Prima* de Aristóteles), la Epistemología filosófica, la Teología filosófica, la Psicología, la Lógica, la Dialéctica, la Matemática, la Filosofía de la Matemática y la Ética. En ese sentido, la Física presocrática es absolutamente seminal para toda la Filosofía griega posterior, incluso la de época helenística.

37 Según la tradición exegética clásica, Sócrates comparte el título de inaugurador de la Ética filosófica en Grecia con la Sofística, porque, como regla general, los sofistas se proponían como maestros de ἀρετή y, en consecuencia, tenían conceptualizaciones de la misma - muchas veces relativistas y convencionalistas. No obstante, este hecho no menoscaba en absoluto la originalidad radical de Sócrates en problemas, procedimientos y concepciones. Por otro lado, para ser

de Sócrates, en la Ética filosófica griega, es la investigación racional definicional del universal ético, de la virtud y del bien, a través de la interrogación mayéutica refutadora.³⁸

Desde un punto de vista histórico, en contexto, es muy probable que el interés socrático por las definiciones fuera aguijoneado y estimulado por el “problema de la corrección de los nombres” (“ὀρθότης ὀνοματῶν”) que ocupó a aquellos maestros de la palabra que fueron los Sofistas.³⁹ En una de sus aristas principales, el problema de la corrección de los nombres apuntaba, en la Sofística, a caracterizar y diferenciar, con exactitud, los significados de las palabras para así poder emplearlas adecuada y eficazmente en la oratoria. Según la tradición, el sofista Pródico de Ceos se especializó y destacó en este problema.⁴⁰ Ahora bien, en primera instancia, Sócrates se preocupa por definir las cosas, no las palabras.

Anticipamos una pregunta relevante para este ensayo: ¿Sócrates identificaba Filosofía con Ética? A nuestro juicio sí, porque, para él, como veremos, la Filosofía es la búsqueda racional (ἐν τοῖς λόγοις) de la σοφία y del conocimiento completo de la virtud, y, por ende, de la virtud y de la felicidad, porque, en Sócrates, la investigación

justos con los hechos históricos, con respecto a que Sócrates y la Sofística sean los inauguradores de la Ética filosófica en Grecia conviene introducir el siguiente matiz. Antes de Sócrates y la Sofística, algunos filósofos presocráticos, como Heráclito de Éfeso, los pitagóricos, Empédocles de Agrigento y, sobre todo, Demócrito de Abdera, propusieron ideas sustanciales y organizadas en Ética. Ahora bien, estos presocráticos fueron, fundamental y esencialmente, filósofos de la φύσις, o sea, cosmólogos. Así, la Ética filosófica, en cierto sentido, existió antes de Sócrates y la Sofística, pero es justo decir que con ellos esta sufrió una transformación radical tanto en sí misma como en cuanto a su lugar en la agenda de problemas de los filósofos.

38 Con respecto a la Filosofía presocrática, Sócrates tiene el mérito de haber aislado y separado el “problema del hombre” del problema cosmológico general sobre la Naturaleza. El problema del hombre, en Sócrates, es ético, existencial y normativo, con elementos y fundamentos mitológicos, teológicos, epistemológicos y ontológicos. A su vez, en Sócrates, el abordaje del problema del hombre se da a través de la Mayéutica. Por último, la doctrina socrática de la sabiduría y la virtud resulta reflexivamente de la capitalización de la práctica *in extenso* de la Mayéutica.

39 Platón trata el problema de la corrección de los nombres en *Crátilo*, con cierto aire burlón.

40 La influencia de Pródico sobre Sócrates es señalada en *Menón* 96d, *Crátilo* 384b y *Cármides* 163d. A su vez, Pródico aparece como protagonista en *Protágoras* (315d-e, 337a-c, 339-341e, 358d-ss.). Sobre Pródico de Ceos ver: (Pródico e Hippias, 1965) y (Melero Bellido, A. (trad.), 2002).

en Ética entraña fines prácticos y existenciales. Así, Sócrates “busca” la virtud y la σοφία en sentido teórico y práctico a la vez, y esta búsqueda es, para él, la Filosofía. Esta definición de la Filosofía es una clave fundamental para comprender el “intelectualismo ético” de Sócrates.

Ahora bien, los pasajes de *Apología* que se relacionan, más o menos directamente, con la concepción socrática de la sabiduría son 20c-24b, 28b-31c, 33a-c, 36c, 37e-38a, 38c, 39c-d, 40e-41c y 41e. *Grosso modo*, con cierta moderada laxitud, todos estos pasajes constituyen una unidad temática porque son aquellos que tocan el tema de un oráculo (μαντεία, μαντεῖον, χρησμός) que Sócrates declara haber recibido del Dios Apolo a través de su compañero (ἑταῖρος) Querefonte. Este oráculo dice *nadie es más sabio que Sócrates*. Por el contenido de este oráculo, que incluye a la sabiduría, es que estos pasajes se relacionan, de forma más o menos directa, con la concepción socrática de la misma. Como veremos, Sócrates va a interpretar este oráculo como un “enigma”.^{41, 42, 43} A su vez, el preludeo y marco de estos pa-

41 ¿Qué es un enigma? La entrada para “enigma” del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española dice: “1. m. Dicho o conjunto de palabras de sentido artificiosamente encubierto para que sea difícil entenderlo o interpretarlo. 2. Dicho o cosa que no se alcanza a comprender, o que difícilmente puede entenderse o interpretarse.” A su vez, en el *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, la entrada para “riddle”, traducción inglesa de “enigma”, dice: “puzzling question, statement or description, esp one intended to test the cleverness of those wishing to solve it. 2. puzzling person, thing, event, etc.” Por otra parte, en *Vox diccionario griego-español*, la entrada para “αἴνιγμα” es: “enigma, adivinanza”. Otras definiciones relevantes son las de Aristóteles (*Poética* 1458a26-27), la del diccionario de Bailly, la del DGE en línea y la del diccionario Liddell-Scott. Un punto a señalar es que, en todas las definiciones, el enigma presenta algo, una cosa, con oscuridad, misterio, dificultad de comprensión y desafío (prueba). A su vez, un enigma puede ser una pregunta o una afirmación. Cabe acotar que Aristóteles asocia, especialmente, al enigma con la metáfora, en *Poética* 1458a23-30 y *Retórica* 1405b3-5, 1412a19-26. (Un enigma se puede comparar con un laberinto, en esa comparación encontrar la solución del enigma es encontrar la salida del laberinto).

42 Ejemplos de enigmas griegos dados por Hesíodo, Cleóbulo de Lindo, Cleobulina, Teognis, Simónides, Esquilo y Aristófanes se pueden encontrar en (Colli, 2008: 345-375). El más clásico de los enigmas griegos es el de la Esfinge, en el mito de Edipo, la pregunta: ¿cuál es el ser vivo que en la mañana camina en cuatro patas, al mediodía en dos y al atardecer en tres? La respuesta es: el hombre, porque el hombre, en la infancia gatea en cuatro patas, en la madurez camina erguido y en la vejez se apoya en un bastón.

43 Platón y enigma: *Apología* 21b y 27a, *Cármides* 161c-d y 162b, *Fedón* 69c-d, *Banquete* 332b-c, *República* 479b-c, *Teeteto* 152c y *Timeo* 72a-b.

sajes en torno a la sabiduría en *Apología* es 18a-20c, donde Sócrates se desmarca de ser un físico o un sofista.⁴⁴

Entrando en detalles puede decirse que el pasaje 20c-24b se centra en describir la “investigación” (“ζήτησις”) del oráculo que llevó a cabo Sócrates y cómo ésta ha sido el hecho fundamental, originario y característico de su existencia desde la recepción del mismo. A su vez, tomados en conjunto, fundamentalmente, los restantes pasajes aludidos se centran: (a) en presentar al oráculo como un mandato de Apolo para con Sócrates de vivir filosofando, examinándose y examinando a los demás, con la vista puesta en la búsqueda y reivindicación de la verdad, el conocimiento y la virtud; y (b) en presentar este mandato del Dios como algo que, por piedad religiosa y comprometida búsqueda de la virtud, Sócrates ha decididamente cumplido a rajatabla y que renuncia enteramente a no cumplir mientras esté vivo - y también aún después de la vida, si resulta que la muerte no es el final absoluto del hombre (de la ψυχή humana) (41b).⁴⁵

En este ensayo nos centraremos en el pasaje 20c-24b, que es el más directa y explícitamente importante para la cuestión principal que nos proponemos responder. Como dijimos, en este pasaje Sócrates

44 La clásica contraposición platónico-socrática entre filósofo y sofista es, en general, subyacente a *Apología*, e implícita, desde el momento en que Sócrates se desmarca de la atribución de enseñar por un sueldo (19b-20c, 31b-c, 33a-b). Así, Sócrates no enseña, en el sentido de que no adoctrina (*Menón*), porque es ignorante y lo sabe; los sofistas, en cambio, enseñan adoctrinando porque creen saber. A su vez, el sofista se atribuye erudición y experticia, mientras que Sócrates se atribuye sólo ignorancia. Además, la práctica del sofista es persuadir con el λόγος mientras que la de Sócrates es interrogar y examinar. (Protágoras, *Gorgias*).

45 Así, el oráculo será, para Sócrates, un mandato apolíneo que lo obliga a una misión de “apostolado” entre los hombres respecto del mensaje oculto profundo del oráculo, respecto de la virtud y respecto de la sabiduría (28b-30a). En ese sentido, el tratamiento y manifestación del oráculo será, para Sócrates, una parte central de su culto y servicio (πόνος, λατρεία, ἐπιτήδευμα) a Apolo (23c). En este apostolado, “dádiva” del Dios a la πόλις (30e), Sócrates opera como un tábano que aguijonea la conciencia moral de los atenienses, induciéndolos a la autocrítica ética, a la virtud y al “cuidado de sí” (30e). Según Sócrates, tal mandato apolíneo también le fue dado mediante sueños (33c). En este apostolado socrático, la aplicación de la interrogación mayéutica es el instrumento central: con ella Sócrates induce a los hombres a reconocer su ignorancia sobre la virtud, y a “buscarla”. De este modo, en Sócrates se liga, de manera fuerte, a la práctica filosófica con la piedad religiosa respecto de Apolo.

tes describe su investigación del oráculo *nadie es más sabio que Sócrates* y explicita las conclusiones que sacó de ésta.

Desde un punto de vista histórico, W. K. C. Guthrie, en (Guthrie, 2003: 387), cree aceptable que Sócrates recibió este oráculo cerca de la mitad de su vida (470-399 a. C.), en la década de los 30. Si esto es verdad, se sigue que la influencia del oráculo sobre la vida de Sócrates se extendió y proyectó hasta el final de la misma (23b), ocupando la segunda mitad de ésta, esto es, la mitad de madurez y vejez. Nosotros compartimos esta hipótesis de Guthrie. A su vez, C. D. C. Reeve, en (Reeve, 1989), comparte que Sócrates recibió el oráculo cerca de la mitad de su vida. Como veremos, este hecho histórico es una clave fundamental para dilucidar el *puzzle* de Sócrates.

Cabe anticipar que el mito tradicional de Apolo, la adivinación y Delfos es un marco y presupuesto general del discurso y pensamiento socrático en *Apología*. Según este mito, el Dios Apolo da oráculos, siempre verdaderos, en Delfos, mediante la “posesión” (μανία) de la sacerdotisa Pitia, a través de enigmas que ésta arroja como respuesta, cuando se le hace una consulta. Así, según este mito, lo trascendente, el Dios, se comunica con el hombre mediante oráculos-enigmas. En concreto, Sócrates va a sostener que lo trascendente, Apolo, se comunicó con él mediante el oráculo *nadie es más sabio que Sócrates*. Sobre el mito de Apolo ver (Homero, 2001), (Grimal, Pierre, 1986: 35-38), (Smith, William (ed.), 1873), (Graf, Fritz, 2009) y (Graves, Robert, 2007: 97-105); sobre el nexo mítico entre Apolo y la adivinación ver además (Colli, 2008: 79-95).

Apolo, para Sócrates, se caracteriza, principalmente, por ser el Dios cuya máxima es “Γινῶθι σεαυτόν” (“Conócete a tí mismo”). Así, para Sócrates, Apolo es, en suma, el Dios, oracular, de la virtud y la sabiduría.

A propósito del oráculo de Delfos es oportuno recordar aquí lo que escribió Heráclito, el “enigmático”, en el aforismo B93: “El señor cuyo oráculo está en Delfos no dice ni oculta, sino que expresa en signos.”⁴⁶

46 Heráclito, B93: “ὁ ἄναξ οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.” Cabe observar que en esta sentencia Heráclito casi dice que el Dios de Delfos habla en enigmas.

Por otra parte, una creencia básica, no lo suficientemente explicitada, pero de primera relevancia, en el discurso y pensamiento socrático de *Apología*, es la existencia de la ψυχή en el hombre como principio activo y responsable de la vida moral, racional y epistemológica en éste (29d-30b). Así, el discurso socrático de *Apología* se da inmerso, de forma casi implícita, en una concepción del hombre y de la ψυχή humana. En esta concepción, el hombre, en o por la ψυχή, es agente moral, racional y cognitivo.⁴⁷ Como veremos, en la ética socrática, el cuidado de la ψυχή, o sea, el “cuidado de sí”, que se da, especialmente, a través de la Filosofía, es lo decisivo para buscar la excelencia o virtud (*Apología* 29d-30b).⁴⁸

A su vez, otro elemento conceptual de primera relevancia que está presupuesto en el discurso y pensamiento socrático de *Apología* es lo que denominaremos “realismo ético cognitivista fuerte”. Esta doctrina plantea: (a.1) que lo ético es ontológico (objetivo);⁴⁹ (a.2) que hay esencias éticas reales inmanentes a las cosas de las que, como universales, se predicar;⁵⁰ (a.3) que los universales éticos tienen, objetivamente, una definición (un “qué es” o “τί ἐστίν”); (b) que hay verdades éticas, incluidas verdades universales y sobre esencias; (c.1) que puede haber conocimiento proposicional racional en la esfera de lo ético; (c.2) que los universales éticos son inteligibles y cognoscibles para la ψυχή.⁵¹

47 En lo que conocemos del pensamiento de Sócrates a través de Platón, Jenofonte y Aristóteles no hay indicios de que para Sócrates la ψυχή sea el principio vital (inmortal) del hombre, como sí será para Platón clásico (*Fedro, Fedón*).

48 Rechazamos la interpretación “utilitarista” de la Ética de Sócrates que propician *Protágoras* y Jenofonte.

49 Que lo ético es ontológico significa que lo ético es real, que lo ético es ente, que hay hechos éticos.

50 Según Aristóteles (*Metafísica* 987b, 1086b), Sócrates, en la cuestión definicional, distingue, conceptual y entitativamente, el universal de los particulares, pero no lo “separa” - como Platón clásico. Aristóteles, en el “problema de los universales”, asume una posición en la línea de la inaugurada por Sócrates.

51 Estas tesis características del realismo ético cognitivista fuerte encierran, respectivamente, problemas fundamentales para la *Metafísica* y, en particular, para la *Metafísica* de la Ética - (a.1), (a.2) y (a.3), para la *Semántica* filosófica - (b), y para la *Epistemología* - (c.1) y (c.2). En ese sentido, por estas presuposiciones socráticas podría concluirse que, en el contexto de la Historia de la Filosofía, Sócrates toma posiciones filosóficas “realistas” radicales en *Metafísica*, *Ética*, *Semántica* filosófica y *Epistemología*, dado que postula esencias éticas universales objetivas no separadas definibles, expresables y cognoscibles racionalmente.

Así, Sócrates se compromete, *en passant*, con una ontología de sujetos y predicados universales. La nítida distinción conceptual y entitativa entre universal y particular(es) quizá sea el aporte más grande de la Mayéutica de Sócrates a la Historia de la Filosofía Griega. Como vimos, así lo creyó Aristóteles en *Metafísica*.

Ahora bien, estas presuposiciones del pensamiento socrático representan múltiples y muy variados puntos débiles o discutibles del mismo.⁵² Podría, razonablemente, decirse, desde la perspectiva filosófica contemporánea, que estas presuposiciones de Sócrates, por ser altamente problemáticas y controvertibles, encierran su “ingenuidad filosófica”. Ahora bien, cabe honestamente preguntarse: ¿la ingenuidad de Sócrates es aparente y él tiene un fundamento para el realismo ético cognitivista fuerte? Como se hará patente, nosotros creemos que lo tiene.

Un filósofo contemporáneo que se va a oponer drásticamente al realismo ético cognitivista fuerte de Sócrates es Ludwig Wittgenstein, en (Wittgenstein, 2007: 129-131, §§6.4-6.522). Para Wittgenstein, lo ético no puede ser ontológico porque no puede ser un hecho (*Tatsache*) del Mundo (*Welt*). A su vez, como lo ético no puede ser un hecho del Mundo, este filósofo sostendrá que ello es inexpresable e incognoscible. Para el primer Wittgenstein, lo ético pertenece a lo “trascendental” y a lo “místico”, no a lo fáctico. Sobre este punto ver también (Wittgenstein, 1965).⁵³

Como veremos, el realismo ético cognitivista fuerte es un presupuesto pragmático de la interrogación mayéutica de Sócrates validado y legitimado por esta en su propio curso o desarrollo. A su vez, como veremos, en Sócrates, el realismo ético cognitivista fuerte recibe una fundamentación trascendental y teológica en la idea de que el Dios (Apolo), el ideal ético y epistemológico, es genuinamente sabio (*Apología* 23a-b).

52 Problemas que surgen a propósito del realismo ético cognitivista fuerte son, por ejemplo, el problema de los universales, el problema de la facticidad del valor, el problema de la expresión del valor con el lenguaje, el problema de la inteligibilidad del valor, el problema del criterio del valor y el problema de las relaciones entre valor, deber-ser y ser, etc.

53 De hecho, todos los filósofos que sostienen la dicotomía “hecho/valor” se oponen, de una forma u otra, al “realismo ético cognitivista fuerte”.

Como es notorio, por el compromiso con el realismo ético cognitivista fuerte, Sócrates, al menos en *Metafísica* y *Epistemología* de la *Ética*, se encuentra en las antípodas del relativismo subjetivista y convencionalista del sofista Protágoras de Abdera tal como se describe en *Teeteto*.⁵⁴ Esta oposición entre Sócrates y Protágoras se relaciona con el problema de si los valores son determinados, como tales, por naturaleza (φύσις) o por convención (νόμος). Como dijimos, para Sócrates, los universales éticos tienen una definición objetivamente, con independencia del hombre.

Además, por el realismo ético cognitivista fuerte, la posición socrática es contraria al escepticismo ético. Como veremos, para Sócrates, lo que está afuera del alcance humano, y, por ende, fuera de la “μοῖρα humana”, es la forma más perfecta y acabada del conocimiento ético, o sea, la σοφία, pero no el conocimiento ético en sí mismo, *per se*, en general. De hecho, para Sócrates, la Mayéutica produce efectivamente conocimiento ético, al menos por la vía de refutar.

Por otra parte, cabe observar que, hasta Sócrates y Platón clásico, los filósofos habían identificado, de una forma u otra, al ente con lo material y espacial (*Sofista* 246a-b).⁵⁵ En efecto, puede decirse que esta identificación atraviesa toda la Física presocrática. Ahora bien, en virtud de la postulación de universales éticos inteligibles y definibles del realismo ético cognitivista fuerte podemos juzgar que Sócrates rompe, tácita y, quizá, inconscientemente, con la identificación entre el ente y lo material.⁵⁶ Naturalmente, esta ruptura

54 Según la tradición, Platón, Sexto Empírico, etc., algunas ideas definitorias del pensamiento protagoriano son: (a) ninguna opinión es verdadera o falsa en términos absolutos y objetivos; (b) toda opinión es verdadera relativamente al sujeto que la sostiene y falsa relativamente al sujeto que la niega (“Homomensura”); (c) es posible argumentar, con igual eficacia probatoria (y persuasión), para una tesis y para la contraria (“Antilogías”); (d) la realidad objetiva en sí es sólo materia en movimiento sin ninguna otra determinación o cualificación; (e) los valores son convenciones humanas sin valor absoluto y objetivo, sino sólo relativo y subjetivo (cultural). Para una presentación completa del pensamiento de Protágoras consultar: (Protágoras de Abdera, 1996).

55 Un caso complejo dentro de la Filosofía presocrática es el Eleatismo: la escuela de Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos. Por razones que exceden a este ensayo, nosotros juzgamos que el Uno inmóvil del Eleatismo es material y espacial, aunque no sensible, sino inteligible (νοητόν, νόημα).

56 Desde un punto de vista ontológico, a partir de la postulación de universales éticos inteligibles y definibles del realismo ético cognitivista fuerte de Sócrates

será aprovechada, y desarrollada hasta sus últimas consecuencias, por Platón clásico con su división entre el Devenir constante sensible-material (γένεσις: Πάντα ῥεῖ) y la Realidad inteligible trascendente (οὐσία: εἶδος, ἰδέα) (*Fedón*, *República* V-VII).

A su vez, con el realismo ético cognitivista fuerte encontramos ligada interna e implícitamente, en el pensamiento de Sócrates, la tesis de que los nombres abstractos, como “justicia”, “valentía”, “piedad”, “belleza”, “sabiduría”, “virtud”, “prudencia”, “felicidad”, “bien”, etc., y los adjetivos, como “justo”, “valiente”, “pío”, “bello”, “sabio”, “virtuoso”, “prudente”, “feliz”, “bueno”, etc., tienen, cada uno, un significado único, como referencia, que es una entidad (un “τι”), y que es, en particular, un universal real inmanente (presente) en las cosas de las que se predica. Esta es una doctrina lógico-semántica, pues trata sobre el significado y el modo de significar de los nombres abstractos y los adjetivos. En el realismo ético cognitivista fuerte se “envuelve” esta doctrina semántica implícita de Sócrates. *Grosso modo*, con variaciones en cuanto a la concepción del universal y de la predicación, esta doctrina lógico-semántica socrática será mantenida por Platón clásico y el platonismo.⁵⁷ En la Filosofía clásica, a esta concepción semántica implícita de Sócrates se oponen, por ejemplo, el nominalismo de Guillermo de Ockham en (Ockham, 1998) y la concepción del significado como uso de Wittgenstein en (Wittgenstein, 2002).

Cabe observar que, en su discurso en *Apología*, Sócrates se destaca absolutamente de ser un “físico”, es decir, un investigador de la φύσις (19b-c, 23d, 26d-e), como, por ejemplo, Anaxágoras de

surgen, de forma muy clara, el problema de los universales y los sujetos particulares, el problema de lo sensible y lo inteligible, el problema de lo material y lo inmaterial, el problema de la forma y la materia y el problema de la esencia de una pluralidad. Todos estos problemas ontológicos fueron reconocidos y tratados, efectivamente, por Platón clásico y Aristóteles. Tratamientos, antecedentes a Sócrates, respecto de estos problemas ontológicos hay, de forma larvaria y rudimentaria, en el pitagorismo, en Parménides, en Heráclito, en Protágoras y en Demócrito. La distinción conceptual y entitativa entre universal y particular quizá sea el aporte más grande de Sócrates a la Filosofía griega. Para Aristóteles lo es.

57 Para Sócrates, según *Metafísica* y los diálogos “socráticos” de Platón, la predicación del universal respecto del particular consiste en la “presencia” del universal en el particular, mientras que, para Platón clásico, según *Fedón* y *República* (hasta *Timeo*), la predicación del universal respecto del particular consiste en la “imitación” (μίμησις) del particular respecto del universal-Idea-Modelo.

Clazómenas, y también de ser un sofista (19d-20c, 20d-e, 23d), como, por ejemplo, Gorgias de Leontinos. (Más aún, Sócrates pretende desmarcarse de tener cualquier clase de experticia). Como Sócrates juró decir sólo la verdad, para nosotros es forzoso sacar esta conclusión: la práctica socrática efectiva auténtica nunca transitó por esos caminos del pensamiento.

Por otro lado, que Sócrates no se ocupó de la naturaleza (φύσις), sino sólo de la Ética (τὰ ἠθικά), es testimoniado por Aristóteles en *Metafísica* 987b y 1078b.

A su vez, en *Memorabilia* (I, 1, 11-16), Jenofonte también testimonia que Sócrates se ocupaba sólo de temas éticos y humanos, dejando de lado, por múltiples y variadas razones, las investigaciones físicas y matemáticas. De hecho, en *Memorabilia* I, Jenofonte presenta a Sócrates como un escéptico respecto de la Física y su valor. Con matices, esta misma posición escéptica de Sócrates respecto de la Física parece desprenderse del testimonio de *Fedón* 99b-100a.

Cabe anticipar que, en *Apología* 19b y 23d, Sócrates nos alerta de la existencia en Atenas de un vago concepto “vulgar” de filósofo, que mezcla características de los físicos y de los sofistas. Según este concepto vulgar, el filósofo (a) investiga las cosas subterráneas y celestes (aspecto de físico); (b) hace más fuerte al argumento (λόγος) más débil (aspecto de sofista); y (c) enseña estas cosas a otros (aspecto de sofista). Sócrates dice que atribuirle a él ser un filósofo en este sentido vulgar, como, en efecto, se hizo, es una calumnia (διαβολή) resultado de la ignorancia, la incomprensión y el odio (23c-d). En *Las nubes* de Aristófanes podemos encontrar este concepto vulgar de filósofo aplicado a Sócrates (19c).

Un dato filológico curioso y relevante para la exégesis de *Apología* es que, en el texto original griego, aparece el verbo “φιλοσοφῶ”, o “φιλοσοφεῖν” en infinitivo presente, en forma de participio, en 23d y 28e, pero no los sustantivos “φιλοσοφία” o “φιλόσοφος”.⁵⁸ Esto sugiere que lo central de la Metafilosofía de Sócrates es comprender cierta actividad específica: el φιλοσοφῶ. Como veremos, en los hechos,

58 Según el diccionario Vox griego-español, “φιλοσοφῶ” significa literalmente: desear saber, procurar instruirse, buscar la ciencia, aplicarse al estudio, estudiar; investigar metódicamente la verdad, filosofar; cultivar la Filosofía, ser filósofo.

para Sócrates, filosofar es equivalente a practicar la interrogación mayéutica con un otro sobre un problema definicional ético.

Por último, es necesario explicitar que un presupuesto metodológico normativo privilegiado del examen socrático de un pensamiento determinado es la siguiente tesis meta-teórica absolutamente universal: para todo pensamiento, contradicción implica falsedad. Este principio lógico, el de no-contradicción " $\neg (p \ \& \ \neg p)$ ", es la "piedra de toque" de la falsedad en el pensamiento que, característicamente, emplea la investigación racional, y racionalista, de Sócrates.⁵⁹ Así, la Mayéutica opera con un criterio lógico de verdad y falsedad. En suma, como dijimos antes, la Mayéutica socrática es una investigación "*ἐν τοῖς λόγοις*".

2.1) Interpretando *Apología* 20c-24b

2.1.1) El escenario del problema del enigma de Apolo

Estrictamente hablando, la defensa de Sócrates se estructura en dos partes: primero, en 19a-24b, Sócrates se defiende de los que llama "primeros acusadores" (18a-e), y después, en un segundo momento, en 24b-28a, Sócrates se defiende de los que llama "últimos acusadores" - que son Meleto, Licón y Ánito, o sea, los que presentaron formalmente la acusación legal contra Sócrates, en Atenas. Según Sócrates, la acusación de los últimos acusadores es una consecuencia histórica del proceder de los primeros acusadores (19a-b, 23e).

Los primeros acusadores son, para Sócrates, todos los que han promovido, consolidado y transmitido una "leyenda negra", falseadora y difamatoria, en torno a su persona, en Atenas, por causa de la ignorancia, la incomprensión y el odio respecto de Sócrates y su conducta pública en la ciudad (18b-e).

Entre el "anonimato gris" que caracteriza, según Sócrates, a los primeros acusadores, Sócrates destaca, sin nombrarlo al principio, a la personalidad pública de Aristófanes (18c-d, 19c), el comediógrafo,

59 Al parecer, en el uso del principio de no-contradicción como "piedra de toque" de la verdad y la falsedad se condensa la influencia metodológica del Eleatismo sobre Sócrates.

por su obra *Las nubes*, representada en 423 a. C.⁶⁰ En 19b-c, la acusación de los primeros acusadores, en boca de Sócrates, dice: *Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros.*⁶¹

Por otra parte, según lo que narra Sócrates, la acusación de los últimos acusadores, Meleto, Ánito y Licón, en 24b-c, dice: *Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.*⁶² La respuesta concreta de Sócrates a esta última acusación es la interrogación mayéutica y refutación, en público, con ironía, de Meleto, en 24b-28a. De este modo, en 24b-28a encontramos ejemplificada, mostrada, aunque sea parcialmente, la práctica filosófica típica de Sócrates: la Mayéutica.

Sócrates, en el hilado de su defensa contra la acusación de impiedad científica y sofistería de los primeros acusadores, haciendo las veces de otra persona, y, en particular, haciendo las veces de un juez suyo presente, se interroga: “¿por qué Sócrates tiene fama y renombre?” (20c-d).⁶³ A esta pregunta, advirtiendo muy seriamente que no bromea y que dirá sólo la verdad, Sócrates responde: “Porque es probable que yo sea sabio (σοφός), en la sabiduría propia del hombre

60 *Las nubes* es un testimonio histórico sobre Sócrates, compatible en parte con otros como, por ejemplo, *Fedón* 96a-100a. Como testimonio histórico, *Las nubes* debe ser tratado con sumo cuidado porque se trata de una comedia satírica que busca caricaturizar y ridiculizar violentamente a Sócrates. De esta obra, lo que nosotros rescatamos, es el dato de que Sócrates, en algún momento temprano de su vida, se interesó por problemas físicos: en este punto *Las nubes* coincide con lo planteado en el pasaje aludido de *Fedón*.

61 *Apología* 19b-c: “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταυτὰ ταῦτα διδάσκων.”

62 *Apología* 24b-c: “Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.”

63 *Apología* 20c-d: “ὑπολάβοι ἂν οὖν τις ὑμῶν ἴσως: ‘ἀλλ’, ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστι πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαὶ σοὶ αὐτὰ γεγονασιν; οὐ γὰρ δήπου σοῦ γε οὐδὲν τῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευομένου ἔπειτα τοσαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μὴ τι ἔπραττες ἄλλοιον ἢ οἱ πολλοί. λέγε οὖν ἡμῖν τί ἐστιν, ἵνα μὴ ἡμεῖς περὶ σοῦ αὐτοσχεδιάζωμεν.’ ταυτί μοι δοκεῖ δίκαια λέγειν ὁ λέγων, κἀγὼ ὑμῖν πειράσομαι ἀποδείξαι τί ποτ’ ἐστὶν τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεποίηκεν τὸ τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. ἀκούετε δὴ. καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν: εὐ μὲντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ.”

(ἀνθρωπίνη σοφία).⁶⁴, ⁶⁵ El testigo (μάρτυς) que presento de mi sabiduría a la medida humana es el Dios Apolo, que expresó este λόγος como oráculo, a Querefonte, en Delfos: *nadie es más sabio que Sócrates (20c-21a)*”.⁶⁶, ⁶⁷

Cabe observar que, según el mito y la costumbre, compartidos por Sócrates, Apolo daba oráculos, en Delfos, a través de la “posesión” de la sacerdotisa Pitia, y que, en esta posesión, la Pitia entraba en un estado sagrado de trance o locura (μανία, ἐνθουσιασμός, ἐπίπνοια), inducido por el Dios, para usarla como *medium* para dar oráculos. Así, según el mito, el Dios daba sus oráculos con el λόγος de la boca posesa y enloquecida de la Pitia.⁶⁸ Es necesario destacar que esta posesión es una especie de magia que ejerce el Dios.

Además, cabe recordar aquí que en los pasajes 244a-245c y 265a-b de la obra de madurez *Fedro*, Platón, a través del personaje Sócrates, afirma que a Apolo pertenece específicamente el don de causar la “locura profética” (“μανία μαντική”).⁶⁹ Esa es, según *Fedro*, la posesión que induce específicamente Apolo: la posesión profetizante. Esto, naturalmente, concuerda con la tradición mítica clásica sobre Apolo.

64 Sócrates ironiza, en este pasaje, diciendo que los sofistas, como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hipias de Élida y Eveno de Paros, tienen una sabiduría “sobrehumana” (19d-20e): *Apología* 20d-e: “τῶ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. οὗτοι δὲ τάχ’ ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι, ἀλλ’ ὅστις φησὶ ψεύδεται τε καὶ ἐπὶ διαβολῇ τῇ ἐμῇ λέγει.”

65 *Apología* 20d: “ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι’ οὐδὲν ἀλλ’ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: τῶ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός.”

66 *Apología* 20e: “καὶ μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ’ εἰς δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν: οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἂν λέγω, ἀλλ’ εἰς ἀξιόχρεον ὑμῖν τὸν λέγοντα ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστὶν σοφία καὶ οἶα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς.”

67 *Apología* 21a: “καὶ ἴστε δὴ οἷός ἦν Χαίρεφῶν, ὡς σφοδρὸς ἐφ’ ὅτι ὀρμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς Δελφοῦς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι — καὶ, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες — ἤρετο γὰρ δὴ εἰ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.”

68 Ver: (Flacelière, 1965) y (Dodds, 1960).

69 También los pasajes *Banquete* 197a y *Timeo* 71e-72b hacen referencia a Apolo y la adivinación.

A su vez, cabe agregar que Jenofonte, en su *Apología de Sócrates*, también testimonia que Sócrates, a través de Querefonte, recibió un oráculo delfico. En la versión de Jenofonte este oráculo, aproximadamente, dice: *ningún hombre es más libre, más justo o más sabio que Sócrates*.

Dado que tanto Platón como Jenofonte testimonian un oráculo delfico dado a Sócrates a través de Querefonte, y que los oráculos, en una y otra versión, difieren sustancialmente poco entre sí, y coinciden en decir que nadie es más sabio que Sócrates, consideramos que es más verosímil y más fuerte la “hipótesis testimonial” de que Sócrates efectivamente recibió, a través de Querefonte, un oráculo delfico que decía que nadie era más sabio que él, que la hipótesis opuesta, a saber, la de la “ficción completa”.

Luego de la solemne declaración referida, Sócrates se retrotrae, en la narración del diálogo, y en el hilado de su defensa, al momento de la recepción del oráculo, y a partir de allí nos cuenta lo que éste desencadenó en su vida (21b): la experiencia de una investigación filosófica radical y sin tregua en torno a la sabiduría, al hombre (ἄνθρωπος) y a sí mismo.

La descripción socrática del proceso que desencadenó la recepción del oráculo abarca *Apología* 21b-23b. Ahora, en este ensayo, nos centraremos en lo descrito en este pasaje, como testimonio platónico sobre Sócrates. La exégesis de 21b-23b es, para nuestra investigación, lo fundamental y central, porque de allí extraeremos la respuesta para la cuestión sobre la concepción socrática de la sabiduría que hemos planteado al comienzo de este ensayo.

2.1.2) La manifestación del problema del enigma de Apolo

Según lo que nos dice, en el momento de la recepción del oráculo Sócrates juzga: “el Dios habla en enigmas (αἰνίσσομαι) - dice verdades que conoce, en enigma (αἴνιγμα, γρήφος)” (21b).⁷⁰ A su vez, en la

70 ¿Qué es un enigma? Según los diccionarios de referencia (RAE, Vox, Oxford, DGE en línea, Bailly, Liddell-Scott, etc.) se puede derivar que hablar en enigma es lo diametralmente opuesto de decir las cosas abierta, directa y literalmente; así, el hablar en enigma es un modo oscuro, indirecto y no literal de hablar y de decir las cosas. El que habla en enigma esconde el sentido que dice en la oración que usa

recepción del oráculo, Sócrates se sabe no sabio (21b): Sócrates es todo lo contrario de un erudito o experto... y lo sabe. En consecuencia, en el momento de la recepción del oráculo, Sócrates se pregunta qué quiere decir “realmente” el Dios con ese sorprendente λόγος. En suma, el oráculo deja a Sócrates sumido en confusión (ἀπορία), asombro y extrañamiento acerca de su sentido.⁷¹

Cabe señalar que, en *Apología* 27a, Sócrates, en su concepto en uso de “enigma”, liga enigma, contradicción velada y prueba de inteligencia, señalando que Meleto presenta una contradicción velada en su acusación contra él, como enigma, para poner a prueba la inteligencia de Sócrates y de los jueces.

Así, podemos intuir que, para Sócrates, al principio “sonaba como una contradicción” que él, no siendo sabio y sabiéndolo, fuera, según el oráculo del Dios, el más sabio de todos los hombres; de ahí se genera también que Sócrates interpretara al oráculo de Apolo como un enigma. Si dijéramos, por ejemplo, de una cosa negra que es la más blanca de todas, o de una cosa amarga, que es la más dulce de todas, o de una cosa pequeña, que es la más grande de todas, “sonaría” extraño y paradójico, ¿no es verdad? De este mismo modo, podemos conjeturar que le “sonó” extraño y paradójico a Sócrates lo que el oráculo dijo de él, un completo ignorante.

En virtud de la relación más perspicua entre contradicción e imposibilidad, a saber, que una contradicción es imposible, es aquí oportuno recordar aquello que, a propósito de la definición del

para decirlo. Por ello, los enigmas son problemas de interpretación y comprensión. De este modo, en el enigma hay un sentido profundo y un sentido superficial, y el sentido superficial es el medio por el cual, a la vez, se expresa y se oculta el sentido profundo. De este modo, la solución del enigma desoculta el sentido profundo, y así es la interpretación correcta. En cada caso, la solución del enigma es algo a descubrir, que sorprende cuando lo encontramos. (Un enigma se puede comparar con un laberinto, en esa comparación encontrar la solución del enigma es encontrar la salida del laberinto). De forma característica, el enigma produce los estados de extrañamiento, asombro, aporía y paradoja. A su vez, un enigma puede ser una pregunta o una afirmación. Según Aristóteles, en *Poética* 1458a23-30 y *Retórica* 1405b3-5, 1412a19-26, es normal que los enigmas apelen a metáforas.

71 Sócrates se dice, en *Apología* 21b: “ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτως: ‘τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δὴπου ψεύδεταί γε: οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ.’”. Y admite, también en *Apología* 21b: “καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει.”.

enigma, Aristóteles, en *Poética* 1458a26-27, escribe: “La naturaleza del enigma consiste en decir cosas reales ligando cosas imposibles”.⁷² Ahora bien, como vimos, para Sócrates, un enigma tiene el sentido superficial de una contradicción o paradoja. En este caso, la moraleja es que, hasta donde sabemos, Sócrates podría compartir la definición aristotélica del enigma de *Poética*.

De este modo, en este contexto, Sócrates colige que el oráculo, en tanto enigma, es un problema de interpretación del λόγος cuya resolución o desciframiento puede arrojar verdad y conocimiento (aprendizaje).⁷³ Que, en este caso particular, la resolución del enigma efectivamente arroja verdad y conocimiento, agrega Sócrates, lo garantiza Apolo, que no puede “ser falso” (“ψεύδω”) con el λόγος-oráculo, “porque no le es lícito” (“οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ”) (21b).⁷⁴

Así, para Sócrates, Apolo, con sus oráculos, es fuente de verdad y conocimiento para el hombre. Para Sócrates, un oráculo délfico es una verdad revelada en enigma.

Ahora bien, a este oráculo, en tanto enigma, lo podemos bautizar “enigma de la sabiduría humana”, porque, como se verá, lo que está en juego en él es qué es la sabiduría a la medida del hombre y cuáles son sus límites intrínsecos, dados por la “μοῖρα humana”. Como es notorio, los términos o *relata* del enigma que Sócrates se propone investigar son [ἄνθρωπος, sabiduría y Sócrates], porque el enigma dice, para Sócrates, que ningún hombre es más sabio que Sócrates. Por esto, la investigación de Sócrates de este enigma buscará hacer foco,

72 *Poética* 1458a26-27: “αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι” La traducción de arriba es del autor de este escrito. Otra traducción, de Antonio López Eire en (Aristóteles, 2017), dice: “el concepto de adivinanza es éste: el concertar, hablando, términos imposibles de conciliar.” También ver la traducción de (Colli, 2008: 362-363): “Pues la naturaleza del enigma consiste en decir cosas reales, añadiendo cosas imposibles.”

73 Llegar a la solución del enigma requiere quebrantar el misterio y el código que lo envuelve y cierra, para lograr así comprender claramente su sentido oculto profundo. A su vez, ello es resultado de una auténtica lucha hermenéutica con el enigma: ¡el enigma mismo establece el escenario de lucha y desafía a luchar con él! Así, para descifrar el enigma es necesario “luchar” con él, en su propio terreno. Para el intérprete, la victoria es la interpretación correcta y la derrota es quedarse sin solución para el enigma. (Laberinto).

74 La idea de que el Dios no puede engañar o mentir no es de la tradición mítica griega originaria tal como se plasma en Homero y Hesíodo, pero es afín al pensamiento teológico de Jenófanes de Colofón.

correctamente, en estos tres ítems y sus relaciones. La investigación de Sócrates del enigma debe dilucidar y esclarecer la relación entre los tres términos del enigma [ἄνθρωπος, sabiduría y Sócrates], y con ello, al enigma mismo.

Cabe observar que, hilando fino, en el enigma de Apolo, no se afirma ni se presupone que Sócrates sea sabio, sino sólo que ningún otro hombre es más sabio que él. En este punto, filosóficamente, cabe preguntarse: ¿o el más sabio necesariamente es sabio? ¿O acaso el más sabio puede lógicamente no ser sabio?⁷⁵

En síntesis, el camino de Sócrates a la manifestación del problema del enigma de Apolo (21b), puede resumirse en estos cuatro momentos:

(1) Al recibirlo de su compañero Querefonte, Sócrates interpreta el oráculo de Apolo *nadie es más sabio que Sócrates* como diciendo “Sócrates es el más sabio de los hombres”, y como implicando “Sócrates es sabio”. A su vez, Sócrates presume que, por su origen, el oráculo expresa una verdad, pues, para él, Apolo no miente, “porque no le es lícito”.

(2) Ahora bien, a sabiendas de que él es un completo ignorante respecto de todas las áreas del saber, Sócrates se cuestiona: ¿cómo es posible que yo, un ignorante, sea sabio? ¿Cómo es posible que yo, un ignorante, sea el más sabio de los hombres? De este modo, Sócrates encuentra paradojas o contradicciones en el oráculo: que un ignorante sea sabio; que un ignorante sea el más sabio de los hombres. Por encontrar paradojas, el filósofo queda en estado de aporía y confusión respecto de lo que el oráculo significa o quiere decir.

(3) Consiguientemente, para hacer inteligible al oráculo del Dios, Sócrates lo conceptualiza como un enigma que mediante un sentido superficial lleno de paradojas expresa, a la vez que esconde, un sentido profundo que encarna una verdad relevante a desocultar mediante un trabajo o proceso de interpretación/investigación.

(4) De este modo, Sócrates se pregunta a sí mismo: ¿qué verdad, qué cosa, qué realidad, quiere decir “realmente” el Dios Apolo con este λόγος-oráculo?

75 En este punto surge el problema de los predicados monádicos cuantificables y comparables: ¿si x es más P que y , x es P ?

2.1.3) La investigación socrática del problema del enigma de Apolo

En esta situación como marco, Sócrates decide emprender la búsqueda investigativa (“ζήτησις”) del enigma de Apolo (21c).⁷⁶ Así, Sócrates asume la tarea auténticamente hermenéutica de la exégesis del sentido profundo oculto verdadero del oráculo. De este modo, Sócrates se decide a buscar racionalmente qué verdad expresa y oculta el enigma del Dios.

En este punto se pone de manifiesto que la interpretación del λόγος del Dios Apolo, como problema y como búsqueda, es un elemento fundamental y originario de la Filosofía *à la* Sócrates, en su etapa de madurez (23b).⁷⁷

Así, si bien, para Sócrates, la formulación del enigma de Apolo suponía la locura (μανία) de la Pitia inducida por el Dios, para Sócrates, buscar y determinar la solución del enigma no requiere ni implica la inducción de la μανία del Dios sobre el intérprete/investigador. Antes bien, para Sócrates, buscar y determinar la solución del enigma es una búsqueda racional del hombre por sí mismo. Un oráculo, para Sócrates, es un “rompecabeza” que el hombre, en estado de lucidez, debe investigar y resolver.⁷⁸

De acuerdo a nuestra interpretación de Sócrates, el medio y estrategia que Sócrates elige y emplea para interpretar y demostrar racionalmente el λόγος oráculo-enigma de Apolo es el διάλογος, bajo la forma especial de la “interrogación mayeútica”, aplicada a “examinar” (“διασκοπέω”), en cuanto a sabiduría, a los “presuntos sabios” (21b-23b).⁷⁹ Ésta es la primera de nuestras hipótesis hermenéuticas

76 *Apología* 21b: “ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην.”

77 Otro filósofo cuyo filosofar está fuertemente ligado al enigma es Heráclito de Éfeso, con la diferencia de que, mientras para Sócrates el enigma es divino y el problema es descifrarlo, Heráclito utiliza el enigma como forma del λόγος para expresar y ocultar su propio pensamiento (que considera de origen divino a la vez que expresión de lo divino). De ahí que Heráclito se ganara en la tradición los epítetos de “enigmático” (αἰνικτής) y “oscuro” (σκοτεινός). Por otro lado, existe la leyenda de que los pitagóricos enseñaban con enigmas (Colli, 2008: 375) (acúsmata).

78 Cabe preguntarse: para Sócrates (y Platón), ¿puede haber solución de enigma (oráculo) con experticia? Sobre este tema, ver *Timeo* 71d-72b.

79 *Apología* 21b: “ἦλθον ἐπὶ τινα τῶν δοκούντων σοφῶν”; *Apología* 22a: “- ἰτέον οὖν, σκοποῦντι τὸν χρησμὸν τί λέγει, ἐπὶ ἅπαντας τοὺς τι δοκοῦντας εἰδέναί.”

principales sobre la investigación socrática del enigma,⁸⁰ en lo que sigue la fundamentaremos.

Una posibilidad, dice Sócrates, es que el oráculo sea refutado “por los hechos” (21b-c), o sea, que Sócrates encuentre, en la interrogación mayéutica, a uno más sabio que él entre los presuntos sabios. De hecho, según su relato, lo primero que, en sentido histórico, Sócrates buscó en la investigación del oráculo fue refutarlo con los hechos (21b-c),⁸¹ encontrando, en la interrogación mayéutica, a un presunto sabio más sabio que él (21b-c). Ahora bien, el punto significativo aquí es que nunca lo logró (21b-23b).⁸² Según (Brickhouse, Smith, 1989: 96) y (Reeve, 1989: 22-23), este intento primario de refutación del oráculo por parte de Sócrates estaba dirigido solamente a su sentido superficial y literal, y era instrumental para aproximarse luego a determinar su sentido profundo oculto verdadero.

Puede afirmarse, con total verosimilitud, que la interrogación mayéutica es el *modus operandi* de Sócrates atestiguado por todos los diálogos “socráticos” de Platón - incluso *Apología* (24b-28a). Más aún, según el testimonio platónico, en los hechos, para Sócrates, filosofar es practicar la Mayéutica con un otro sobre un tema ético. Además, que la interrogación es un *modus operandi* típico de Sócrates es también apoyado por Jenofonte (*Memorabilia*) y por Aristóte-

80 Nuestras hipótesis hermenéuticas sobre la investigación socrática del enigma, que iremos presentando en el transcurso de esta parte hermenéutica del ensayo, están dirigidas a llenar o completar “lagunas de información” sustantivas y relevantes en el texto interpretado que describe a dicha investigación socrática (*Apología* 20c-23b). Nuestras hipótesis hermenéuticas sobre la investigación socrática del enigma son debidamente justificadas y argumentadas dentro del marco heurístico que funciona como base y fundamento de nuestra investigación sobre esta investigación socrática. El desarrollo de estas hipótesis es lo fundamental y específico de nuestro trabajo de “Hermenéutica filosófica” acerca de la investigación socrática del enigma de Apolo. Tres cuestiones que sobre estas hipótesis aquí quedan relativamente abiertas son: (a) cómo interdependen las hipótesis hermenéuticas propuestas por nosotros; (b) qué márgenes hay para variantes y para hipótesis hermenéuticas alternativas, y cuáles en cada caso; y (c) cuáles son los criterios generales de adecuación para las hipótesis hermenéuticas.

81 *Apología* 21b-c: “ἦλθον ἐπὶ τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι, ὡς ἐνταῦθα εἶπερ πού ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι ‘οὐτοσί ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ’ ἐμὲ ἔφησθα.’”

82 Como veremos, en todos los casos, Sócrates resulta ser más sabio que el presunto sabio que interroga, porque, a diferencia de éste, Sócrates no cree saber lo que no sabe (21d, 22c, 22d-e).

les (*Sobre las refutaciones sofísticas*). Por estas razones, extraídas de Platón, Jenofonte y Aristóteles, interpretamos que la interrogación mayéutica es el medio y estrategia que Sócrates elige y emplea para investigar el enigma y examinar a los presuntos sabios en cuanto a sabiduría.

Ahora bien, la interrogación mayéutica es una especie de conversación en la que se da el agonismo siguiente: uno interroga y examina, y el otro responde y es examinado. Así, la Mayéutica, como conversación, es lo que los anglosajones llaman “cross-examination”, respecto del interlocutor-interrogado.

En concreto, una conversación mayéutica es una sucesión temporal racional, articulada y dirigida de preguntas del interrogador y respuestas del interrogado. Así, la conversación mayéutica comporta un ejercicio racional del pensar tanto para el interrogador como para el interrogado.

A su vez, en la interrogación mayéutica, todas las preguntas “pertenecen” al interrogador y todas las afirmaciones o aserciones puestas sobre la mesa, “corren por cuenta” del interrogado; de esto resulta que, en la Mayéutica, el interrogador no “enseña” al interrogado: solamente lo interroga. Por esto último es verdad que Sócrates no fue maestro de nadie (33a).

Un aspecto central de la interrogación mayéutica es que no es necesario que el interrogado esté de acuerdo con el interrogador en sus respuestas. La interrogación mayéutica no se trata de que interrogador e interrogado lleguen a “acuerdos” en sus creencias. Una respuesta aceptable del interrogado no necesariamente tiene que ser compartida por el interrogador: basta con que sea aceptada por el interrogado. En ese sentido, la Mayéutica se enfoca, primariamente, en explicitar lo que piensa el interrogado por sí mismo. En suma, en la Mayéutica se requiere únicamente que el interrogado responda de acuerdo con lo que él cree que es verdad (*Gorgias* 500b, *República* I 346a, *Critón* 49c-d, *Protágoras* 331c, etc.).

Otra característica relevante e importante de la interrogación mayéutica es que, en ella, las preguntas y las respuestas tienden a ser concisas, puntuales y breves (*Protágoras* 329b, 334d-335c). En otras palabras, en el diálogo mayéutico socrático se busca practicar la “brevilucencia”. Una conversación mayéutica normalmente tiene

un ritmo ágil de preguntas y respuestas; un claro ejemplo de esto se da en *Gorgias* de Platón.

Por otro lado, en los diálogos socráticos de Platón, el ánimo y el tono de la interrogación mayéutica de Sócrates puede ser, según el caso, amistoso (como en *Cármides*, *Laques*, etc.), o irónico (como en *República I*, *Hippias Mayor*, etc.), y también con sutiles términos medios, pero el ánimo y el tono de la interrogación de Sócrates nunca es hostil, porque, en la sustancia, la interrogación mayéutica de Sócrates se trata de una búsqueda conjunta y cooperativa de la verdad y el conocimiento entre interrogado e interrogador.

Desde cierto punto de vista, la interrogación mayéutica se patentiza como una especie de “experimento” que el interrogador hace sobre, o con, el interrogado, y, en ese experimento, el interrogador pone a prueba al interrogado en sus pretensiones de conocimiento, en especial, en cuanto a la consistencia interna de estas. Ahora bien, qué lugar ocupa la “experiencia” de casos particulares en las consideraciones definicionales de la interrogación mayéutica queda, hasta donde sabemos, abierto e indeterminado. Con este punto, precisamente, se relaciona el problema de qué relación hay, en la práctica de Sócrates, entre Mayéutica, definición, inducción, confirmación mediante ejemplos y refutación mediante contraejemplos. Ahora bien, Aristóteles, en *Metafísica*, atribuye a Sócrates el uso de la inducción. Lo cierto es que la Mayéutica de Sócrates es una investigación puramente racional (“ἐν τοῖς λόγοις”) de la definición de un universal ético. Así, sea lo que sea, la Mayéutica, aunque sea un experimento, no es un “método experimental” en el sentido corriente de la expresión.

Cabe preguntar: ¿por qué Sócrates en *Apología* aplica la Mayéutica a los “presuntos sabios” para descifrar el enigma *nadie es más sabio que Sócrates*? Para nosotros, las respuestas más verosímiles son: (a) porque de ellos se supone que saben; (b) porque ellos se arrojan de saber; (c) porque ellos tienen reputación (fama, prestigio) de sabios entre los hombres; (d) porque ellos parecen sabios; (e) porque la δόξα común indica que ellos son sabios. Según Sócrates, un común denominador de los “presuntos sabios” es que ellos se creen sabios y que muchos otros los creen sabios también. Otro común denominador es que los presuntos sabios son, y pretenden ser, expertos en alguna materia.

En consecuencia, al menos de acuerdo a la δόξα, los presuntos sabios dan la “medida” con la que, en principio, Sócrates debe examinar su propia sabiduría, la sabiduría humana y la sabiduría en general. Igualmente, en cualquier caso, en un principio, la sabiduría de los presuntos sabios es la única “medida” de la sabiduría que se encuentra al alcance de Sócrates para investigar el enigma.

Así, en la estrategia socrática para la solución del enigma de Apolo, confrontar el enigma con la supuesta “sabiduría” de los presuntos sabios - a ser puesta de manifiesto por la interrogación mayéutica -, y con la propia supuesta “sabiduría” de Sócrates - que, según ya sabe Sócrates, es nula -, es el vehículo de Sócrates para descifrar al enigma y demostrarlo (21b-c). Esto está especialmente relacionado con la tercera de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma, que luego explicitaremos y fundamentaremos.

Según lo que nos dice en *Apología*, los presuntos sabios a los que, en concreto, Sócrates aplica la Mayéutica, en la investigación del enigma, son políticos, poetas, oradores, artesanos y técnicos (21c, 22a, 22c, 23e).

Cabe observar que es verosímil que, para el sentido común de la época de Sócrates, los poetas, políticos, oradores y técnicos, por ser expertos en sus materias, fueran candidatos a “paradigmas de sabiduría”. Es verosímil que, para el sentido común de la época de Sócrates, los poetas, políticos, oradores y técnicos, por ser expertos, tuvieran prestigio y reputación de “sabios”. Claro está, en este punto se pone de manifiesto un concepto “vulgar” de σοφία de la época.

Así, en lo esencial, en este proceso investigativo del enigma, Sócrates examina y critica filosóficamente a posibles “paradigmas de la sabiduría humana”. Por tanto, en esta interrogación mayéutica de Sócrates, la Filosofía somete a examen filosófico a otras tradiciones sapienciales - potencialmente rivales. En esto último, como veremos, habrá contenida una reivindicación activa de la Filosofía por la Filosofía misma, como tradición sapiencial novedosa *sui generis* alternativa a lo dado por la tradición.

En conclusión, la interrogación mayéutica de Sócrates se dispone, en la investigación del enigma, a poner a prueba a la “sabiduría” en las distintas “formas” características en que es establecida conven-

cionalmente por el *statu quo* de los expertos de la época. Estas formas son: Política, Poesía, Oratoria y Técnica. Ésta es la segunda de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma, y se concluye a partir de lo anterior.

En este punto, en cuanto al testimonio de los diálogos socráticos de Platón, podemos observar que, en *Hippias Mayor*, Sócrates examina mayéuticamente al sofista Hippias de Élida; en *Protágoras*, al sofista Protágoras de Abdera; en *Ión*, al rapsoda Ión de Éfeso; en *Eutifrón*, al religioso Eutifrón; en *Cármides*, al político ateniense Critias; en *Gorgias*, al sofista y maestro de Retórica Gorgias de Leontinos; y en *República* (Libro I), al sofista Trasímaco de Calcedonia. Es verosímil, cronológicamente, que Sócrates haya interactuado efectivamente con todas estas figuras, algunas notables como Protágoras o Gorgias, del medio cultural griego y ateniense.

Según lo que Sócrates omite en este pasaje de *Apología*, él nunca aplicó, en el proceso investigativo del enigma, la interrogación mayéutica a filósofos, matemáticos o físicos. Estas omisiones socráticas son, para nuestra investigación, hermenéuticamente relevantes y significativas.⁸³

Como es notorio, lo esencial, fundamental y primero de la interrogación mayéutica es la interrogación, la pregunta, el problema, el *puzzle*, la aporía, la duda: ello es lo que primero sacude, y luego mueve y direcciona a todo el proceso de búsqueda y de pensamiento conjunto de interrogador e interrogado.⁸⁴ En la Mayéutica, la pregunta es la primera protagonista. Así, en el filosofar socrático, lo primero es la pregunta.

A su vez, por el protagonismo de la interrogación, como forma de *διάλογος*, el filosofar socrático es esencialmente oral y comunica-

83 Merece ser subrayado que en otros diálogos platónicos que no son testimoniales - porque su contenido no describe o recrea al Sócrates real -, el personaje Sócrates discute filosóficamente con filósofos, matemáticos y físicos (ver *Crátilo*, *Fedón*, *Banquete*, *Teeteto*, *Sofista*, *Parménides*, etc.).

84 Desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía se le hace justicia a Sócrates si se lo juzga como un "sembrador de problemas filosóficos". En efecto, Sócrates sembró problemas filosóficos de todo tipo: éticos, políticos, metafísicos, epistemológicos, teológicos, etc. Uno que recogió la problemática legada por Sócrates, fue Platón clásico, de quien podemos decir que es, en esencia, un continuador del pensamiento socrático desde adentro.

tivo con un otro. De este modo, la interrogación mayéutica socrática vendría a ser el ejercicio o práctica de un complejísimo “juego de lenguaje” de preguntas y respuestas entre dos hablantes.⁸⁵

De acuerdo al filósofo contemporáneo Ludwig Wittgenstein, en (Wittgenstein, 2002), no podría haber un juego de lenguaje “filosófico” - pues, para él, la Filosofía es sinsentido. Por ende, para Wittgenstein, en tanto Sócrates hace Filosofía, no podría haber un juego de lenguaje “socrático”, o dicho de otro modo, el proceder lingüístico socrático no podría darse en ningún juego de lenguaje. Esta idea wittgensteiniana podría ser útil, quizá, para explicar por qué la investigación mayéutica socrática termina, típicamente, en aporía. Ahora bien, si efectivamente hay, o es posible, como parece serlo, un juego de lenguaje “socrático”, entonces, qué duda cabe, la Metafilosofía del segundo Wittgenstein está radicalmente equivocada.

Según testimonio platónico y aristotélico, el accionar socrático es interrogativo respecto de otro porque, en principio, él mismo no sabe y no cree saber sobre el tema en cuestión. Es más, en general, Sócrates no sabe sobre el tema en cuestión y sabe que no sabe. Así, la forma de afirmación más típica del filosofar socrático es “no sé” (*República I, Eutifrón, Hippias Mayor, Apología*, etc.).⁸⁶ En el saber del no saber está la raíz de que Sócrates investigue preguntando a otro. De esta manera, en el filosofar socrático, bien entendido, lo primero es la pregunta a un otro.⁸⁷

Cabe subrayar que es una especie de “prodigio” que Sócrates sea capaz de interrogar a alguien con profundidad y destreza sobre un tópico que él mismo no conoce. De este prodigio se sigue que, en la interrogación mayéutica, no se requiere que el interrogador sepa de antemano sobre el tema o problema de la interrogación. En ese

85 La noción de “juego de lenguaje” la tomamos del filósofo contemporáneo Ludwig Wittgenstein, en (Wittgenstein, 2002); *grosso modo*, un juego de lenguaje es una técnica lingüística, una práctica lingüística, algo comparable con el ajedrez y con el uso de herramientas en el trabajo con otros.

86 En la epistemología socrática, que Sócrates, al principio de la investigación, no sepa nada no es incompatible con que luego, como resultado de la investigación mayéutica, llegue a tener opiniones y doctrinas fundamentadas, e incluso conocimientos.

87 Cabe agregar que en el filosofar socrático lo primero es la pregunta a un otro “ante un público”, porque el filosofar socrático es esencialmente público.

caso, el interrogador mayéutico se guiaría por las propias respuestas a preguntas pasadas, para continuar preguntando.

De esta forma, en suma, la ignorancia de Sócrates es una ignorancia autoconsciente que investiga, interrogando y poniendo a prueba a otros y sus pretensiones de conocimiento, pero no al modo vano, verbal y vacío del sofista erístico (*Eutidemo*), pues Sócrates pone a prueba, sobre todo, la consistencia interna del punto de vista del interrogado. Eso sí, si hay algo que, especialmente, sabe, con gran habilidad y artesanía, la ignorancia de Sócrates es preguntar, pero éste, antes que nada, es un saber-hacer, una destreza, un *know-how*, no un conocimiento teórico (τέχνη).

Sobre la Mayéutica de Sócrates es imprescindible explicitar tres características interrelacionadas, que caracterizan a su enfoque, a su objeto, a su *modus operandi* y a su potencia investigativa y crítica. La interrogación mayéutica, como práctica, investiga simultáneamente tres “objetos” distintos coordinados:

(a) En primer lugar, hay que destacar que, en la interrogación mayéutica, el interrogador, plantea un problema, una pregunta, al interrogado, y consiguientemente, con la sucesión de más y más preguntas distintas pero interrelacionadas, va logrando que el interrogado aclare, despliegue y explicita su pensamiento y sus pretensiones de conocimiento en torno al problema inicial.⁸⁸ Esta dirección es la “finalidad primaria” de la Mayéutica.

A su vez, en este momento de la Mayéutica, el interrogador ayuda, con preguntas, al interrogado a sacar las consecuencias lógicas de sus propios pensamientos. De este modo, la práctica socrática es análoga a un “arte del parto” (“μαιευτική”) respecto del pensamiento del interrogado (*Menón*, *Teeteto*).

Así, en este nivel, la interrogación mayéutica es un medio de análisis y examen del pensamiento del interrogado. Por tanto, la Mayéu-

88 Una regla de la interrogación mayéutica es que el interrogado debe decir lo que piensa. Así, la Mayéutica explicita la teoría del interrogado, la red de sus ideas, en torno al problema inicial. De este modo, el cánon, la “medida” del éxito, de la interrogación mayéutica es la explicitación del pensamiento del interrogado sobre un determinado problema, y esto se puede hacer mejor o peor. La Mayéutica, como veremos, es un *know-how*, no una ciencia teórica. Por otra parte, las preguntas de la Mayéutica no son “enigmas”, porque en ellas no hay algo oculto.

tica, si bien ejecutada, da una “visión sinóptica” del pensamiento del interrogado sobre los problemas suscitados. En consecuencia, este momento de la Mayéutica posibilita y fundamenta una evaluación crítica del pensamiento del interrogado.

Cabe observar que, además, la Mayéutica permite, al interrogado mismo, aclararse, conocerse y reconocerse, en su propio pensamiento. De este modo, la Mayéutica permite el “autoconocimiento” al interrogado.

(b) En segundo lugar, cabe señalar que la Mayéutica es, también, un medio de examen e investigación del tema-problema discutido mismo, porque da lugar a la presentación razonada y reticulada de hipótesis verosímiles respecto de los problemas suscitados, y a la evaluación crítica de estas hipótesis.

En ese sentido, en este nivel, la Mayéutica transita, de forma crítica, la vía de un análisis conceptual (έν τοῖς λόγοις) del tema-problema discutido, mediante preguntas. En este segundo aspecto de la Mayéutica socrática, el pensamiento cooperativo mayéutico, mediante preguntas e hipótesis, se dirige a, y avanza hacia, la captación de los conceptos y de las esencias, con mejor o peor suerte (έxito).

En este contexto o nivel de la Mayéutica, acontece la evaluación racional-crítica de hipótesis y teorías para los problemas propuestos.⁸⁹ En Sócrates, esta evaluación se enfoca en la consistencia interna de la teoría propuesta.

A su vez, es este segundo aspecto o nivel de la Mayéutica lo que permite a Sócrates concebir su investigación como principalmente dirigida al conocimiento y la verdad sobre el problema propuesto (*Cármides* 166d, *Hippias Mayor* 288d, *Gorgias* 458a, 505e, 526e). Por ello, las preguntas socráticas al interrogado encarnan una búsqueda del saber acerca de la verdad y acerca de lo que es. En principio, al menos, el interrogador mayéutico socrático tiene la expectativa de aprender, de una forma u otra, algunas cosas del interrogado sobre los problemas propuestos, a través de la interrogación.

89 En este punto hay una conexión entre la Mayéutica socrática y la Dialéctica platónica (*República* VII). Esta conexión se da en virtud que comparten la estructura [problemas → conjunto de hipótesis → teoría] y el momento de evaluación racional-crítica (έν τοῖς λόγοις) de las hipótesis.

(c) En tercer lugar, cabe subrayar que la interrogación mayéutica del otro permite el examen reflexivo y crítico del pensamiento de “uno mismo” como interrogador por la vía de compararse con el interrogado (20c-23b, 28e). Es en este tercer nivel de la Mayéutica que se posibilita que el interrogador aclare, desarrolle y critique su propio pensamiento sobre los problemas suscitados. Así, la Mayéutica permite el “autoconocimiento” al interrogador.⁹⁰

De este modo, la interrogación mayéutica investiga y evalúa, a la vez, tres ítems u “objetos” distintos, en tres niveles distintos. Éstos son (a) el pensamiento del interrogado y al interrogado mismo (en cuanto a su ψυχή); (b) el tema-problema discutido y teorías pertinentes y verosímiles correspondientes; y (c) el pensamiento y el “sí mismo” (la ψυχή) del interrogador. Éste es el fenómeno intrínseco de la “dirección triple” de la investigación mayéutica.⁹¹

Como veremos en lo que sigue, es por esta característica dirección triple de la investigación mayéutica, que ésta le permitirá a Sócrates investigar la relación entre los tres términos o *relata* del enigma de Apolo [ἄνθρωπος, sabiduría y Sócrates], y con ello al enigma mismo,

90 Por posibilitar el “autoconocimiento” de interrogado e interrogador, la Mayéutica abre efectivamente el camino para que tanto el interrogado como el interrogador practiquen el “cuidado de sí”, esto es, el cuidado de la propia alma (ψυχή). El “cuidado de sí” es el sentido y modo socrático de práctica del “Γνωθὶ σεαυτὸν” apolíneo-délfico (“Conócete a tí mismo”). En el camino del cuidado de sí, la vida misma es examinada a través de, y de cara a, la búsqueda del bien y de la virtud como conocimiento y como práctica. El camino del cuidado de sí es un camino de auto-transformación y de sanación (terapia) cuya meta es la salud ética, espiritual y vital: la felicidad (εὐδαιμονία). La Mayéutica, mediante el poder de la pregunta y el pensamiento, abre el camino para el cuidado de sí tanto para el interrogado como para el interrogador. Además, para Sócrates, en la medida de que uno se diferencia de “lo que le pertenece” (incluido el propio cuerpo), o sea, de sus propiedades o bienes, el cuidado de sí se distingue del cuidado de los bienes de uno; para Sócrates, el cuidado de sí es ética y existencialmente prioritario y subordinador respecto del cuidado de los bienes de uno; para Sócrates, el cuidado de sí es la fuente de todo verdadero bien para el hombre, respecto de todo (*Apología* 30b). Sobre el tema del “cuidado de sí” ver los diálogos socráticos de Platón *Apología*, *Cármides*, *Laques*, *Protágoras* y *Alcibiades*. El “cuidado de sí” es el centro de la Ética socrática. La ética socrática se resume en el cuidado ético-filosófico de la propia ψυχή.

91 En *Apología* 28e Sócrates sugiere que el filosofar es indisoluble del examen del otro y del examen de sí mismo. Ello es así, podemos suponer, por la “dirección triple” de la investigación mayéutica, y porque, para Sócrates, filosofar es practicar la Mayéutica con un otro.

en el propio examen crítico de la sabiduría de los presuntos sabios a través de la interrogación mayéutica. Ésta es la tercera de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma; más adelante la fundamentaremos.

Un aspecto relevante y destacable de la Mayéutica es que, en ella, la memoria juega un papel decisivo. Sólo gracias a que interrogado e interrogador recuerdan la trama de sucesivas preguntas y respuestas es que la Mayéutica puede producir efecto y resultado. Sin el silencioso trabajo de hilado de la memoria, la conversación mayéutica no va a ninguna parte ni da ningún fruto. Este fenómeno nos evoca a *Fedro* 274b-277a y también a la metáfora de que Sócrates y su interrogado “escriben en sus almas” al dialogar mayéuticamente.

En cuanto al tema o problema principal de la interrogación socrática de los presuntos sabios, desde nuestro punto de vista, la interrogación socrática, en la investigación del oráculo, se aplica, en cada caso, fundamentalmente, a un problema ético definicional, vinculado a la virtud. Ésta es la cuarta de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma, y así la fundamentamos: como dijimos al describir el marco heurístico de esta investigación y nuestro enfoque, aplicamos una lectura de *Apología* que parte de las premisas aristotélicas antes señaladas sobre Sócrates (*Metafísica* 987b, 1078b, 1086b).

Problemas éticos definicionales son, por ejemplo, ¿qué (τι) es la virtud?, ¿qué es la felicidad?, ¿qué es la prudencia?, ¿qué es la belleza?, etc.⁹²

Como testimonio de que la Mayéutica socrática apunta a un problema ético definicional están algunos diálogos tempranos de Platón: *Eutifrón*, *Lisis*, *Hippias Mayor*, *Cármides*, *Menón*, *Laques* y *República* I. A su vez, que la interrogación socrática de los presuntos sabios apunta a un problema ético, vinculado a la virtud, es testimoniado por *Apología* 22d, 28b-31c, 36c, 37e-38a, 39c-d y 41e.

Los problemas definicionales *à la* Sócrates son problemas ontológicos puesto que conciernen a la esencia (τι) de un universal asumi-

92 Los problemas éticos definicionales de Sócrates no son “enigmas”, porque en ellos no hay algo oculto.

do como real. Así, Sócrates, por sus problemas característicos, como filósofo e investigador, es un ontólogo de la Ética, un ontólogo de lo normativo-ético.^{93, 94}

93 Un objetor radical de los problemas definicionales *à la* Sócrates es el filósofo contemporáneo Ludwig Wittgenstein, en (Wittgenstein, 2002). Escribe Wittgenstein en esa obra:

“§116. Cuando los filósofos usan una palabra - “conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” - y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene como su tierra natal? -

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” (Wittgenstein, 2002: 125).

La objeción puntual de Wittgenstein es que en los problemas definicionales filosóficos dislocamos y disociamos el empleo de las palabras respecto de su uso efectivo, y por ello, nuestro discurso se torna sinsentido. Sobre el tema de las cuestiones definicionales ver también (Wittgenstein, 2002: 87-93, §§66-71: “juego” y “parecidos de familia”).

Para el segundo Wittgenstein, las cuestiones definicionales socráticas son problemas “imaginarios” que surgen de no comprender el empleo efectivo de las palabras; para Wittgenstein, en el problema definicional socrático se “entifica”, errónea e indebidamente, al significado de la palabra. Obviamente, esta posición de Wittgenstein echa raíz en la idea también wittgensteiniana de que el significado es el uso o empleo efectivo en la práctica del lenguaje, no una “referencia”.

A su vez, la posición del segundo Wittgenstein respecto del conocimiento de esencias se expresa en estos parágrafos:

“§370. No hay que preguntarse qué son las imágenes, o qué ocurre cuando alguien imagina algo, sino cómo se usa la palabra “imagen”. Pero esto no significa que yo sólo quiera hablar sobre palabras. Pues en la medida en que en mi pregunta se habla de la palabra “imagen”, también es una pregunta acerca de la esencia de la imagen. Y yo sólo digo que esta cuestión no se resuelve señalando - ni para el que imagina ni para el otro; ni tampoco describiendo un proceso cualquiera. La primera pregunta también pide una explicación de palabras; pero desvía nuestra expectativa hacia un tipo falso de respuesta.

§371. La *esencia* se expresa en la gramática.

§372. Considera: “El único correlato en el lenguaje de una necesidad natural es una regla arbitraria. Es lo único que se puede sacar de esa necesidad natural en una proposición”.

§373. Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática.)” (Wittgenstein, 2002: 281-283).

Así, para el segundo Wittgenstein, se conoce la esencia de lo *x* al determinar la gramática, esto es, el uso efectivo, de la palabra “*x*”.

94 A propósito de las “cuestiones definicionales éticas” escribe Ludwig Wittgenstein en (Wittgenstein, 2002): “§76. Si alguien trazase un límite nítido yo podría no reconocerlo como el que siempre quise trazar también o el que he trazado mentalmente. Pues yo no quise trazar ninguno en absoluto. Se puede, pues, decir:

Como tal ontólogo de la Ética, Sócrates sostiene, por primera vez en la Historia de la Filosofía griega, la doctrina metafísica de la distinción conceptual y entitativa entre el universal (la unidad Φ) y los particulares que lo participan (la pluralidad de los ϕ 's).

Según el testimonio de Aristóteles y de los diálogos platónicos, en una cuestión definicional planteada *à la* Sócrates lo que se investiga y se problematiza es la definición o análisis real de *quid* de una esencia-universal real. Así, en una cuestión definicional planteada *à la* Sócrates, el problema consiste en exponer una esencia-*definiens* que sea intensional, extensional y entitativamente equivalente a la esencia-*definiendum*.

Que hay esencias éticas reales es un presupuesto metafísico general que la Mayéutica socrática contrae pragmáticamente junto con el realismo ético cognitivista fuerte. Así, como dijimos antes, Sócrates se compromete, *en passant*, con una ontología de sujetos y predicados universales.

A su vez, en una cuestión definicional *à la* Sócrates no se aceptan definiciones "circulares" (*Teeteto*), esto es, definiciones que contengan al *definiendum* en el *definiens*, por considerar que estas no explican, en definitiva, al *definiendum*.

su concepto no es el mismo que el mío, sino uno emparentado con él. Y el parentesco es el de dos figuras, una de las cuales consta de manchas de color difusamente delimitadas y la otra de manchas similarmente conformadas y repartidas, pero nítidamente delimitadas. El parentesco es, pues tan innegable como la diferencia. §77. Y si llevamos aún más lejos esta comparación, está claro que el grado en el que la figura nítida *puede* asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues imagínate que debes bosquejar una figura nítida "correspondiente" a una borrosa. En esta hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar uno nítido. Ciertamente se pueden trazar muchos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos. - Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite - ¿no se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que corresponda a la confusa? ¿No tendrás entonces que decir: "Aquí yo podría igualmente bien trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada." - Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra ("bueno", por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados." (Wittgenstein, 2002: p. 97)

Como enseña (Ross, 1993: 26-38), en los diálogos socráticos *Eutifrón* (5d, 6d-e) e *Hippias Mayor* (286d, 289d, 298b), Sócrates introduce los conceptos “εἶδος”, “ιδέα” y “αὐτό τὸ x” para referirse al universal cuya definición o esencia (τί) busca. Como es lógico, de esta operación conceptual socrática acaba luego naciendo la Teoría de las Ideas de Platón clásico. Ahora bien, según Aristóteles (*Metafísica* 1078b, 1086b) y los diálogos socráticos de Platón, Sócrates no “separa”, en *Metafísica*, el universal de los particulares, como sí lo hace la Teoría de las Ideas de Platón clásico (*República*: alegorías de la línea y de la caverna) (Ross, 1993: 38). Para Sócrates, el universal real es inmanente (común) a los particulares que lo participan (κοινωνία), mientras que, para Platón clásico, el universal real es trascendente a aquellos (χωρισμός).

De hecho, según (Ross, 1993), la no-separación metafísica entre universal y particulares se manifiesta, en la obra de Platón, en toda la primera etapa incluso hasta los diálogos transicionales como *Crátilo* (“οὐσία”) y *Menón* (“οὐσία”, “εἶδος”) (Ross, 1993: 26-38). La primera evidencia de la separación metafísica entre universal y particulares se da, en la obra de Platón, en los diálogos clásicos *Fedón*, *Fedro* y *Banquete*: allí empieza la Teoría de las Ideas de Platón clásico.⁹⁵

Así, la investigación socrática del universal es la investigación de una inmanencia (presencia) en el mundo de los particulares de la φύσις, no de una trascendencia respecto de este, como es el estudio de la Idea de la Dialéctica platónica. No obstante, para Sócrates, el universal concretado en la φύσις es inteligible y cognoscible con el λόγος.⁹⁶

Por otra parte, Sócrates, al introducir, en la conversación mayéutica con el interrogado, la cuestión definicional ética, tocante a la vir-

95 La tesis de la “separación” del universal respecto de los particulares plantea que la existencia del universal es independiente de la existencia de los particulares que lo participan. A su vez, la tesis de la “no-separación” del universal respecto de los particulares que lo participan plantea que la existencia del universal no es independiente de la existencia de los particulares que lo participan. Además, para el que plantea la separación de universal y particulares, el universal “existe afuera de” los particulares de los que se predica y para el que plantea la no-separación, el universal “existe en” o “está presente en” los particulares de los que se predica.

96 No hay evidencia de que, para Sócrates, en la φύσις, valga el “todo fluye”, como sí vale para Platón clásico. Para Platón clásico el “todo fluye” hace ininteligible a lo dado en la φύσις.

tud, logra efectivamente la transición de una conversación de tipo “común” a una conversación esencial y específicamente “filosófica” con el interrogado, puesto que la cuestión definicional *à la* Sócrates es, *per se*, un problema filosófico ontológico. Así, con la emergencia de la cuestión definicional, la conversación mayéutica socrática alcanza, definitivamente, el plano del “filosofar”: interrogador e interrogado están, a partir de allí, filosofando. En consecuencia, con la cuestión definicional, Sócrates introduce al interrogado en el terreno de la Filosofía. En ese sentido, Sócrates opera como un verdadero “iniciador” en la Filosofía para sus interlocutores no iniciados.

En los diálogos platónicos (*Eutifrón*, *Hippias Mayor*, *Laques*, *Menón*, *Teeteto*, etc.), una reacción común y frecuente ante la cuestión definicional planteada *à la* Sócrates es que el interrogado no entiende lo que se le pregunta. En esos momentos la conversación socrática se llena de interferencia y la comunicación se dificulta. Consiguientemente, se requiere de una “explicación preliminar” de la pregunta definicional por parte de Sócrates. Ahora bien, esto muestra el carácter original del preguntar socrático: sus interlocutores no están acostumbrados a estas preguntas definicionales, estas los toman por sorpresa, estas preguntas les son, en principio, ininteligibles. Esta originalidad se basa, por supuesto, en la innovación metafísica socrática de discernir, en la cuestión definicional, el universal ético de los particulares de los que se predica. La originalidad del preguntar socrático explica, en parte, la “extrañeza” (“ἀτοπία”) de Sócrates para su época y sus conciudadanos.

Ahora bien, cabe observar que las cuestiones definicionales socráticas “están en regla” desde un punto de vista lingüístico. Esto es, para formularlas no se transgrede, o innova en, las reglas del lenguaje. Así, el lenguaje mismo pavimenta el camino de acceso a la Filosofía y a la interrogación socrática. Con lo cual se patentiza que la originalidad socrática no radica tanto en la cuestión definicional misma, como en el modo de plantearla. En concreto, la originalidad socrática radica en los presupuestos metafísicos, lingüísticos y gnoseológicos con los que enmarca la cuestión definicional: el realismo ético cognitivista fuerte.

Además, cabe observar que la propia condición de agente ético inteligente del ser humano pavimenta el camino de acceso a la Filosofía como Ética, tal como la plantea Sócrates a través de cuestiones

definicionales. En esta condición humana también se apoya Sócrates al interrogar: el ἄνθρωπος necesariamente tiene “algo para decir” sobre el bien y la virtud, porque es, *per se*, un agente ético, quiera o no.

De este modo, la problemática socrática, en el curso de la Mayéutica con los “presuntos sabios”, concierne a cómo se debe vivir y a cómo es mejor vivir, y es, por ende, una problemática normativa que cuestiona e inquiere racionalmente, en sus fundamentos, a la idea de “vida buena” o εὐδαιμονία. En consecuencia, con Sócrates emerge el “problema del sentido de la vida”. Siendo, para Sócrates, la εὐδαιμονία el fin auténtico e inalienable de la voluntad humana en general, su objeto de estudio, es, para él, de trascendental importancia existencial, ética y práctica para toda la humanidad.

Por otra parte, en nuestra interpretación de *Apología*, la interrogación mayéutica de Sócrates de los presuntos sabios se constituye como un “test de sabiduría” a través de un “test del conocimiento de la virtud”. Ésta es la quinta de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma y así la fundamentamos: el fundamento de la operación socrática de hacer un “test de sabiduría” con un “test del conocimiento de la virtud”, radica en que, para Sócrates, la sabiduría entraña, esencial y especialmente, el conocimiento de la virtud.

Ahora bien, según testimonio platónico y aristotélico, para Sócrates, la sabiduría es, cuando menos, una especie de virtud, porque, para Sócrates, no se puede ser sabio sin ser también virtuoso. De esta forma, para Sócrates, el tema central de la interrogación socrática, la virtud, está relacionado intrínsecamente con el tema de la sabiduría. Por tanto, para Sócrates, la sabiduría está incluida, de una forma compleja, en el propio tema que investiga, en cada ocasión, la Mayéutica de Sócrates.

Por lo anterior se hace patente que la interrogación mayéutica de Sócrates aplicada a los “presuntos sabios” es un camino efectivamente conducente para la investigación del enigma de Apolo, ya que, en esta interrogación, Sócrates examina (a) la sabiduría de los presuntos sabios, y con ello, a la sabiduría del ἄνθρωπος y al ἄνθρωπος mismo en cuanto a sabiduría; (b) a la sabiduría misma, en cuanto es, cuando menos, una especie de la virtud; y (c) a Sócrates mismo en cuanto a sabiduría y en relación al ἄνθρωπος. Así, la interrogación mayéutica aplicada por Sócrates a los presuntos sabios, por su in-

trínseca “dirección triple”, hace foco, efectivamente, en los tres términos o *relata* del enigma de Apolo [ἄνθρωπος, sabiduría y Sócrates], y por ello, se confirma como un camino efectivo para dilucidar sus relaciones, y así dilucidar el enigma de Apolo.

Ahora bien, nos dice Sócrates en *Apología* que, en todos los casos, el proceso de interrogación mayéutica desembocó en la exposición pública de la ignorancia (ἄμαθία) del presunto sabio (21b-23b). En cada caso, nos dice Sócrates, él demuestra (δείκνυμι, ἐνδείκνυμι), tanto al presunto sabio como a los demás presentes, que el presunto sabio no es sabio.⁹⁷ Así, con la Mayéutica socrática se demuestra que la sabiduría del presunto sabio es mera apariencia y presunción (δόξα).

Cabe observar que Sócrates concederá el “tener algunos conocimientos” sólo a los artesanos y técnicos, dentro del grupo de los “presuntos sabios” (22c-d). Aún así, para Sócrates, los artesanos no son sabios, porque ignoran “las cosas más importantes” (“τὰ μέγιστα”: la virtud, la felicidad, etc.). Cabe hipotetizar que el conocimiento que Sócrates atribuye a los artesanos no es un saber teórico, sino un saber práctico, esto es, un saber-hacer (*know-how*).

Tomando como referencia a los diálogos socráticos de Platón podemos interpretar que la exposición de la ignorancia de los presuntos sabios que Sócrates narra en *Apología* acontece a través de la “refutación” (“ἔλεγχος”) de su planteo total ante las preguntas propuestas - el planteo total del interrogado es la trama de sus respuestas y las consecuencias admitidas de las mismas. De este modo, para nuestra lectura, el presunto sabio queda expuesto como ignorante por Sócrates porque éste muestra, con sus preguntas, que lo que aquél piensa, como un todo, es falso. A su vez, apoyados en los diálogos socráticos de Platón, podemos suponer que el proceso de interrogación socrático desemboca en la refutación del sabio porque muestra una “contradicción” en el planteo total de éste.⁹⁸, ⁹⁹ Este párrafo presenta

97 En esta instancia ocurre que los presuntos sabios se muestran incapaces de dar cuenta argumentativamente (“λόγον δίδοναι”) de lo que creen saber.

98 En este punto cabe preguntar: ¿por qué y cómo Sócrates encuentra siempre una inconsistencia en las respuestas del presunto sabio interrogado? No puede ser por pura casualidad. ¿Acaso la moraleja es la finitud e insuficiencia del saber humano? Según Sócrates, sí, como veremos.

99 En esta lectura de *Apología* simplemente no nos planteamos el “problema del ἔλεγχος” puesto de manifiesto por Richard Robinson y Gregory Vlastos. En este ensayo no tenemos ni necesitamos tener una posición respecto de este problema.

y conjuga dos de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma, y en lo anterior las hemos fundamentado.

Así, en este punto podemos constatar que la Mayéutica socrática produce progreso hacia la verdad y el conocimiento, al menos por la vía indirecta y negativa, es decir, por la vía de refutar.

De este modo, el famoso “ἔλεγχος socrático”, del que habla Gregory Vlastos en distintas obras, se hace patente, en realidad, como una interrogación de un otro que desemboca en la mostración de un error, una contradicción, en la propuesta-teoría de éste: así “refuta” Sócrates. Sócrates refuta preguntando, no “dando argumentos”. En breve, el “ἔλεγχος socrático” no es un argumento, sino una interrogación que desemboca en mostración de falsedad y contradicción.¹⁰⁰

Vale la pena destacar que Sócrates juzga que ser refutado puede ser algo muy bueno y provechoso para el que lo experimenta o padece (*Menón* 82b-84c, *Gorgias* 458a, *Sofista* 226b-231b), porque, para él, ello encierra el potencial terapéutico de liberar al refutado de errores y prejuicios para nada insignificantes sobre sí mismo y sobre el problema existencialmente crucial planteado: “qué es la virtud”.

Así, Sócrates, al refutar, se juzga un “benefactor” del interrogado, aunque generalmente éste, por rústico y poco filosófico, no lo entienda así y se enemiste con él (*Apología* 21c-e, 23a). Este trabajo de “benefacción”, caracterizado como exponer la ignorancia del interrogado acerca de la virtud mediante la refutación de su λόγος, es parte esencial de la misión, trabajo o servicio (πόνος, λατρεία, ἐπιτήδευμα), en la ciudad, que, según Sócrates, el Dios Apolo le ordenó a través de oráculos y sueños (23b, 28d-29b, 29d-30b, 30d-e, 33c, 36c-d).¹⁰¹

En versión resumida, el problema del ἔλεγχος de Vlastos dice: ¿cómo Sócrates puede pretender legítimamente haber refutado (la definición) *p* si sólo mostró que el conjunto de premisas [*p*, *q*, *r*,...] implica que *p* es falsa?

100 En este punto discrepamos con Vlastos, y también con Robinson en *Plato's Earlier Dialectic*. Para ellos, el “ἔλεγχος socrático” es un argumento. Para nosotros, no sólo el argumento puede “refutar”: la interrogación mayéutica también puede, aunque de una forma peculiar, a saber, exponiendo el error, y en particular, la contradicción, en el λόγος total del interrogado, mediante preguntas. Para nosotros, Sócrates refuta preguntando, no con un argumento.

101 En el marco de *Apología* (23b, 28d-29b, 29d-30b, 30d-31c, 33c, 36c-d, 37e y 41e), la “misión” socrática ordenada por Apolo se caracteriza por (a) exponer la ignorancia acerca de la virtud del interrogado a través de la refutación; y (b) exhortar

Es muy razonable conjeturar que, por el usual derrotero refutativo de la Mayéutica socrática, Sócrates haya podido ganarse la “mala fama” de “hacer más fuerte al argumento más débil” - como los sofistas -, pues siempre que Sócrates refutaba, se trataba de un pensamiento verosímil, arraigado y fuerte para los interrogados, esto es, de una δόξα. Más aún, es más que probable que, en el ejercicio de la Mayéutica, Sócrates, librepensador por decisión y vocación,¹⁰² examinara, refutara y subvirtiera ideas arraigadas del “sentido común” ateniense y griego. De ahí se explica que, no sin razones o motivos, los conservadores Meleto, Ánito y Licón vieran a Sócrates, por su actividad inquisitoria sin tabúes, como una amenaza pública y como un corruptor de la juventud.

Con la exposición pública de ignorancia y refutación de los presuntos sabios se logra una parte esencial del *quid* de la investigación socrática en torno al enigma: para Sócrates, queda probado, públicamente, mediante la Mayéutica: (a) que los presuntos sabios interrogados no son sabios; (b) que la sabiduría de estos presuntos sabios es mera δόξα; y (c) que estos presuntos sabios no conocen la virtud. Sócrates, en este punto, llega a saber que los presuntos sabios están equivocados, que creen saber sin saber y que creen ser sabios sin serlo.¹⁰³

En este contexto cabe preguntarse lo siguiente: ¿la Mayéutica socrática busca deliberadamente la refutación del interrogado o, simplemente, “la encuentra”? A esta cuestión, en principio, respondemos lo siguiente: la Mayéutica socrática busca, primariamente, la explicitación y articulación del pensamiento del interrogado sobre un problema inicial determinado, y en ese sentido, como resultado natural, puede encontrar el error en éste, si lo hay. Por lo cual, la Mayéutica no busca, primariamente, la refutación, pero si la encuentra, no es por casualidad, porque ella es, efectivamente, un instrumento

al interrogado a la investigación filosófica de la virtud. De este modo, en suma, la misión apolínea de Sócrates consiste en promover activamente con el diálogo a la ética reflexiva y antidogmática entre los hombres libres.

102 El carácter de librepensador de Sócrates se constata en su apertura y buena disposición para examinar cualquier idea que se proponga (del origen que sea), y para refutarla, si es falsa.

103 Además, con la refutación de los presuntos sabios, Sócrates ha demostrado ser más sabio que ellos, pues siempre el refutador es más sabio que el refutado. Al menos, según la δόξα de la gente (23a).

para detectar y descubrir la falsedad en el pensamiento del interrogado - y, por ende, la verdad en la idea o posición opuesta. Por tanto, la interrogación mayéutica es una reivindicación activa, efectiva y eficaz de la crítica racional como vía de progreso hacia la verdad y el conocimiento.

Con respecto a la interrogación mayéutica cabe observar que ésta, *per se*, no necesariamente desemboca en refutación, puesto que para que ésta desemboque en refutación se requiere: (a) que el interrogador sea diestro y eficiente en la labor de, mediante preguntas sucesivas, aclarar, desplegar y explicitar el pensamiento del interrogado en torno a los problemas planteados; y (b) que el pensamiento del interrogado contenga una inconsistencia; y ambas, al menos en principio, son condiciones contingentes.

Cabe subrayar que, en todos los casos, Sócrates refuta al presunto sabio pero, como él mismo reconoce y sabe, él no sabe la respuesta correcta a los problemas suscitados (21d). Con lo cual se patentiza que el mejor “resultado positivo” que la interrogación mayéutica puede arrojar es un conjunto articulado de hipótesis del interrogado que resista, “mientras tanto”, el análisis crítico y refutador del interrogador. En ese sentido puede conjeturarse que la resistencia a la refutación de la interrogación mayéutica aumenta la probabilidad o verosimilitud de la teoría presentada por el interrogado.¹⁰⁴

La “resistencia” de un conjunto de hipótesis a la interrogación mayéutica contiene el aspecto constructivo y positivo que la Mayéutica socrática puede tener para la producción de conocimiento (*Menón*), en oposición al aspecto destructivo y negativo de la misma para el mismo fin, esto es, la refutación. A su vez, el aspecto constructivo de la Mayéutica se da en el fracaso sostenido y repetido de la refutación.

Es razonable juzgar que la Mayéutica, en su aspecto constructivo y positivo, sólo puede producir y reivindicar el estatuto epistémico de “creencia justificada” (grados de probabilidad, grados de verosimilitud) para la hipótesis que “resiste” a la refutación, mientras que, en su aspecto destructivo y negativo, la refutación, la Mayéutica produce y reivindicar el estatuto epistémico de “conocimiento”

104 Sobre este punto, ver la relación entre la Mayéutica socrática que aquí estudiamos y la Dialéctica platónica clásica en *República* 534b-d.

(ἐπιστήμη) de que la hipótesis propuesta por el interrogado, tomada en conjunto, es falsa.

En su faceta constructiva y positiva, lo máximo que la Mayéutica puede lograr y reclamar es mostrar la coherencia de un sistema de ideas Σ del interrogado, y esto, ciertamente, da razones, da “justificación”, para creer en Σ . Ahora bien, es posible que Σ sea coherente pero falso. Por ello, la Mayéutica, en su faceta constructiva, puede producir y reivindicar “creencia justificada”, pero no conocimiento, porque la prueba de coherencia no conlleva una prueba de verdad.

A su vez, el carácter principalmente destructivo de la Mayéutica socrática explica que la conversación socrática termine, típicamente, en “aporía” (*Eutifrón, Hipias Mayor, Cármides, Laques, Menón*), porque Sócrates, después de refutar, no tiene una mejor respuesta que dar. Como se dice en *Teeteto*, Sócrates es fértil en preguntas, pero no en respuestas.

2.1.4) La solución socrática del problema del enigma de Apolo

Las conclusiones principales, para la solución del problema del enigma de Apolo, que Sócrates, reflexionando consigo mismo,¹⁰⁵ extrae del proceso de interrogación mayéutica de los presuntos sabios, o sea, de su examen de la sabiduría de los presuntos sabios, o sea, de su proceso de investigación y demostración del enigma de Apolo *nadie es más sabio que Sócrates*, son:

(a) En tanto su ignorancia ha quedado demostrada, los “presuntos sabios” creen saber sin saber y creen ser sabios sin serlo;

(b.1) Yo, en cambio, no sé, pero no creo saber (“ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι”).

(b.2) Por esta pequeñez (“σικκρῶ τινι”) - no creer saber lo que no sé (“ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι”)-, soy más sabio (“σοφώτερος”) que los presuntos sabios. (21c-22e);¹⁰⁶ y

105 Expresiones que dan cuenta de ese momento “reflexivo” de la práctica filosófica de Sócrates en torno al enigma: *Apología* 21d: “... ἐλογιζόμεν πρὸς ἑμαυτὸν...”; *Apología* 22e: “... με ἑμαυτὸν ἀνερωτᾶν...”, “... ἀπεκρινάμεν οὖν ἑμαυτῶ...”.

106 No creer saber lo que no se sabe es evitar un error “meta-epistemológico”: un error acerca de lo que uno sabe o no sabe. Así, cada presunto sabio interrogado por Sócrates incurre en dos “actos de ignorancia”: uno, respecto de la materia discutida,

(c) En realidad, Apolo es, en verdad, auténticamente sabio, y nos dice con el enigma que el más sabio de los hombres es el que, como Sócrates, sabe que, en verdad, es merecedor de nada en cuanto a sabiduría (23a-b).¹⁰⁷

Como es claro, el ítem (c) de arriba contiene lo que “*prima facie*” viene a ser la solución socrática del enigma, que dice así: *el más sabio de los hombres es el que, como Sócrates, sabe que, en verdad, es merecedor de nada en cuanto a sabiduría.*^{108, 109} Como es notorio, la interrogación mayéutica de los presuntos sabios es la fuente y fundamento de esta solución del enigma.

Lo primero que queremos observar es que estas afirmaciones (a)-(c) de Sócrates surgen cuando él reflexiona consigo mismo, no cuando conversa mayéuticamente. Lo cual es lógico porque, como sabemos, en la conversación mayéutica, Sócrates es el interrogador. Así, el surgimiento de estas afirmaciones da cuenta de un momento “reflexivo” en la práctica filosófica de Sócrates en torno al enigma, momento que es posterior y capitalizador del momento “mayéutico” primero. Así, en el pensamiento de Sócrates el momento afirmativo es reflexivo.

Por otro lado, la vacilación con la que Sócrates asevera (c), que se expresa en el matiz epistémico “es probable que...” (“τὸ δὲ κινδυνεύει...”), sugiere que, para el filósofo, pese al peso de la evidencia provista mediante la Mayéutica, (c) sea sólo “δόξα justificada”.

Como es claro, el contexto de esta solución del enigma es la idea de que sólo el Dios es verdaderamente sabio. Para Sócrates, la σοφία es posesión exclusiva del Dios (ver también *Fedro* 278d: Platón clásico). Para Sócrates, el Dios es un “Ser Superior” respecto del hombre.

y otro, sobre su propia ignorancia acerca de esta materia discutida; Sócrates, en cambio, incurre sólo en el primer acto de ignorancia, porque sabe que no sabe, y, por ello, es más sabio.

107 *Apología* 23a-b: “τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὡς περ ἂν εἰ εἶποι ὅτι ὁ ἄλλος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡς περ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.”

108 *Apología* 23b: “οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡς περ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.”

109 Una pregunta al lector: ¿en esta solución socrática del enigma se manifiesta y fundamenta la ironía socrática?

En esto Sócrates coincide con la Mitología griega clásica (Homero, Hesíodo, etc.).

Cabe destacar que es muy probable que, para obtener la conclusión (c) a partir de la Mayéutica refutadora de los presuntos sabios, Sócrates apele, en el medio del razonamiento, a una especie de inducción, de esta forma concreta: como ninguno de los “presuntos sabios” interrogados por mí es más sabio que yo, entonces ningún otro hombre es más sabio que yo. Así, para Sócrates, por la “pequeñez” de no creer saber lo que no sabe, él superaría en sabiduría a todos los hombres.

Es muy importante observar que la solución del enigma: *el más sabio de los hombres es el que, como Sócrates, sabe que, en verdad, es merecedor de nada respecto de la sabiduría*, implica una tesis sobre el “valor” del hombre en general respecto de la sabiduría, y que en ella se declara que este valor es cero.

Ahora bien, como vimos, el enigma, al principio, “sonaba a contradicción” a Sócrates, porque éste, en concreto, venía a decir que él, siendo un completo ignorante y sabiéndolo, era el más sabio de todos los hombres. Con esta solución socrática, podemos preguntar: ¿se acaba, en ella, el “sonar a contradicción”, o en ella, de alguna forma, se dice que la sabiduría a la medida humana es y no es sabiduría? ¿Acaso la solución socrática del enigma es, en sí, otro enigma?¹¹⁰

Para nuestro punto de vista, efectivamente, esta solución socrática del enigma de Apolo es, en sí, otro enigma y otro circunloquio: primero, porque aún tiene forma de “paradoja” al decir algo parafraseable como “el más sabio de los hombres es el que sabe que no es sabio”; y segundo, porque si la tomamos al pie de la letra, entonces cualquiera podría encarnar el máximo de la sabiduría humana, lo cual es paradójico. Ésta es la octava de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma. Sobre ella luego desarrollaremos y fundamentaremos más.

110 Consiguientemente, también podemos preguntar: ¿es requisito de la solución de un enigma que ésta, a diferencia del enigma, no “suee a contradicción”? Parecería que sí, porque, de otro modo, con la solución del enigma no saldríamos del enigma como problema. Así, un enigma no puede ser la solución final de otro; la solución final de un enigma no es un enigma. En consecuencia, lo que se dice en enigma también se puede decir en términos literales.

Por otro lado, puede observarse que, en el contexto de la narración presentada, con el proceso investigativo, se da el “cumplimiento” del oráculo, con lo cual éste se revela en su aspecto implícito de “profecía” o “adivinación”, pues, según lo que relata, Sócrates verifica, con sus propios hechos, que nadie, ningún otro ἄνθρωπος, es más sabio que él. El oráculo se ha hecho, en el contexto de la narración presentada, absolutamente irrefutable (“ἀνέλεγκτος”, 22a). Así, queda evidenciado que, en la narración presentada, el oráculo del Dios, como vaticinio, encerraba un conocimiento del futuro de Sócrates. La moraleja, para nada sorprendente, en el texto platónico, es que, en el mito, y para Sócrates, a Apolo, el Dios oracular por excelencia, el futuro no le es desconocido.

A su vez, podemos constatar que lo que, al principio, era o aparecía como un extraño y aporético enigma - *nadie es más sabio que Sócrates* -, después, gracias a la investigación mayéutica del enigma por parte de Sócrates, se muestra patentemente: efectivamente, nadie, ningún otro ἄνθρωπος, es más sabio que Sócrates. En síntesis, la investigación mayéutica socrática del enigma lo ha realizado y además patentizado.

Así, paradójicamente, con la investigación socrática, se hace patente que, en el enigma *nadie es más sabio que Sócrates*, la “verdad profunda oculta” del mismo estaba expresada abiertamente. Con lo cual resulta que este enigma es *sui generis*, porque lo que escondía en el λόγος estaba a simple vista, en la superficie.

Como puede observarse, a partir de todo lo anterior, en realidad, la práctica filosófica “total” de Sócrates en torno al enigma es una articulación de dos momentos, uno, primero, dialógico (mayéutico), y otro, segundo, monológico (reflexivo).

De este modo, la práctica filosófica de Sócrates en torno al enigma ostenta un primer momento mayéutico-interrogador (conversacional, dialógico) con otros, los “presuntos sabios”, momento que contiene experimentos de consistencia del pensamiento de los interrogados sobre problemas definicionales éticos, y que termina siempre, según Sócrates, en la demostración de la ignorancia (inconsistencia) del interrogado, y un segundo momento, que es reflexivo, de Sócrates para consigo mismo, en el que él juzga a propósito de la sabiduría, de él y de los “presuntos sabios”. A su vez, en Sócrates, este momento reflexivo concluye acerca de la sabiduría, acerca de él y de los “presuntos sabios” a partir de lo dado en el momento conversacional.

En consecuencia, en la práctica filosófica de Sócrates en torno al enigma, seguir el “Γνῶθι σεαυτόν” (“Conócete a tí mismo”) apolíneo es parte protagonista del camino de la propia investigación del enigma de Apolo.¹¹¹

En suma, este camino socrático de investigación del enigma, transita, como vimos, primero, por la interrogación definicional ética de los “presuntos sabios”, segundo, desemboca siempre, según Sócrates, en la mostración de la ignorancia (inconsistencia) del interrogado, y llega, por último, reflexivamente, al saber de la no sabiduría de los interrogados y de Sócrates y, por extensión o derivación, a la solución socrática del “enigma de la sabiduría humana”. Este camino, qué duda cabe, está intrínsecamente relacionado con el fenómeno que antes llamamos “dirección triple” de la Mayéutica de Sócrates. Más aún, este camino de investigación de Sócrates es la dirección triple de la Mayéutica trabajando investigativamente sobre el enigma de Apolo.

En síntesis, la investigación y solución del enigma de Apolo por Sócrates (21b-23b), puede resumirse en estos cuatro momentos:

(a) Una vez que *nadie es más sabio que Sócrates* es conceptualizado como enigma, Sócrates decide investigar el sentido profundo oculto verdadero del oráculo, del modo siguiente:

- (1) Sócrates examina la sabiduría de un presunto sabio. Y,
- (2) examina la sabiduría de otro presunto sabio. Y,
- (3) examina la sabiduría de otro presunto sabio. Y,
- (4) examina la sabiduría de otro presunto sabio.
- (5) Y así sucesivamente con otros “presuntos sabios” (políticos, oradores, poetas y técnicos).

(b) El resultado del examen socrático, en todos y cada uno de los casos, es que queda demostrada la ignorancia del examinado.

111 A su vez, recordemos que, para Sócrates, seguir el “Γνῶθι σεαυτόν” de Apolo es buscar la sabiduría y también parte de cumplir con el “servicio” (“λατρεία”) a Apolo, porque, para Sócrates, Apolo es el Dios de la sabiduría y el “Γνῶθι σεαυτόν” es su máxima rectora.

(c) Así, Sócrates concluye: “soy más sabio que los presuntos sabios que he examinado porque, a diferencia de ellos, no creo saber lo que no sé”.

(d) Después Sócrates, sobre la base de la evidencia dada por la Mayéutica, propone, como probable, esta solución para el enigma de Apolo: *el más sabio de los hombres es el que, como Sócrates, sabe que, en verdad, es merecedor de nada respecto de la sabiduría.*

2.1.5) Observaciones sobre la investigación socrática y la Mayéutica

En este contexto de *Apología*, Sócrates además declara:

(a) “El proceso investigativo del oráculo me ha dado la fama de sabio que tengo, porque, en cada ocasión, los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro, cuando, en realidad, no lo soy (23a).”

(b) “La interrogación y el examen crítico de los presuntos sabios ha sido el hecho fundamental, característico y originario de mi existencia filosófica, desde que recibí el oráculo hasta ahora (23a-b).”

Con (b) se visibiliza la importancia que, según Sócrates, el tema del enigma de Apolo tiene para la práctica filosófica socrática: desde la recepción del enigma, éste ha sido su tema y motivo principal, radical y originario.

Por otro lado, cabe destacar que, en 23c, Sócrates reconoce que, con su ejemplo y práctica, ha influenciado a otros, principalmente a jóvenes,¹¹² y que, por ello, éstos, imitándolo, se han dedicado a aplicar la interrogación mayéutica refutadora a otras personas.¹¹³

112 A la influencia de Sócrates sobre la juventud remite la acusación de corromper a los jóvenes de Meleto. A su vez, con la influencia de Sócrates sobre la juventud se liga la “profecía” que Sócrates hace en *Apología* 39c-d, parafraseable en estas palabras: “La consecuencia del pasaje de Sócrates por Atenas será una lluvia torrencial de interrogadores-cuestionadores-interpeladores-socráticos jóvenes sobre la ciudad y los ciudadanos. La vida ateniense será radical y totalmente puesta en cuestión y la gente de Atenas no podrá evitar rendir cuentas por su modo de vida.” Sócrates parece anunciar allí la numerosa y filosófica prole y familia socrática, que incluye al propio Platón - que escribe, y demás socráticos y post-socráticos.

113 Sócrates fue maestro de filosofar y de Filosofía, en el círculo socrático,

En este punto vale la pena aclarar que Sócrates no podría haber “enseñado” la interrogación mayéutica a éstos, porque simplemente no hay, ni puede haber, una “receta” para practicarla: su práctica, y la suerte de la misma, dependen sobremanera del talento, ingenio e intuición (*insight*) del interrogador, o sea, dependen sobremanera de algo que no se puede “enseñar”. Así, el carácter de “inenseñable” de la interrogación socrática hace justicia al aserto de Sócrates, en 33a, de que él jamás fue maestro de nadie.^{114, 115}

Por ende, pese a lo que se sugiere en *Sofista* 226b-231b, en la medida de que no hay una “receta” para practicarla, la interrogación mayéutica de Sócrates no es una τέχνη (ciencia, arte); en principio, parece adecuado caracterizarla como una destreza (un *know-how*).

Según lo que conocemos, las únicas “reglas” de la interrogación mayéutica de Sócrates son: (a) que el problema fundamental debe ser un problema ético definicional; (b) que el interrogador debe buscar lograr, con sus preguntas, la explicitación y articulación del pensamiento del interrogado sobre el problema fundamental en cuestión; (c) que el interrogado debe responder según lo que cree; (d) que la contradicción es criterio de falsedad; y (e) que las definiciones circulares no son aceptables.¹¹⁶ Estas reglas, si únicas, no son suficientes para

entre otros, para Platón, sólo en el sentido estricto de que fue “imitado” por sus compañeros (ἐταῖροι). El magisterio filosófico de Sócrates consistía en interrogar mayéuticamente sobre la virtud a alguien que presume de saber, ante un público, y muy frecuentemente en refutar al interrogado manifestando, con las preguntas, la inconsistencia de su planteo. Dos cosas son muy factibles: (a) que los miembros del círculo socrático presenciaran interrogaciones mayéuticas de Sócrates; y (b) que los miembros del círculo socrático fueran interrogados mayéuticamente por Sócrates. De *esta* forma Sócrates fue maestro de filosofar y de Filosofía para el círculo socrático.

114 *Apología* 33a: “ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πόποτ’ ἐγενόμην”. Desde nuestro punto de vista, una razón que Sócrates daba para negar ser un maestro era su propia ignorancia (*Apología* 19c-20c, 33a-b).

115 Quizá sea razonable matizar el aserto de que la Mayéutica es inenseñable diciendo que la interrogación mayéutica es enseñable sólo mediante ejemplos, con las limitaciones de éxito que esta forma de enseñar tiene. En ese caso, el aprendiz aprende “imitando” al interrogador mayéutico.

116 Dos cuestiones de procedimiento que quedan sin esclarecer aquí sobre la Mayéutica de Sócrates son (a) si Sócrates legitimaba el uso de la inducción en la investigación definicional (como dice el testimonio de Aristóteles); y (b) si Sócrates legitimaba el uso de ejemplos en la investigación definicional (uso heurístico, uso confirmatorio, uso refutativo).

caracterizar un “método socrático”, porque no dan cuenta de una “receta” para interrogar eficazmente. Con lo cual podemos afirmar que, aunque hay práctica filosófica socrática, no hay “método socrático”. La Mayéutica, aunque es una práctica filosófica, no es un “método filosófico”. De lo anterior parece seguirse que la φιλοσοφία, à la Sócrates, no es una τέχνη, sino, más bien, un ἦθος, una forma de vida.

Para cerrar esta sección queremos visibilizar dos ítems más sobre la interrogación mayéutica socrática. Primero, que Sócrates no aplicaba la interrogación mayéutica sólo a los “presuntos sabios”, sino a cualquiera que quisiera ponerse a prueba con él; es decir, en realidad, Sócrates dialogaba filosóficamente prácticamente con cualquiera en cualquier lugar, público o privado (17c, 20c-22e, 28e, 29d-30a, 31b, 31c). Así, Sócrates fue un filósofo *full-time*. En cualquier caso, sólo la voz del “δαίμων” de Sócrates podía impedir que Sócrates filosofara con determinada persona (*Teeteto* 151a).

Y, segundo, como es testimoniado por Platón, en *Eutifrón*, *Hippias Mayor*, *Menón*, *Cármides*, *Laques* y *Teeteto*, que la interrogación mayéutica definicional puede aplicarse, sucesivamente, más de una vez, a un mismo interrogado, en la medida de que éste, por la refutación socrática, modifique su punto de vista o posición. Así, la interrogación mayéutica definicional de Sócrates es “iterable” en relación a un mismo interrogado.

3) Respuesta al problema de este escrito

En la trama de los contenidos expuestos de la investigación y solución socrática del enigma de Apolo durante la elaboración del problema principal de este escrito podemos recoger las siguientes afirmaciones de Sócrates, que muestran, al menos parcialmente, a la concepción socrática de la sabiduría que buscamos:

- (a) El Dios (Apolo) es sabio (23a).
- (b) El hombre no puede ser como el Dios en cuanto a sabiduría.
- (c) Hay una sabiduría propia del hombre (“ἀνθρωπίνη σοφία”), que, en tanto tal, es esencialmente muy inferior a la del Dios, que es la verdadera sabiduría (20d, 23b).

(d) La sabiduría propia del hombre es la que demuestra tener Sócrates (23a-b): Sócrates es ejemplo (“παράδειγμα”) de la sabiduría a la medida humana.

(e) La práctica de Sócrates, por la cual es sabio, consiste en que él, sabiendo que no sabe, busca la σοφία, busca la virtud, busca la felicidad y busca la prudencia, filosofando, en diálogo mayéutico con otros que parecen saber.

Una primera observación: podemos conjeturar que, para Sócrates, el Dios es sabio porque es omnisciente; sobre Sócrates y la omnisciencia del Dios ver (Jenofonte, *Memorabilia*, libro I: 46-51). Por otra parte, es razonable juzgar que, para Sócrates, Apolo es sabio, porque, para Sócrates, Apolo, en tanto Dios del “Ἐνῶπι σαυτὸν”, es el Dios (oracular) de la virtud y la sabiduría: ¿cómo, diría Sócrates, el Dios de la sabiduría podría no ser sabio?

De los elementos (a)-(e) expuestos se desprende que Sócrates es sabio “a la medida humana”, pero no sabio “a secas”, esto es, en términos absolutos, como lo es el Dios. Con lo cual se hace justicia a la honesta y frecuente “profesión de ignorancia” de Sócrates (*Apología* 21b, 21d, 22c y 38c).

A su vez, la distinción socrática entre sabiduría a secas y sabiduría a la medida del hombre exorciza el problema de inteligibilidad y las contradicciones que surgían cuando Sócrates aceptaba, por el oráculo de Apolo, que él, un completo ignorante, era sabio y, además, el más sabio de los hombres, dado que no hay contradicción en que Sócrates sea ignorante y, a la vez, sea sabio a la medida humana y sea el más sabio de los hombres en la sabiduría a la medida humana. Más aún, en tanto la sabiduría a la medida humana es el conocimiento de la propia ignorancia y no sabiduría, presupone en el sujeto el *datum* de la ignorancia y no sabiduría. Para Sócrates, no se puede ser sabio a la medida humana y no conocer la propia ignorancia y falta de sabiduría.

Como es notorio, el fundamento y origen de la doctrina socrática de la sabiduría es la interrogación mayéutica de los presuntos sabios. Recordemos que, a su vez, la interrogación mayéutica de los presuntos sabios es el medio y estrategia que Sócrates elige y emplea para descifrar y demostrar el oráculo-enigma de Apolo *nadie es más sabio que Sócrates*. En ese sentido, la doctrina socrática de la sabiduría

emerge como una respuesta a este enigma como problema de interpretación.

Una caracterización aparentemente más “acotada”, y textual, de la “ἀνθρωπίνη σοφία” socrática sería ésta: *saber que se es merecedor de nada respecto de la verdadera sabiduría*. A su vez, una caracterización aparentemente más “robusta” de la misma es la que la identifica con la forma específica de sabiduría vivenciada y ejemplificada por Sócrates, esto es, la “vida filosófica”. En efecto, se puede discutir cuál de las dos interpretaciones es la mejor y más adecuada. Nosotros aceptamos la caracterización “robusta”, porque entendemos que, en verdad, para Sócrates, uno sólo puede saber que es merecedor de nada respecto a la verdadera sabiduría en la medida de que es filósofo, se ha examinado a sí mismo, ha investigado y buscado la sabiduría, ha examinado a otros hombres, etc.¹¹⁷ Además, si tomamos “al pie de la letra” a la caracterización “acotada” de la ἀνθρωπίνη σοφία, entonces cualquiera, muy fácilmente, podría encarnar el máximo de la sabiduría humana con sólo admitir que no es sabio, lo cual es absurdo: la ἀνθρωπίνη σοφία socrática no es fácilmente accesible para todos, pues, como en el caso de Sócrates, resulta de un arduo trabajo de investigación. Por otro lado, según la solución socrática del enigma, ser el más sabio de los hombres es “ser-como-Sócrates”, y Sócrates se define por su práctica, es decir, por ser un filósofo.

Así, a nuestro modo de ver, en *Apología*, la caracterización “acotada” de la ἀνθρωπίνη σοφία, que se presenta textualmente en 23b, es, en realidad, un “circunloquio” y un enigma que Sócrates emplea para presentar, veladamente, a la concepción “robusta” de la misma: la ἀνθρωπίνη σοφία como “vida filosófica”. Ésta es la última de nuestras hipótesis hermenéuticas principales sobre la investigación socrática del enigma, y la hemos fundamentado en lo anterior. En cualquier caso, para Sócrates, la ἀνθρωπίνη σοφία es, en síntesis, saber que no se es sabio: este es un saber de un límite del saber ético humano que demarca la μοῖρα del hombre; este es un saber de la finitud del hombre y del saber ético humano.

117 Otra alternativa de comprensión de la “sabiduría a la medida humana” socrática es: *no creer saber lo que no se sabe*, puesto que, al parecer, es en virtud de ello, en el relato socrático, que Sócrates es el más sabio de los hombres. Desde nuestro punto de vista, que sigue a la caracterización “robusta” de la sabiduría a la medida humana socrática, no creer saber lo que no se sabe es parte del ideal socrático de sabiduría humana, pero no el todo del mismo.

Así, según la concepción socrática de la sabiduría, ser filósofo, o sea, involucrarse en la “gimnasia” racional de la Mayéutica con otro buscando el saber ético universal y esencial, es la sabiduría propia del hombre. Dicho en breve, la sabiduría propia del hombre es la búsqueda racional, à la Sócrates, de la sabiduría. Afirma Sócrates: “el mayor bien (μέγιστον ἀγαθόν) para el hombre es vivir filosofando sobre la virtud” (38a) y “una vida sin examen (ἐξέτασις) no tiene sentido vivirla para el hombre” (38a).¹¹⁸ Aquí encontramos una clave fundamental del “intelectualismo ético” de Sócrates.

Por tanto, en contexto, la vida filosófica es el ideal ético-antropológico sostenido y se remarca, una y otra vez, que Sócrates lo ejemplifica. Por tanto, en la ética socrática, el modelo de hombre viene a ser, en definitiva, el propio Sócrates.

Recordemos que, además, para Sócrates, la vida filosófica es un mandato de Apolo (28b-d, 28e-29e, 33a-c, 37e), y que, según mostró la investigación del enigma, este mandato goza de valor de universalidad para todos los hombres, porque la vida filosófica viene a ser la sabiduría a la medida humana. Ahora bien, cabe observar que la propia condición de agente ético inteligente del ser humano pavimenta el camino de acceso a la Filosofía como Ética, tal como la plantea Sócrates, y Sócrates al interrogar lo aprovecha.

A su vez, la ἀνθρωπίνη σοφία, tal como la presenta Sócrates, sería equivalente a un término medio entre la σοφία del Dios y la ἀμαθία del hombre común y cotidiano - incluido el presunto sabio, pues, primero, como el hombre común, el sabio a la medida humana no es sabio, pero a diferencia de aquel, él investiga y busca ser sabio, y, segundo, el sabio a la medida humana, a diferencia del Dios, no es sabio pero busca serlo (ver también *Banquete* 203e-204b y *Fedro* 278d: Platón clásico). Así, la sabiduría a la medida humana vendría a ser un híbrido de sabiduría e ignorancia, o sea, vendría a ser una sabiduría/ignorancia.

¿Qué caracteriza, en lo epistemológico, a la sabiduría/ignorancia socrática? Tomando como referencia a *Apología*, puede decirse que la sabiduría/ignorancia socrática comprende, al menos, estas características epistemológicas: (a) no creer saber lo que no se sabe (21d); (b) tener al filosofar, esto es, al investigar racionalmente la verdad me-

118 *Apología* 38a: “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.”

diante el *διάλογος* mayéutico, como forma de vida, en la comunidad; (c) tener casi ningún conocimiento de valor (21d, 22c); (d) saber que no se sabe cuando no se sabe; (e) saber que no se es sabio en términos absolutos; (f) ser capaz de identificar y exponer, mediante la Mayéutica, a la vana pretensión de sabiduría; (g) ser capaz de identificar y exponer inconsistencias mediante la Mayéutica; (h) buscar creer sólo la verdad; etc.

Antes dijimos que Sócrates se oponía al escepticismo ético. Ahora podemos constatar que ello es sólo parcialmente verdadero, porque Sócrates, por un lado, es decididamente escéptico ético en cuanto a que el conocimiento completo de la virtud, o sea, la *σοφία*, es inaccesible al hombre, pero, por otro, sostiene que el hombre puede acceder a algunos conocimientos éticos universales y esenciales a través de la Mayéutica, y por ello, es también fuertemente anti-escéptico ético. Por tanto, en suma, Sócrates sostiene el escepticismo absoluto respecto del conocimiento completo de la virtud pero es abiertamente anti-escéptico respecto de la posibilidad del conocimiento ético en general. Esta vendría a ser la relación definitiva entre Sócrates y el escepticismo ético.

Así, para Sócrates, nuestro humano conocimiento ético podría aumentar indefinidamente a través de la Mayéutica, pero nunca completarse. La Mayéutica tiene ese límite, en tanto es algo puramente humano. Este límite de la Mayéutica es, para Sócrates, un límite del saber ético humano. A su vez, el límite de la Mayéutica para producir conocimiento ético es revelado por ella misma en la interrogación de los presuntos sabios: en la Mayéutica socrática se muestra que ningún hombre, por encumbrado y culto que sea, alcanza la *σοφία*.

Por otra parte, el filosofar, o sea, lo que Sócrates “pone en marcha” para resolver el enigma de Apolo se le revela, al final, como siendo la propia solución del enigma. Para Sócrates, la sabiduría humana vino a desnudarse como lo que él hace para resolver el enigma: filosofar. En este punto del *λόγος* socrático podemos decir que “la serpiente se muerde la cola”, constituyendo una reivindicación, por vía filosófica, de la Filosofía como tradición sapiencial auténtica y legítima.

Así, según Sócrates, la Filosofía, o mejor dicho, el filosofar (“*φιλοσοφεῖν*”), es el camino a la *ἀνθρωπίνη σοφία*. Todas las otras tradiciones sapienciales (Política, Poesía, Oratoria, Técnica, etc.), esta-

blecidas por el *statu quo* de los expertos de la época, han quedado descartadas, con el examen socrático de los presuntos sabios.

Ahora bien, como queda claro, para la concepción socrática, la sabiduría humana no es una posesión sino una búsqueda racional de la σοφία, de la ἀρετή, de la εὐδαιμονία, de la φρόνησις, etc., y, en esta búsqueda, el sabio a la medida humana desea alcanzar estos ideales y se aproxima a ellos. En cambio, para Sócrates, la sabiduría del Dios, la auténtica sabiduría, es posesión y plenitud de estas cosas. En esta diferencia radica, en buena medida, la asimetría que traza Sócrates entre la sabiduría del Dios y la sabiduría propia del hombre.

Así, para Sócrates, el Dios es la verdadera “medida” de la sabiduría y la sabiduría a la medida humana consiste en buscar aproximarse a la naturaleza del Dios. En ese sentido, la concepción socrática de la sabiduría y de la Ética es “teológicamente centrada”. Éste puede considerarse un punto débil del pensamiento de Sócrates, pues se le opone el Ateísmo y todo el pensamiento ético anti-místico, anti-religioso (laico) y anti-metafísico.

Como sabemos, en este contexto conceptual, la σοφία es una forma o especie de racionalidad ética, en el pensamiento y en la acción, o sea, en la vida. De lo que resulta que, para Sócrates, el Dios es la plenitud de la racionalidad ética en el pensamiento y en la acción, y la racionalidad ética humana es, como máximo, una búsqueda racional de la racionalidad ética plena en el pensamiento y en la acción. En consecuencia, en Sócrates se da el triunfo en Ética de la Razón. De ahí que se lo haya tildado de “intelectualista ético”.¹¹⁹

Cabe observar, que si Sócrates acepta que la σοφία auténtica es un ideal inalcanzable para el hombre, entonces debe aceptar que la virtud perfecta y completa, que para él resulta de la σοφία como “manifestación existencial”, también le es un ideal inalcanzable. Por ende, para Sócrates, el hombre, por su intrínseca condición finita, sólo puede efectivizar, a lo sumo, una virtud imperfecta e incompleta. No obstante, la búsqueda racional de la σοφία y la virtud, a través de la Filosofía, es el precepto máximo de la Ética de Sócrates. Más

119 En verdad, en sustancia, el “intelectualismo ético” de Sócrates es la equivalencia entre virtud y sabiduría. Ahora bien, el fundamento del intelectualismo ético de Sócrates es el “realismo ético cognitivista fuerte”.

aún, es razonable pensar que, para Sócrates, la búsqueda racional de la σοφία y la virtud es el “sentido” de la vida humana (38a).

Preguntas que se abren oportunamente en este contexto son: ¿cuánto y qué de la sabiduría del Dios, de la verdadera sabiduría, puede conocer el hombre, incluido Sócrates? ¿Acaso el hombre sólo puede tener un “concepto abstracto” de la sabiduría del Dios? ¿Acaso el hombre sólo puede tener una “intuición lejana” de la sabiduría del Dios? Es probable que la idea socrática de la sabiduría del Dios se caracterice por el “concepto abstracto” del conocimiento completo y la práctica perfecta de la excelencia (ἀρετή) y el Bien (τὸ ἀγαθόν).

Antecedentes filosóficos claros y distintos de la tesis socrática de la asimetría radical entre el hombre y el Dios en cuanto a sabiduría son los presocráticos Heráclito y Parménides.¹²⁰ Heráclito, en el fragmento B32, escribe: *Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado “Zeus”;*¹²¹ además, en el fragmento B79, escribe: *El hombre puede llamarse infante en comparación con el dios, así como el niño en comparación con el hombre;*¹²² a su vez, en el fragmento B83, escribe: *El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con el Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás;*¹²³ y en el fragmento B78 escribe: *El carácter humano no tiene conocimiento, el divino sí.*¹²⁴ Ver también: Heráclito, fragmentos B1 y B2. A su vez, para ver esta asimetría en Parménides se debe consultar los fragmentos B1, B6 y B8 de su *Poema*. Es posible que, en cuanto a este punto, Parménides y Heráclito hayan influenciado a Sócrates y a Platón clásico.¹²⁵

Por otra parte, de la sabiduría a la medida humana dice Sócrates que es merecedora de poco o nada respecto de la verdadera sabiduría (23a-b).¹²⁶ A nuestro juicio, esto está relacionado con que, para Sócrates, la verdadera sabiduría es una posesión de la σοφία, mientras que la sabiduría a la medida humana es la pura búsqueda racional de la σοφία. En consecuencia, para Sócrates, el valor efectivo de la

120 (Diels, 1912).

121 Heráclito, B32: “ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.”

122 Heráclito, B79: “ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.”

123 Heráclito, B83: “ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.”

124 Heráclito, B78: “ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.”

125 Ver también *Fedro* 278d: Platón clásico.

126 *Apología* 23a: “τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.”

sabiduría a la medida humana es nulo porque ella es la sola “potencialidad” de la σοφία.

Cabe aclarar que, en la epistemología socrática, no es inválido creer sin saber, es decir, tener “mera δόξα”: para Sócrates, ello acontece muy a menudo y no está mal epistémicamente. Lo que sí no es válido, en la epistemología socrática, es creer saber sin saber, y en particular, creer ser sabio sin serlo. Ahora bien, es claro que es posible creer algo sin creer que se lo sabe y sin creer que uno es sabio. Desde este punto de vista, se hace patente que Sócrates, junto a sus pocos conocimientos y a su enorme ignorancia, tiene muchas “meras creencias”, algunas incluso pertenecientes al ámbito de la fe religiosa. De este modo, se hace patente que, en Sócrates, se da, en ocasiones, la creencia sin la creencia de que se sabe lo que se cree, y ello no plantea, en principio, ningún problema epistemológico que eclipse a la sabiduría a la medida humana del ateniense, sino que sólo viene a confirmar que Sócrates es un hombre.

Por otra parte, como se sabe, el pensamiento de Platón clásico estuvo fuertemente influenciado por el pitagorismo (ver, por ejemplo, *Fedón*: inmortalidad del alma, transmigración del alma, ideal de purificación del alma respecto del cuerpo, etc.). No sería sorprendente, en absoluto, si esta influencia pitagórica se remontara al propio Sócrates, pues Sócrates vivió durante el auge del pitagorismo antiguo (siglo V a. C.) y Atenas era ya entonces una metrópoli del mundo griego antiguo.

De hecho, según lo que describe Guthrie del pitagorismo en (Guthrie, 2004: 179-207), podemos encontrar estos paralelismos significativos y sorprendentes entre el pensamiento de Sócrates y el del pitagorismo: (a) la virtud como cuidado y purificación del alma; (b) la búsqueda de la virtud como un aproximarse a la condición divina a través de la Filosofía (“ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν”: *Teeteto* 176a-b); (c) la idea de que el Dios es el único sabio, mientras que el hombre sólo puede ser, como máximo, un “filósofo”, es decir, un buscador de la sabiduría (ver también *Fedro* 278d: Platón clásico); y (d) la exaltación de Apolo como símbolo y modelo.

Ahora bien, resulta claro que la concepción de la Filosofía de Sócrates es diferente de la del pitagorismo, porque, para Sócrates, Filosofía es equivalente a Ética, mientras que, para los pitagóricos, la Filosofía abarca, necesariamente, la Aritmética, la Geometría, la Mú-

sica, la Astronomía, etc. Por otra parte, en Sócrates no encontramos ninguna evidencia clara de la creencia en la inmortalidad del alma que era parte fundamental del “credo” de los pitagóricos, credo que incluía, por ejemplo, la doctrina de la transmigración de las almas y la del eterno retorno de lo mismo.¹²⁷

Para ir cerrando este ensayo, cabe volver a subrayar que la vida socrática narrada en *Apología* es la de un hombre que cree en, y vive de acuerdo a, las costumbres y los mitos griegos tradicionales referentes a Apolo, al Oráculo de Delfos, al enigma como lenguaje del Dios, etc., y que, *en passant*, se compromete, al menos en parte, con la concepción griega mítica de la sabiduría - en la cual es central el mito de la “prueba de sabiduría” del enigma,¹²⁸ y la idea de la asimetría radical entre el Dios inmortal y el hombre mortal en cuanto a sabiduría, poder y felicidad (Homero, Hesíodo, etc.).¹²⁹

Como puede observarse, la conducta del racionalista, librepensador, lógico y cuestionador Sócrates tiene el *substratum* de una tranquila mentalidad mítica, y hasta mágica, tradicional griega ateniense. Este último hecho puede explicarse, al parecer, por la piedad socrática en los términos de la religión tradicional griega ateniense.

127 Es en *Apología* 28b-30d, 37a-b, 39a-b y 40c-42a donde Sócrates expresa sus ideas acerca de la muerte humana y de la suya propia. Algunas de sus ideas principales son (a) que la muerte del hombre o bien es la aniquilación total (algo semejante a un sueño profundo eterno) o bien es un emigrar del alma humana al Hades (lo que implica la inmortalidad del alma y la posibilidad de conocer a Homero, Hesíodo, Orfeo, Museo, etc.); (b) que la muerte no es (necesariamente) un mal; (c) que no es sensato temerle a la muerte sin saber lo que es (como hacen casi todos los hombres); (d) que sólo el Dios sabe si la muerte es peor o mejor que la vida para un hombre; (e) que es preferible la muerte a la falta de virtud; (f) que ningún hombre sabe qué es la muerte; (g) que una parte fundamental de la sabiduría de Sócrates es saber que no sabe qué es la muerte y no temerle a la misma; (h) que no hay razón para temerle a la muerte si uno ha obrado bien en la vida; etc.

128 Ver (Colli, 2000: 51-62).

129 Es evidente que la relación de Sócrates con la tradición y las costumbres es muy compleja, porque, en un sentido o plano, él vive completamente de acuerdo con las costumbres y los mitos, pero, en otro sentido o plano, él es radicalmente rupturista con la tradición al plantear al filosofar mayéutico ético definicional, una irrupción histórica, una novedad, como la única vía para la “sabiduría a la medida humana”, en detrimento de las vías tradicionales establecidas por el *statu quo* (Poesía, Política, Oratoria, Técnica). ¿O es que el filosofar socrático no es una novedad en su contexto histórico? A todas luces lo es.

Por tanto, en la figura de Sócrates encontramos la confluencia y fusión de piedad religiosa tradicional y Filosofía. Si se quiere, esto último, como *factum* hecho patente por la descripción de la investigación filosófica del oráculo, es el centro de la defensa de Sócrates ante la acusación de los primeros acusadores y la acusación de Meleto, Ánito y Licón. En este punto estamos de acuerdo con (Brickhousse, Smith, 1989: 98-99).

Apéndice: esta investigación y el *puzzle* de Sócrates

El *puzzle* de Sócrates se define por estas interrogantes conexas: ¿qué sabemos de Sócrates? ¿Cómo organizamos lo que sabemos de Sócrates?

Como dijimos antes, desde un punto de vista histórico, es muy verosímil, de acuerdo a Guthrie, Reeve y a otros especialistas, que Sócrates recibió el oráculo *nadie es más sabio que Sócrates* en la década de los treinta, o sea, aproximadamente en la mitad de su vida, ya que, como sabemos, vivió hasta los setenta años (470-399 a. C.).

A su vez, como Sócrates declara en 23b, es razonable pensar que el examen crítico refutador y desenmascarador de la presunta sabiduría de los presuntos sabios fue el hecho central y protagónico de esta segunda mitad de su vida. Dice Sócrates en este pasaje:

Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios.¹³⁰

Cabe destacar que, para los griegos, esta segunda mitad de la vida de Sócrates contiene su madurez (“ἀκμή”) como hombre y, por ende, como filósofo. En consecuencia, podemos conjeturar que el examen

130 *Apología* 23b: “ταῦτ’ οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιῶν ζητῶ καὶ ἐρευνοῦ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἂν τινα οἶμαι σοφὸν εἶναι: καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῆ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξιαι μοι σχολῆ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκειῶν, ἀλλ’ ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.”

crítico desenmascarador de la falsa sabiduría de los presuntos sabios “define” a Sócrates como filósofo, por lo menos a partir de la década de los treinta, esto es, por lo menos desde su etapa de madurez como hombre y como pensador. Así, podemos decir que Sócrates se “define”, como filósofo, por la práctica de refutación y exposición pública de la vana pretensión de sabiduría.

Si el razonamiento anterior es correcto, entonces fue válido y atinado apelar, como hicimos, al marco heurístico presentado al principio de este ensayo, o sea, a los textos seleccionados de Platón, Aristóteles y Jenofonte, para interpretar el examen crítico de los presuntos sabios que efectúa Sócrates según *Apología* 21a-23b, porque esto último es lo que nos da la estructura general del proceder filosófico socrático maduro en la cual los demás datos conocidos sobre este deben ser insertados y articulados.

Por tanto, *Apología* 21a-23b nos da, como testimonio, el marco general para resolver el *puzzle* de Sócrates y en este marco deben insertarse los demás datos conocidos para dilucidarlo. Para nosotros, este es el aporte central, y genial, de Platón, en *Apología*, a la biografía filosófica de su querido compañero y maestro, Sócrates, hijo de Sofronisco.

Bibliografía de autores clásicos y fuentes

- Apolodoro (2004), *Biblioteca mitológica*, traducción de J. García Moreno, Madrid, Alianza Editorial.
- Aristófanes (1999), *Las nubes*, traducción de Francisco P. Samaranch, Navarra, Folio.
- Aristóteles (1982), *Tratados de Lógica* tomo I: *Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- (1993), *Parva naturalia*, traducción de Jorge A. Serrano, Madrid, Alianza Editorial.
- (1994), *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- (2008), *Ética Nicomáquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

- (2012), *Retórica*, traducción de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial.
- (2017), *Poética*, traducción de Antonio López Eire, Madrid, Istmo.
- Bernabé, Alberto (trad.) (2016), *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza Editorial.
- Diels, H. (1912), *Die Fragmente des Vorsokratiker* tomo I, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- (1922), *Die Fragmente des Vorsokratiker* tomo II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Diógenes Laercio (2008), *Vidas de los filósofos ilustres*, traducción de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014), *Conceptos fundamentales de la Filosofía antigua*, traducción de Germán Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter Editores.
- Hegel, G. (1979), *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* tomo II, traducción de Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Hesíodo (1990), *Poemas hesiódicos*, traducción de María Antonia Corbera Lloveras, Madrid, Akal.
- Homero (2000a), *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- (2000b), *Iliada*, traducción de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos.
- (2001), *Himnos homéricos*, traducción de Alberto Bernabé, Madrid, Gredos.
- Jenofonte (1947), *Anabasis books IV-VII and Symposium and Apology*, traducción de O. J. Todd, London, William Heinemann Ltd.
- (1953), *Memorabilia and Oeconomicus*, traducción de E. C. Marchant, London, William Heinemann Ltd.
- (1997), *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, traducción de Juan Zaragoza, Barcelona, Planeta de Agostini.
- Mársico, Claudia (2012) (trad.), *Sócrates y los socráticos, Cartas*, Buenos Aires, Miluno.
- (2013) (trad.), *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I: Megáricos y cirenaicos*, Madrid, Losada.
- (2014) (trad.), *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada.

- Melero Bellido, A. (trad.) (2002), *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (1941), *El origen de la tragedia*, Montevideo, Claudio García & Cía. - Editores.
- (2003a), *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, Editorial Trotta.
- (2003b), *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar.
- Ockham, Guillermo (1998), *Ockham's Theory of Terms, Part I of the Summa Logicae*, traducción de Michael J. Loux, Indiana, St. Augustine's Press.
- Orfeo (1996), *Himnos órficos*, traducción de Miguel Periago Lorente, Madrid, Editorial Planeta-DeAgostini.
- Parménides (2007), *Poema, fragmentos y tradición textual*, traducción de Alberto Bernabé, Madrid, Istmo.
- Píndaro (1995), *Obra completa*, traducción de Emilio Suárez de la Torre, Barcelona, Altaya.
- Platón (1969), *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- (1973), *Apología de Sócrates*, traducción de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Eudeba.
- (1997), *República*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Barcelona, Altaya.
- (2000a), *Diálogos tomo I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, traducciones de J. Calonge, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos.
- (2000b), *Diálogos tomo III: Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos.
- (2000c), *Diálogos tomo IV: República*, traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.
- (2000d), *Diálogos tomo V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones de María Isabel Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos.
- (2000e), *Diálogos tomo VI: Filebo, Timeo, Critias*, traducciones de M. Ángeles Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos.
- (2002), *Eutidemo*, traducción de Ute Schmidt Osmanczik, México D. F., UNAM.

- (2003), *Apología de Sócrates*, Colección *Textos clásicos anotados*, Madrid, Gredos.
- (2005), *Crátilo*, traducción de Claudia Mársico, Buenos Aires, Losada.
- (2007), *Laques, Menón*, traducción de Marisa Divenosa, Buenos Aires, Losada.
- (2010), *Gorgias*, traducción de Julio Calonge, Madrid, Gredos.
- Pródico e Hippias (1965), *Fragments y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar.
- Protágoras de Abdera (1996), *Dissoi logoi, textos relativistas*, traducción de José Solana Dueso, Madrid, Ediciones Akal.
- Wittgenstein, L. (1965), "A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, 3-12.
- (2002), *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.
- (2007), *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial.

Bibliografía crítica

- Ahbel-Rappe S. y R. Kamtekar (2006), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Armstrong, A. H. (2010), *Introducción a la Filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- Barnes, Jonathan (2000), *Los presocráticos*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Benson, Hugh (1990), "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 19-65.
- Beverluis, John (1987), "Does Socrates commit the Socratic Fallacy?", *American Philosophical Quarterly* 24, 211-223.
- Bréhier, Émile (1962), *Historia de la Filosofía* tomo I, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Brickhouse, T. y N. Smith (1989), *Socrates on Trial*, New Jersey, Princeton University Press.
- (2000), *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press.
- (2004), *Plato and the Trial of Socrates*, New York, Routledge.

- Brochard, Víctor (2008), *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, Losada.
- Burnet, J. y A. E. Taylor (1990), *Varia socratica*, México D. F., UNAM.
- Burnyeat, M. F. (1977), "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus, and G.E. Moore", *Philosophy*, Vol. 52, No. 202, pp. 381-398.
- Calvo Martínez, T. (1997), "Sócrates", en: García Gual, Carlos (ed.) (1997), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta.
- Colaïaco, James (2001), *Socrates against Athens*, New York, Routledge.
- Colli, Giorgio (2000), *El nacimiento de la Filosofía*, Barcelona, Fábula Tusquets.
- (2008), *La sabiduría griega* tomo I, Madrid, Trotta.
- Cooper, John (2012), *Pursuits of Wisdom*, New Jersey, Princeton University Press.
- Cordero, Néstor (2016), *Platón contra Platón*, Buenos Aires, Biblos.
- Cornford, Francis (1964), *Sócrates y el pensamiento griego*, Madrid, Editorial Norte y Sur.
- (1980), *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel.
- Crombie, I. M. (1979), *Análisis de las doctrinas de Platón*, tomos I y II, Madrid, Alianza.
- Davidson, Donald (2005), "The Socratic Concept of Truth", en: Davidson, Donald (2005), *Truth, Language and History*, Oxford, Clarendon Press.
- Dodds, E. R. (1960), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente.
- Flacelière, Robert (1965), *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, Eudeba.
- García Gual, Carlos (2007), *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza.
- Gardella, Mariana y Victoria Juliá (2018), *El enigma de Cleobulina*, Buenos Aires, Teseo.
- Gigon, Olof (1962), *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora
- Gómez Robledo, Antonio (1994), *Sócrates y el socratismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Graf, Fritz (2009), *Apollo*, New York, Routledge.
- Graves, Robert (2007), *Los mitos griegos* tomo I, Madrid, Alianza Editorial.
- Grimal, Pierre (1986), *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Editorial Paidós.

- Guthrie, W. K. C. (1995), *Los filósofos griegos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- (2002), *Historia de la Filosofía Griega tomo II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos.
- (2003), *Historia de la Filosofía Griega tomo III: Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos.
- (2004), *Historia de la Filosofía Griega tomo I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos.
- Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- Humbert, J. (1995), *Sócrates y los socráticos menores*, Caracas, Monte Ávila.
- Jaeger, Werner (1952), *La teología de los primeros filósofos griegos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- (1957), *Paideia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Kamtekar, R. (ed.) (2005), *Plato's Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Kirk, G. S. y J. Raven (1981), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.
- Kirk, G. S., Raven, J. y M. Schofield (2014), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.
- Massa, Héctor (2012), "Sócrates como filósofo", en: Massa, Héctor (2012), *Ensayos filosóficos*, Montevideo, Trilce.
- Mondolfo, Rodolfo (1942), *El pensamiento antiguo tomo I*, Buenos Aires, Losada.
- (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Ediciones Imán.
- (1960), *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1998), *Heráclito*, México D. F., Siglo XXI Editores.
- (2003), *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada.
- Morrison, Donald (2011) (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York, Cambridge University Press.
- Prior, William J. (1998), "Plato and the Socratic Fallacy", *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, pp. 97-113.
- Reale, G. y D. Antiseri (2010), *Historia de la Filosofía tomo I: De la Antigüedad a la Edad media, parte 1: Filosofía antigua-pagana*, Barcelona, Herder.

- Reale, Giovanni (2001), *Platón*, Barcelona, Herder.
- (2003), *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder.
- Reeve, C. D. C. (1989), *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Robin, León (1926), *El pensamiento griego*, Barcelona, Editorial Cervantes.
- (1947), *La moral antigua*, Buenos Aires, Argos.
- Robinson, Richard (1941), *Platón's Earlier Dialectic*, New York, Cornell University Press.
- Ross, David (1993), *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra.
- Rowe, Christopher (1993), *Introducción a la Ética griega*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Russell, Bertrand (1947), *History of Western Philosophy*, London, George Allen and Unwin LTD.
- Santas, Gerasimos (1972), "The Socratic Fallacy", *Journal of the History of Philosophy* 10, 127-141.
- Scott, Gary (ed.) (2002), *Does Socrates Have a Method?*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Smith, William (ed.) (1873), *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, London, Spottiswoode and Co.; versión online en: (<http://www.perseus.tufts.edu>).
- Taylor, A. E. (2004), *El pensamiento de Sócrates*, México D. F., Fondo de cultura económica.
- Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11.
- (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cambridge University Press.
- (1995), *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, David (2003), "Socrates's Pursuit of Definitions", *Phronesis*, Vol. 48, No. 4, 271-312.
- (2004), "The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge", *Apeiron*, Volume 37, Issue 1, pp. 35-68.
- (2004), "Socrates's Avowals of Knowledge", *Phronesis*, Vol. 49, No. 2, 75-142.
- Zeller, Eduard (1955), *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Editorial Nova.

LA CARGA VALORATIVA DE LOS JUICIOS FÁCTICOS.

LUIS ALBORNOZ

Resumen. Del mismo modo que Quine cuestionó las posiciones clásicas del positivismo lógico por postular una dicotomía entre juicios analíticos y sintéticos, Putnam cuestiona la concepción institucionalizada que postula una dicotomía entre juicios fácticos (descriptivos) y valorativos. Por el contrario, sostiene que entre juicios descriptivos (abreviadamente, “hechos”) y juicios valorativos (abreviadamente, “valores”), existe una imbricación (“entanglement”) que implica que todos los juicios descriptivos tienen una carga valorativa y viceversa, todos los juicios valorativos tienen una carga de facticidad. Esta interrelación se visibilizaría más claramente, en los juicios que incluyen términos cuya “densidad” hace que para comprender su significado, haya que recurrir simultáneamente a descripciones fácticas y a valoraciones.

Sobre un determinado juicio (X) la posición institucionalizada y hegemónica, afirma que o es “descriptivo” (A) o que es “valorativo” (B). En un juicio complejo, propondrá descomponerlo en juicios más básicos, tales que unos serían descriptivos y otros serían valorativos. Según la argumentación que presenta Putnam, esta posición colapsa porque no existe tal separación y esto supone que hechos y valores, juicios descriptivos y juicios valorativos, facticidad y valoración, están mutuamente imbricados. La imbricación se puede traducir como una relación mutuamente inclusiva. No una mera conjunción, sino una mutua inclusión que se puede expresar como “X es A y B” pero de tal modo, que “B está en A” y “A está en B”. Traducido en sus propias palabras: “los propios enunciados fácticos y los procedimientos de investigación empírica con los que contamos para decidir si algo

es o no es un hecho, presuponen valores” (Putnam, 1988, 132). En particular, la “densidad” de los juicios fácticos, supone que existe una imbricación con juicios valorativos en su proceso de construcción, que está incluida en el juicio resultante final.

Esto no implica que no se pueda hacer una distinción nocional (epistémica) entre lo fáctico y lo valorativo, sino que sostiene que debido a la carga valorativa en el proceso de construcción, no existen juicios descriptivos “puros” (exentos de valoraciones). En última instancia se podría decir, que es una distinción epistémica, pero que no es una dicotomía ontológica: podemos entender conceptualmente que es un “hecho” y que es una “valoración” y apreciar su diferencia. Pero no podemos afirmar que (a) un juicio es puramente “descriptivo” de algún hecho exento de valoración y tampoco podemos afirmar que (b) un juicio es puramente “valorativo” exento de cuestiones fácticas. Esto significa para Putnam, el colapso de la dicotomía institucionalizada (que separa hechos y valores) y el colapso de lo que llama el “cuarto dogma del empirismo”. Palabras clave: dicotomía, imbricación, densidad, hechos, valores.

1. Argumentación.

Un defensor de la concepción convencional, podría sostener la dicotomía sobre la base de una concepción objetivista que postule alguna versión de realismo metafísico, entendido como la pretensión de un acceso cognitivo al mundo “en sí mismo” o a la realidad “tal como es”, es decir, a la facticidad exenta de las valoraciones. Su plataforma pretendería que la ciencia (o las ciencias, cuanto más formalizables mejor) es la expresión paradigmática de juicios racionales sobre hechos exentos de valores. Luego del colapso de la ortodoxia fundacional del positivismo, la defensa de la dicotomía aceptaría que la ciencia presupone valores epistémicos (como la simplicidad de la teoría, su eficacia operativa e instrumental, su amplitud explicativa de distintos hechos, su alcance predictivo, etc.), pero rechazaría que la ciencia presuponga valoraciones éticas.

El realismo metafísico antiguo suponía que la actividad cognoscitiva se basaba en la “verdad” entendida como una correspondencia con la realidad “tal como es”. Pero la noción de la “verdad” como una copia especular y pasiva de lo que “realmente existe”, colapsó

con las críticas de Kant y Wittgenstein entre otros (Sellars, Davidson, Rorty, Putnam). El problema epistemológico para Putnam, es que “decir que la ciencia presupone el valor epistémico de la verdad sería un enunciado puramente formal, mientras no se relacione ‘verdad’ con otros criterios de aceptación racional de la misma ciencia” (Putnam, 1988, 134) (el método de investigación, el criterio de objetividad, las razones suficientes de aceptabilidad de un juicio, etc.). Si la postura de comparar nuestro sistema de creencias con una realidad supuestamente libre de creencias para ver si se emparejan o si la postura que sostiene que el sistema de creencias refleja la realidad tal como es (el realismo metafísico) colapsó, entonces, afirmar que la ciencia busca descubrir “la verdad”, solo puede significar que “la ciencia construye una imagen del mundo que (en forma provisoria y falibilista), satisface un conjunto de criterios de aceptación racional, que la misma ciencia establece” (Putnam, 1988, 134).

La argumentación frente al realismo metafísico es que la confiabilidad o la aceptación de una teoría como correcta, supone presentar simultáneamente, un conjunto de criterios (simplicidad, eficacia instrumental, alcance explicativo, alcance predictivo, procedimientos de control y medición, etc.) que suponen a su vez, un conjunto de valores epistémicos. Es decir, que se sostienen los criterios de corrección porque responden a determinadas valoraciones epistémicas. La pregunta siguiente es entonces, acerca de las razones por las cuales se sostienen esas valoraciones (y no otras), en lo que se insinúa una posible regresión al infinito en la cadena de preguntas por la legitimación del nivel inmediato anterior. La concepción de Putnam, es que los valores epistémicos entrelazados entre sí en un esquema conceptual, se construyen como expresión de los modos de relación elegidos entre los miembros de una comunidad y de ésta con el mundo. Y dado que esos modos de relación, no son objetos metafísicos que se descubren en el mundo, sino construcciones que se consideran valiosas para la relación con el mundo, entonces, esos modos expresan las valoraciones éticas de una comunidad. A su vez, esas valoraciones se hacen porque expresan y traducen un paradigma general de realización humana que sostiene la comunidad de referencia. Dicho a la inversa: una comunidad construye acuerdos básicos (explícitos e implícitos) sobre una noción de realización humana, que se expresa en valoraciones éticas, desde las que se construyen determinadas valoraciones epistémicas que sirven de base a

los criterios de corrección de un esquema conceptual en el proceso de una investigación. Y una forma de expresar la tesis del colapso de la dicotomía, es afirmar que en todas las valoraciones (éticas y epistémicas) existe una imbricación (una inclusión mutua) entre juicios descriptivos de facticidades y juicios valorativos de los proyectos, decisiones y objetivos de esa comunidad.

Si el realismo metafísico no se sostiene porque no existe ninguna realidad que funcione como “tribunal” imparcial de un sistema de creencias, sino que el mismo tribunal está cargado con nuestras creencias, entonces la noción de “verdad” no se anula, pero es interdependiente de otras nociones imbricadas en un esquema conceptual y es el conjunto entrelazado de esas nociones lo que obra como criterio de corrección de una teoría. Ese conjunto “criterial” funciona sobre la base de determinados valores epistémicos (simplicidad, coherencia, alcance explicativo, alcance predictivo, eficacia instrumental, plausibilidad, vinculación con otras teorías, fertilidad para construir teorías nuevas, etc.). Y esas valoraciones no están dadas por el mundo “en sí mismo”, sino que la comunidad (ética y epistémica) las elige y las construye, porque expresan mejor el conjunto de sus opciones, proyectos, propósitos e intereses, integrados (explícita o implícitamente) en una noción general o paradigma de realización humana.

La concepción de Putnam sobre la imposibilidad de la versión más relevante del realismo metafísico o emparejamiento especular (copia fiel) con el mundo, se basa en la cadena de argumentaciones que fueron llevando al positivismo lógico a flexibilizar progresivamente sus criterios de verificación: pasar a criterios de confirmación, descartar criterios de falsación como regla general, descartar la pretensión de reducir todos los enunciados a términos observables, aceptar la introducción de términos teóricos no observables, aceptar que los enunciados analíticos ya tienen una imbricación con enunciados sintéticos, aceptar como correcta la teoría del “mito de lo dado” exógeno libre de creencias, etc. El buscado “ajuste” con el mundo no puede ser con el mundo “en sí mismo” o con la realidad “tal como es”: “esas expresiones carecen de significado inteligible porque el mundo o la realidad están contruidos en parte, con nuestras creencias y concepciones” (Putnam, 1988, 138). Pero simultáneamente, esta concepción rechaza el relativismo epistemológico

porque sostiene que construimos criterios de corrección y de aceptabilidad racional para nuestras creencias o dicho de otro modo, nuestras valoraciones no pueden ser arbitrarias porque conllevan una carga de facticidades que puede ser evaluada con arreglo a criterios de funcionamiento empírico.

Un lugar privilegiado de visibilidad de la imbricación entre juicios fácticos y valorativos son los “conceptos densos”, que son aquellos en los que para comprender sus significado es necesario recurrir simultáneamente a descripciones y a valoraciones. Esto resulta bastante claro en los juicios éticos que incluyen conceptos éticos densos. Por ejemplo, el término “cruel” tiene una denotación descriptiva para referirse a la conducta de un sujeto o grupo y simultáneamente tiene una connotación valorativa: no puede reducirse sin perder significación, el término “cruel” a “producir mucho sufrimiento” porque hay conductas que producen sufrimiento y no son crueles (cualquier operación antes que se construyesen anestésicos) y hay conductas que no producen sufrimiento visible pero son crueles (la manipulación en situación de poder, el bloqueo de las posibilidades de emancipación, etc.). Pero esto no resulta tan claro, en los juicios fácticos que incluyen términos que en principio consideraríamos, que son puramente descriptivos, como por ejemplo “el gato está sobre la alfombra”.

Pero la densidad puede considerarse desde dos perspectivas complementarias entre sí. En primer lugar, una perspectiva diacrónica significa considerar la densidad en el “proceso de construcción” de un concepto cualquiera. El término “gato” en principio es un concepto descriptivo de un animal. Pero el término se construye en un largo proceso de taxonomías que establecen similitudes y diferencias, entre sujetos y objetos, entre objetos animados e inanimados, entre objetos animados mamíferos y otros, entre mamíferos felinos y otros, etc. En ese proceso están presentes valores epistémicos: coherencia (llamar objetos similares de modo similar), distinciones (presentar algunos criterios para que los términos no sean confusos), etc. Esos valores epistémicos los construimos porque expresan determinadas elecciones previas y subyacentes: para nuestro modo de relacionarnos entre nosotros y con el mundo, consideramos relevante clasificar, agrupar por semejanzas, distinguir por diferencias, establecer criterios para que los juicios sean menos ambiguos, etc. Clasificar,

agrupar, distinguir, relacionar, no son objetos metafísicos sino elecciones que consideramos valiosas para establecer modos de relación con el mundo y entre nosotros y en ese sentido, son valoraciones éticas, no son “hechos” sino que son “valores”. En segundo lugar, una perspectiva sincrónica significa considerar la densidad en el “resultado” final del proceso de construcción para un término cualquiera. En este sentido, la densidad de la mayoría de los términos descriptivos está más invisibilizada porque no se considera el proceso de su formación (se olvida que las valoraciones fueron necesarias para hacer las descripciones),

2. Contexto de formación de la dicotomía.

En la profundización de su argumentación, se pueden distinguir dos niveles: (1) el contexto de la formación, es decir, una perspectiva histórica de la postulación de la dicotomía que va a aclarar aspectos relevantes para el análisis conceptual y (2) el contexto de justificación, es decir, el análisis y crítica de las cuestiones centrales del realismo metafísico, en el que Putnam va a proponer dos nociones relacionadas entre sí, como son (a) la relatividad conceptual y (b) la objetividad sin objetos.

Respecto del Contexto de la Formación, Putnam realiza un examen de los antecedentes empiristas de la dicotomía que comienza con una afirmación global que muestra un aspecto de la relevancia que le merece el tema: “cada una de estas dicotomías (analítico-sintético, hecho-ideas, es-debe, hecho-valor, etc.) fueron tan fundacionales para el empirismo clásico y para su heredero el positivismo lógico”, que llegar a “pensar sin estos dogmas es entrar en una auténtica ‘postmodernidad’” (Putnam, 2002, 23) (el entrecomillado responde a que parte de su planteo, es justamente la crítica del relativismo ‘post-moderno’). Ante esta práctica de la filosofía moderna que tiende a convertir las distinciones nocionales en dicotomías o dualismos metafísicos, su tesis es sostener que: (a) la dicotomía está colapsada, es decir, que los hechos suponen valores y viceversa y (b) construimos criterios de corrección para los juicios valorativos, lo que implica que los fines (valores) pueden ser discutidos racionalmente. Para esto se apoyará en la concepción de Dewey, quien

acepta la distinción epistémica, pero niega la dicotomía metafísica (en sus términos, niega el dualismo).

Luego de resumir la historia de la dicotomía analítico-sintética, Putnam hace un paralelismo con la historia de la dicotomía hecho-valor (Putnam, 2002, 28-38), que puede ser reconstruida como sigue. La ley sintetizada por Hume expresaba que de juicios descriptivos (sobre lo que es), no se pueden inferir juicios valorativos (sobre lo que debe ser). Esto implica una dicotomía metafísica entre “cuestiones de hecho” y “cuestiones de ideas” (la anticipación empirista de analítico-sintético). Esta metafísica supone una concepción en la que se entiende que un “hecho”, es algo que puede ser percibido sensorialmente y que puede fundar una idea (que por ese origen, se denomina “figurativa” o “pictórica”). Las ideas sobre valores o sobre lo que debe ser, no se basan en ninguna percepción (no son figurativas) y por lo tanto, no pueden calificarse como hechos. Y no se pueden sacar conclusiones valorativas desde las cuestiones fácticas, porque necesariamente hay que introducir alguna premisa valorativa para poder deducir una conclusión valorativa. La conclusión es que las ideas no-figurativas que expresan valoraciones como “correcto” o “bueno” o “cruel”, no son cuestiones de hechos, porque no cumplen el requisito establecido (no tienen base en la percepción sensorial) y sólo pueden comprenderse como sentimientos subjetivos del hablante.

La dicotomía empirista fundacional fue reforzada con el rechazo que el positivismo lógico sostuvo de la noción kantiana de “sintético a priori”, postulando que el conocimiento se constituye de juicios analíticos (como los de la matemática) y de juicios sintéticos (como los de la física). En un principio, Carnap sostenía que “hecho” era algo que podía ser certificado por la mera observación, aunque más adelante liberalizó el requisito para admitir entidades no-observables (como por ejemplo, electrones y campo gravitacional). Esto significó abandonar el requisito de que un predicado fáctico significativo tuviera que ser o bien un predicado observacional o bien reducible a predicados observacionales. Esta posición acercó a los positivistas lógicos a la posición de Hume, reforzando la dicotomía sobre la base de considerar que los juicios éticos son no-cognitivos (es decir, no son ni analíticos ni sintéticos) sino expresiones de sentimientos valorativos (y no expresiones de hechos) y que por tanto,

no pueden ser justificados racionalmente (no se pueden calificar ni como racionales ni como irracionales).

El reforzamiento de la dicotomía implica la tesis que la ética no trata de cuestiones de hecho. Y dado que se considera que estas cuestiones son las únicas sobre las que se puede plantear un conocimiento racional, se sigue una concepción no-cognitivista de la ética (es la posición tanto del positivismo lógico, como de su contracara, la filosofía moral emotivista). Pero como fue dicho, este planteo se sostenía sobre la concepción empirista de lo que es un "hecho", como aquello que en última instancia pudiera ser objeto de una percepción sensible y más exactamente, de una observación. Las dificultades que suponía esta concepción para equipararla con los juicios científicos, fueron debilitando este criterio de demarcación: la introducción de los "términos teóricos" no-observacionales como elementos válidos de una teoría científica, la aceptación que la misma teoría presupone ciertos valores epistémicos, la aceptación que con estos valores se construye una red de criterios de aceptación racional que es imprescindible para la misma teoría, etc. La conclusión fue que "la revisión implicó abandonar el requisito de que un juicio fáctico significativo tuviera que ser un juicio observacional o reducible a juicios observacionales" (Putnam, 2002, 38).

Aún en esta concepción matizada, los términos que pueden tener simultáneamente una connotación descriptiva y una valorativa (como por ejemplo, "amable" o "cruel"), no serían considerados para el positivismo lógico, ni como términos observacionales (porque un requisito para calificar como observacional es que tenga un procedimiento probatorio simple que elimine cualquier residuo de carga subjetiva de interpretación), ni como términos teóricos (porque no son hipotéticas propiedades físicas, postuladas para explicar y predecir ciertos fenómenos o para deducir enunciados observacionales). Por tanto, o bien habría que eliminar tales términos del lenguaje cognitivo (como pretende la concepción eliminativista que Putnam analizará más adelante), o bien habría que concluir que la concepción positivista manejaba una noción muy reductiva (el denominado reduccionismo fisicalista) de lo que se puede considerar un "hecho". En sus propias palabras: "la dicotomía hecho-valor de los positivistas lógicos se basaba en una imagen estrechamente

cientificista (reduccionista) de lo que puede considerarse un hecho" (Putnam, 2002, 41).

3. Relatividad conceptual.

Cuando Husserl sostuvo que "si las relaciones de las partes con el todo tenían una cierta 'unidad', el conjunto debe contarse como una entidad más" (Putnam, 2004, 35), estaba estableciendo un criterio de existencia. Esto no sería así, cuando no existiese tal unidad u "orden" (por ejemplo: dados x ladrillos, si están ordenados como una pared, la pared es una entidad más, tendríamos $x+1$ entidades; si los ladrillos están desordenados tendríamos sólo x entidades; otro ejemplo: dado el conjunto de los órganos del cuerpo, si están "ordenados" nos daría otra entidad, el cuerpo). Pero Lezniewski propuso un criterio de existencia diferente, ignorando la restricción de Husserl con su concepto de "mereología" (Putnam, 2004, 35-38), que implicaba que dado un conjunto de (x) entidades, el conjunto como tal (sin importar la unidad o el orden) debe contarse como una entidad más. Eso suponía que también los conjuntos formados por cualquier suma parcial de (x), calificaban como una entidad más (cosa que Husserl no admitiría). Dado que cualquier conjunto de particulares suficientemente complejo puede agruparse de muchos modos, las entidades se multiplican en el mundo mereológico de Lezniewski. En esta formalización no tendría sentido preguntar si las sumas mereológicas realmente existen, porque sería una cuestión de convención lingüística al interior de un sistema lógico determinado. Pero en un sistema lógico diferente (por ejemplo, el de Carnap), las sumas mereológicas no contarían como entidades. De modo que por ejemplo, en un mundo con tres individuos, para Carnap habría tres objetos, mientras que para Lezniewski habría siete (contando las sumas parciales). Es decir que, según nuestra decisión sobre cual lenguaje lógico usar (el mundo lógico de Lezniewski o el de Carnap), se siguen distintas extensiones del significado de "objeto", porque manejan distintos significados de lo que "existe" (en el sentido de Wittgenstein, que el "significado" está dado por el contexto de uso) (Putnam, 2004, 39-41).

Lo que Putnam llama "relatividad conceptual", sostiene que "la cuestión acerca de cuál de estos modos de usar 'existe' es el correcto,

es algo que los significados de las palabras en el lenguaje natural deja abierta". Son "lenguajes opcionales que representan posibles extensiones de nuestra forma de hablar o 'convenciones' en las que nosotros, al decidir sobre que lenguaje usar, decidimos simultáneamente sobre lo que existe y lo que no" (Putnam, 2004, 43). Es decir que es un asunto de convención derivada de lo que se decide para constituir un contexto formal dado (en este caso, aceptar o rechazar los axiomas de la mereología). En este sentido, implica que lo que se consideran convenciones y lo que se consideran hechos, están imbricados de tal modo, que nuestro conocimiento puede considerarse "convencionalmente relativo para ciertas alternativas y empíricamente relativo para otras" (Putnam, 2004, 45). En el ejemplo citado, según el lenguaje de Carnap, decir que existen tres objetos es una cuestión de hecho (alternativa a decir que existen cuatro) y es simultáneamente una cuestión de convención (alternativa al lenguaje de Lezniewski).

Y como para Putnam, en su concepción de realismo interno (en el que cualquier acceso cognitivo a la realidad está mediado por un esquema conceptual determinado), "no existe ninguna realidad que funcione como el punto de vista absoluto para dictaminar cuál es el sentido correcto para los términos usados (individuo, objeto, existe, etc.)", entonces, el contexto formal es una cuestión abierta e indeterminada, cuyo sentido "se determina por nuestra elección" (Putnam, 2004, 47) entre estos lenguajes opcionales (y de este modo, no sería una "antinomía" en el sentido indeterminado de Kant). El concepto de "relatividad conceptual", requiere que una situación pueda ser descripta por dos o más lenguajes diferentes que cumplan dos condiciones: (a) que sean cognitivamente equivalentes (como el ejemplo Carnap-Lezniewski), es decir, que cualquier fenómeno que tiene una explicación en uno de los lenguajes, tenga una explicación correspondiente en el otro lenguaje opcional y (b) que sean mutuamente excluyentes (como Carnap-Lezniewski), es decir, que optar por uno implica automáticamente renunciar al otro (en el mismo momento) y viceversa (Putnam, 2004, 48).

Esto se debe a que ambos lenguajes pertenecen al mismo nivel epistémico, en este caso, el nivel lógico. Pero "pluralismo conceptual" en cambio, refiere al hecho que una situación empírica pueda ser descrita por dos o más lenguajes diferentes de distinto nivel

epistémico. Por ejemplo, una habitación puede ser descrita en el lenguaje de la física y en el lenguaje ordinario que habla de “muebles”. Estos también son lenguajes opcionales, pero no cumplen ninguna de las dos condiciones exigidas para la “relatividad conceptual”: no son cognitivamente equivalentes y no son mutuamente excluyentes (Putnam, 2004, 48). No se requiere la reducción de un lenguaje al otro (que sería el de la física) y mucho menos la eliminación de un lenguaje (al estilo Churchland), porque no pertenecen al mismo nivel epistémico. Por otro lado, situándonos dentro del nivel epistémico de los lenguajes naturales, ciertos lenguajes definen objetos que son únicos en ese lenguaje (definen su ontología), lo que cumple lo descrito por la “relatividad conceptual” entre dos lenguajes del mismo nivel epistémico (en el caso planteado, el nivel lógico): la posibilidad de diferentes extensiones de nuestras nociones de “objeto” y “existencia”.

4. Objetividad sin objetos.

Sin embargo, el rechazo al realismo metafísico no significa aceptar un relativismo epistemológico. La argumentación de Putnam propone una objetividad cognoscitiva pero no basada en correspondencia con objetos, sino con criterios de corrección, es decir, con juicios evaluados según un conjunto interrelacionado de criterios aceptados.

La antigua teoría de las ideas platónica incluía sostener: (a) que para que un juicio sea objetivamente verdadero tiene que tener como referencia un objeto que le corresponda; (b) que si no existen objetos naturales que satisfagan este requisito, entonces deben haber objetos no-naturales que cumplan ese rol; (c) que el requisito de la referencia se satisfaga suficientemente con una descripción del objeto y sus propiedades (Putnam, 2004, 52). El primer nivel de la argumentación de Putnam es que la objetividad (como criterio de corrección) que se refiere a “objetos” (mediante juicios descriptivos) está imbricada con juicios valorativos (lo que cambia la noción tradicional empirista de “objeto” definida por sensaciones sin conceptos). En un segundo nivel, argumenta más específicamente, que la objetividad no está referida a objetos, sino a relaciones de los juicios con la red de criterios de corrección (es decir, a relaciones criteriosales).

En el territorio de la lógica, dado un juicio (a) “todos los p son q”, se sigue que si (b) “x es no-q”, entonces (c) “x es no-p” es verdadero. En ese caso, salvo que uno sostenga algún tipo de metafísica inflacionaria con objetos intangibles de referencia, se puede considerar que la inferencia es objetiva, sin sostener que para ese juicio existe un objeto que le corresponde (Putnam, 2004, 55-56). La objeción que se podría plantear es acerca del criterio de corrección de los enunciados lógicos (si es que no son descripciones de objetos). La respuesta de Putnam refiere al concepto de relatividad conceptual: algunos enunciados y en particular los axiomas cuantificadores de un sistema lógico (por ejemplo, Lezniewski o Carnap) son verdades conceptuales (se puede elegir uno de los lenguajes opcionales, renunciando simultáneamente al otro) de tal modo, que la cuantificación que es verdadera en un lenguaje, es falsa en el otro. Desde la crítica de Quine a la dicotomía entre juicios analíticos y sintéticos, las únicas verdades conceptuales “puras” que tanto él como sus adversarios admitían, eran los juicios analíticos que son incorregibles y no-revisables del tipo “todos los solteros son no-casados” (es decir, que expresan una sinonimia) (Putnam, 2004, 60-61).

Pero sostiene Putnam:

“existe una visión más antigua, representada por hegelianos y pragmatistas al principio del siglo XX, según la cual las verdades conceptuales no son ‘analíticas’ en el sentido de ‘todos los solteros son no-casados’. Según esta tradición, sabemos que algo es una verdad conceptual por la *interpretación* y la interpretación es una actividad esencialmente corregible” (Putnam, 2004, 61)

Decir que son “corregibles” y revisables, es decir que no son “puras” (atemporales). Desde esa posición, si uno se desprende del supuesto que una verdad conceptual es no-revisable, lo que en la práctica quiere decir que es atemporal y ahistórica, entonces no hay porque clasificar las verdades en una dicotomía entre verdades conceptuales o verdades sobre hechos. En la concepción que usa Putnam, una “verdad conceptual” es una “descripción empírica imbricada (interpenetrada) con el sistema de creencias, conceptos y conexiones que aceptamos, tal que lo que la constituye como verdad, es la imposibilidad de que su negación tenga un sentido relevante” (Putnam, 2004, 61) (por ejemplo, si aceptamos una geometría no-euclideana de Riemann de un espacio curvo, entonces la suma de los

ángulos de un triángulo puede ser mayor que 180° y su negación no sería relevante, a pesar que sería verdad en la geometría euclídeana).

En el ámbito de la lógica, una verdad refiere a una relación formal (no a un objeto) y su proceso de aprendizaje supone simultáneamente la elección previa de un determinado lenguaje lógico y el aprendizaje de los procedimientos y estándares de corrección de ese lenguaje lógico determinado. También en el caso de las matemáticas, hay varios conceptos aceptados como verdades objetivas, que no tienen un objeto de referencia, sino relaciones de referencia (por ejemplo, la noción de probabilidad estadística, la noción de transitividad, etc.). Una verdad matemática también se adquiere por el proceso de aprendizaje de las relaciones, estándares y aplicaciones que establece la misma disciplina. Pretender que las verdades matemáticas se verifican mediante confrontación con “objetos” matemáticos, supone muchas aporías que muchos filósofos de las matemáticas no estarían dispuestos a aceptar (Putnam, 2004, 65-67).

Si esta concepción es válida para la objetividad lógica, *a fortiori* lo será para la objetividad metodológica, que se rige por “juicios que suponen un valor epistémico (coherencia, simplicidad, plausibilidad, etc.) y que son inherentes a cualquier investigación científica” (Putnam, 2004, 67). Apelando a esos valores, se aceptó la teoría de la relatividad de Einstein y se rechazó la teoría de la gravitación de Whitehead cincuenta años antes que hubiera alguna prueba observacional que permitiese decidir entre ellas (se consideró que la teoría de Whitehead era “implausible” y demasiado “ad hoc”). Los valores epistémicos son los que establecen cuales teorías son suficientemente plausibles y cuáles no. Y eso es un factor inherente en “todas las clases de inferencias no-deductivas (no formalizables) que se encuentran en la resolución de problemas de las ciencias naturales” (Putnam, 2004, 69-70), que son ejercicios de razonamiento en base a criterios establecidos de corrección. En síntesis, la objetividad de los criterios metodológicos no está dada por la referencia a ciertos “objetos” intangibles, sino a ciertas “relaciones” inter-criteriales y a relaciones de los criterios, con los datos más vinculados a la experiencia.

5. Realismo interno pragmático.

El realismo externo o metafísico se basaba en una pretendida correspondencia u objetividad referida a objetos (al mundo en general). Pero si como argumenta Putnam: (a) lo que consideramos el "objeto" mismo, es el resultado de un proceso previo de conceptualización, taxonomización por similitudes y diferencias, por funciones y por clases, etc. (como cuando usamos la palabra "gato" en el enunciado "el gato está sobre la alfombra"); (b) todo ese proceso está cargado de valoraciones epistémicas, que traducen valoraciones éticas coherentes con una determinada concepción de realización humana; se podría sostener (c) que es posible una objetividad (contra la arbitrariedad y contra los relativismos epistemológicos) sin objetos (contra el realismo externo o metafísico), porque se basa en criterios de corrección que relacionan juicios experienciales, juicios experienciales y teóricos, o juicios puramente formales entre sí. Dado que el realismo metafísico es insostenible (no habría ninguna realidad R que pudiese funcionar como "objeto" para dirimir la controversia entre dos concepciones de R, que fueran verdaderas para todos los enunciados, pero incompatibles entre sí), es necesario postular un realismo *interno* (el que sostiene que la objetividad está dada por la conexión entre los criterios de corrección que establece un sujeto epistémico, como el colectivo que conforma una determinada disciplina). Pero justamente, como la objetividad no se sostiene en el objeto (o conjunto de objetos) sino que se sostiene en los criterios de corrección establecidos por la comunidad epistémica, las razones existentes por las cuales se construye un determinado esquema conceptual, son los valores, los intereses y los objetivos de esa comunidad, que son funcionales con sus necesidades dentro de una determinada situación histórica y de una determinada concepción de realización humana. Y éste es el punto, que adjetiva al realismo interno como un realismo interno *pragmático*.

Dado que un esquema conceptual, está condicionado necesariamente por el proceso de su construcción, entonces es insostenible cualquier concepción absolutista que pretenda tener la visión omniabarcativa. El absolutismo anti-histórico pretende poseer un Canon de la Objetividad, que se base en criterios atemporales e inmutables, pero justamente en eso radica su falsedad: el sujeto epistémico no puede saltar fuera de sus condicionamientos históricos,

para mimetizarse con una visión pretendidamente omniabarcativa e invariante. Pero aunque parezca paradójico, el realismo interno pragmático simultáneamente descarta una concepción relativista. El relativismo tendría razón si no existieran criterios de corrección posibles. Pero tales criterios (históricos) existen y se demuestran en las propias elecciones de la comunidad epistémica: optar por determinados criterios supone considerar que esos criterios son preferibles a otros en determinado contexto y según determinadas necesidades. En lo que tiene razón el relativista, es que los criterios de corrección son históricos y eso implica que son falibles, contextuales, revisables, mudables, corregibles, etc. Implica también que están cargados con todas nuestras valoraciones epistémicas y éticas, que están condicionadas por nuestros intereses y necesidades, que dependen a su vez de una concepción de realización humana más general. Pero el realismo interno pragmático acepta pautas objetivas y contextualizadas de justificación. Que la objetividad esté culturalmente condicionada (la tesis del relativista), no quita que exista una objetividad construida desde el interior de una cultura, que admite que hay conocimientos y valoraciones que están mejor justificados que otros (desde ese marco cultural). La concepción de la pre-ilustración colapsaba la racionalidad y eticidad al interior de una concepción absolutista que pretendía tener criterios inmutables y ahistóricos de corrección.

La concepción de la ilustración, estableció un criterio rígido de demarcación entre la racionalidad y la eticidad. La racionalidad permitiría formular juicios descriptivos y “objetivos” de los “hechos” y ese sería el dominio de la razón teórica (que deriva en la razón científica); la eticidad permitiría formular juicios “subjetivos” de los “valores” y ese sería el dominio de la razón práctica (que deriva en la ética no-cognitivist). La “tercera ilustración” que expone Putnam, comprende y se aplica simultáneamente a los dos dominios: un realismo interno pragmático para la racionalidad teórica (las ciencias) y para la racionalidad práctica (las éticas). Y sostiene además, la mutua e inseparable imbricación entre los dos dominios.

6. Discusiones

6.1. Sobre la epistemología naturalizada.

Una interpretación (discutida) que hace Putnam de la epistemología naturalizada (Quine), es que pretendía centrarse en el conocimiento de *cómo* se produce la elección (el contexto del descubrimiento), renunciando a conocer las *razones* para la misma (el contexto de la justificación). Esta concepción apelaría a una descripción del “hecho” de la elección y no a los “valores” que se ponen en juego para hacerla. Esta posición significaría para Putnam, el “abandono de la epistemología misma con su pretensión de justificar los criterios de elección (y su reducción a una especie de psicología behaviorista)” (Putnam, 2002, 163) y el abandono de toda noción normativa como afirmación justificada o con ciertas garantías racionales. Para Quine, el discurso filosófico estaría sujeto a las mismas reglas que el discurso científico, porque sería como una “globalización” (de segundo nivel) de los resultados más generales de la ciencia. En este sentido:

“un enunciado (filosófico) sería correctamente aceptable solo si cumple que: (a) es un teorema de formulación finita relevante y (b) esa formulación es un ajuste exacto con el correspondiente conjunto de estímulos condicionales de la observación” (Putnam, 1983, 243).

Pero, señala Putnam, esta afirmación no implica ningún condicional observable, por lo tanto, ella misma no sería una afirmación “correctamente aceptable”. En general, los criterios de demarcación positivistas son auto-refutantes, porque ellos mismos no cumplen con los requisitos de aceptabilidad que establecen. En palabras de Putnam: “el positivismo produjo una concepción de racionalidad tan estrecha que excluye la actividad misma de producir tal concepción” (Putnam, 1983, 243). Según Putnam, si se abandonan las nociones epistémicas normativas (aceptación racional según determinados criterios de corrección, afirmación justificada, garantías, etc.), se abandona también la noción de verdad (que es interdependiente de esas otras nociones epistémicas al interior de un esquema conceptual) y entonces, lo que se pierde es la función legitimadora del conocimiento (se pierde el contexto de justificación que colapsa en un contexto de descubrimiento evolutivo o “naturalizado”). Es necesario mantener la vigencia (falible) de los criterios de corrección

para no caer en lo que criticaba Wittgenstein (si no hay criterios, no hay diferencia entre estar en lo correcto y decir estar en lo correcto) y Apel-Habermas (la contradicción performativa en la que se incurre, cuando una afirmación está en contradicción con los supuestos o implicaciones del acto de la afirmación).

Renunciar a las certezas absolutas del realismo metafísico no implica renunciar a la posibilidad de manejarnos con criterios de corrección (no implica aceptar el relativismo). Esos criterios son relativos a un esquema conceptual, construido históricamente y situado culturalmente, pero son correctivos (normativos) en el sentido que ajustan nuestra práctica en ese contexto (lo que Dewey llamaría la "realidad objetiva"), de acuerdo a los propósitos que nos guían. En ese sentido, los criterios se producen en un contexto, pero no valen sólo para ese contexto, de lo contrario siempre estaríamos empezando desde cero y las expresiones "proceso de aprendizaje" o "experiencia histórica acumulada" no tendrían ningún significado inteligible. En palabras de Putnam: "siempre hablamos en el lenguaje de un lugar y de un tiempo, pero la corrección-incorrección de lo que decimos no se reducen a ese tiempo o lugar" (Putnam, 1983, 247).

Argumentar sobre la naturaleza de la racionalidad, presupone ya mismo un ejercicio de racionalidad (informal) más amplio que aquella que se quiere definir o formalizar. En este sentido, puede decir que "la teoría de la racionalidad no se puede aislar de las teorías de aquello que investigamos, incluyéndonos a nosotros mismos" (Putnam, 1983, 201). Ni el método ni el instrumento (una racionalidad institucionalizada) pueden separarse ni de la capacidad (racional) que las posibilita ni del contenido de lo que se pretende investigar. Existe una recursividad, entre la capacidad racional básica (la "informal"), una determinada instanciación específica (la racionalidad científica o formal), los métodos que se diseñan y el contenido de lo que se investiga. Son todas realidades y nociones interdependientes, unidas en una red epistémica, tal que la variación en una noción afecta simultáneamente a todas las demás. Nuestros procedimientos racionales están guiados heurísticamente por los objetivos que están presentes en cualquier investigación (por ejemplo, que los presupuestos que usamos sean generalmente aceptados, que la elaboración pueda confrontar con la crítica racional, que las conclusiones obtenidas sean viables, etc.). El abandono de las certezas

absolutas, no implica que “no hay nada correcto o equivocado, racional o irracional, verdadero o falso, sino que lo que implica, es que no hay ningún lugar neutral desde el cual juzgar todo eso” (Putnam, 1983, 202).

Por otro lado, esto no significa (una vez más) adherir al relativismo. El relativismo pretende justamente insinuar un juicio desde un lugar *neutral* (imposible) desde cuya óptica omnisciente, observa que ninguna posición epistémica *coincide* con la óptica del observador universal (en este sentido, es la metamorfosis epistémica del realismo metafísico). Y además, el hecho que no todas las afirmaciones puedan probarse (según los métodos que hayamos diseñado), no implica que no podamos (desde la relatividad y falibilidad de los criterios de corrección que hayamos construido) juzgar que hay afirmaciones que se ajustan más y otras menos, a los valores epistémicos que sostenemos.

Lo que subyace en estas posiciones según Putnam, son formas de expresar la dicotomía en la concepción de racionalidad (colapsada en los reduccionismos de la razón teórica formal) y en la concepción de eticidad (colapsada en la razón práctica instrumental). Y en la concepción antropológica deudora del empirismo clásico y del psicologismo benthamita, que supone una concepción que se podría llamar “diacrónica”: primero tenemos sensaciones naturales (los “sense data”) y después agregamos figuraciones (ideas) y valoraciones (aprobación, rechazo, etc.). Por el contrario, lo que sostiene Putnam es una concepción que se podría llamar “sincrónica”: simultáneamente, tenemos sensaciones valoradas y valoraciones sensibilizadas, hechos cargados de valores y valoraciones cargadas con facticidades, elecciones cargadas con razones no-formalizables (informales) y razones cargadas con elecciones previas. En esta concepción sincrónica, desde el condicionamiento cultural del proceso de formación de descripciones y valoraciones, determinadas sensaciones y experiencias son ya desde el inicio, vividas como agradables o desagradables, correctas o no, habilitantes de ciertas percepciones y excluyentes de otras. La experiencia no es neutral, sino que ya está cargada de valoraciones y de teorías implícitas o explícitas, que conforman todo lo que consideramos “hechos”. En este modelo, ya están incluidos los criterios y juicios valorativos, en el principio de cualquier experiencia.

6.2. Discusiones en la racionalidad informal.

Por otro lado, la tesis del colapso de la dicotomía hecho-valor, podría ser discutible en el ámbito de la racionalidad informal. Una de las condiciones del éxito de las ciencias modernas, es la racionalidad formalizada incluida y regida por una red de valores epistémicos que proveen de criterios de corrección con ciertas garantías (falibles y provisorias). Y a su vez, esa racionalidad formal y la red de valores epistémicos construidos, presupone el ejercicio de una racionalidad previa, que Putnam llama “informal” (en el doble sentido, de no-formalizada y de no-formalizable). En este ámbito (previo al de la racionalidad formalizada de las ciencias), también se pueden plantear discusiones respecto a la tesis de la imbricación hechos-valores, cuestionando la “densidad” de los términos fácticos y de los juicios que los incluyen.

Para algunos autores, existen términos y juicios del lenguaje ordinario que sólo son descriptivos, como por ejemplo “está lloviendo”, “esto es un perro”, “esto es rojo” (Bergström, 2002, 12). Pero en realidad, cuando en nuestra comunidad decimos “está lloviendo”, estamos expresando un conjunto de nociones implicadas como: cae agua desde las nubes, se produce por condensación de gases, esto se debe a las diferentes corrientes y temperaturas del aire, etc. Pero por ejemplo, para un habitante de una tribu amazónica aislada de nuestra cultura, “está lloviendo” podría querer decir: nuestros ancestros están tristes y lloran, o nuestros ancestros nos envían el agua porque saben que la necesitamos, o nuestros ancestros están enojados y por eso nos envían este diluvio, etc. Es decir, que los significados de “llover” son distintos en culturas distintas y transmiten distintas valoraciones para comprender el significado del hecho mismo. Y además “llover” no podría reducirse a una concepción physicalista, porque nosotros incluimos en “llover” lo que consideramos son sus causas y la causalidad no es una noción física ella misma, sino que es el resultado conclusivo de una teoría física-meteorológica que incluye valoraciones epistémicas. Respecto de “perro” sucede lo mismo, como ya fue dicho. Es el resultado de un proceso de taxonomización en base a similitudes y diferencias, que nuestra cultura realiza porque lo considera relevante para relacionarnos con el mundo y entre nosotros, según determinados criterios. Y sobre el “rojo”, como señala Putnam, el color es el producto de la luz sobre un objeto y

de nuestro aparato visual que funciona según nuestras necesidades (por eso distingue colores en el arco iris perceptivo, cuando en el arco iris físico lo único que hay es la distribución uniforme de la luz). Y como nuestras necesidades varían según los contextos y las culturas, la percepción de los colores también varía, por ejemplo, los esquimales pueden distinguir más tonalidades y matices en lo que nosotros llamamos “blanco”.

Otros tipos de enunciados descriptivos (fácticos), que se supone estarían exentos de valoraciones, serían por ejemplo “X estuvo aquí ayer” o “X está sobre Z”. En esos casos, la argumentación de Putnam apuntó a mostrar cómo cada palabra o cada relación, responde a un proceso de clasificación por similitudes y diferencias, valoraciones de las conexiones o relaciones, etc. En este caso implica valorar la forma de distinguir una relación espacial (“aquí”) y una relación temporal (“ayer”), porque de lo contrario todo se reduciría a juicios del tipo “X existe” (e incluso esto responde a una clasificación entre lo que existe y lo que no existe). Y sostiene que ese proceso clasificatorio y denominativo está cargado de valores epistémicos como distinción (no nombrar cosas distintas del mismo modo), semejanza (nombrar cosas iguales del mismo modo), coherencia (el verbo debe aplicar igual a situaciones semejantes), simplicidad (si existen modos diversos de nombrar, introducir otro enunciado que especifique que son sinónimos), capacidad explicativa (las palabras deben servir entre otras cosas para describir y explicar situaciones), etc. Y que utilizamos esos valores epistémicos, porque son una traducción de nuestros valores éticos: distinguir, relacionar, explicar, comparar, predecir, son útiles para relacionarnos mejor entre nosotros y con el mundo, de acuerdo a una concepción general de realización humana.

6.3. Discusiones derivadas de una investigación científica.

En los términos y juicios derivados de una investigación científica (no en los del lenguaje ordinario) sucede algo semejante. Bergström pone el ejemplo (Bergström, 2002, 12-13) de la relación entre los siguientes enunciados: (F) “fumar causa cáncer”, (E) “fumar debería ser considerada una ofensa criminal”, (A) “la aceptación de F por los científicos está causalmente influenciada por valores epistémicos V”,

(B) “la verdad de F depende lógicamente de la verdad de V”, (C) “la verdad de F se sostiene inductivamente por la verdad de V”. Bergström considera que E es claramente un enunciado valorativo y que F es un hecho que se sostiene por una investigación científica. Como la investigación tiene una teoría y acepta que las teorías tienen valores epistémicos (V), se pregunta por la relación entre F y V. El enunciado que “realmente puede ser inferido” es (A) y que “deben ser rechazados” (B) y (C) porque no se siguen de (A). (A) tiene una relación con (F), pero tal que “F es verdadero sea la coherencia un valor o no, la verdad de F no depende del valor de la coherencia, (porque) si fumar causa cáncer, lo causa por el modo como están contruidos nuestros cuerpos, no porque deberíamos razonar de determinado modo”. Bergström concluye que “nuestras creencias sobre el mundo presuponen valores, pero no que el mundo en sí mismo o los hechos que lo constituyen presupongan valores”.

En el análisis que propone Bergström hay varias cuestiones discutibles. Primero, en la ciencia médica lo que se llama “enfermedad” (E) es una taxonomía o síndrome, que agrupa de un determinado modo varios síntomas y que requiere de un criterio de corrección (de “salud” en este caso) para poder calificar E. Cuando cambian los criterios, cambian las E: el criterio del sobrepeso, de presión arterial, de volumen de colesterol, etc., establecen rangos de “salud” y de “enfermedad”. Por otro lado, cuando cambian las taxonomías (y lo hacen por diversas razones en contextos diferentes), también cambian las E: en un contexto anterior, un escolar que no atendía a la maestra era “distráido” o “vago” o “perezoso” (características de su carácter), pero en el contexto actual esa misma conducta se califica como “déficit atencional” (una patología) y si es muy inquieto, además tiene un “trastorno de hiper-quinésia” (otra patología). La menstruación sigue siendo (creo) más o menos la misma, pero antes era E y ahora no. En el campo de la psiquiatría esto es muy notorio en el modo como crecen los DSM, la quinta versión tiene taxonomías cada vez más detalladas y como combinaciones distintas, de modo que existen cada vez más “enfermedades” (simultáneamente, algunas como la homosexualidad que antes se consideraban E, ahora no los son y la decisión de excluirla del DSM se hace por votación del gremio de los psiquiatras en Estados Unidos). La misma E que cita Bergström necesita ser calificada como tal (mediante una decisión por tanto) frente a otras teorías que lo califican de otro modo (un

proceso de reacción y adaptación del organismo). Por otro lado, las taxonomías (los diagnósticos) no son neutras porque se inscriben en un proceso de formación que la antecede y en una acción (terapéutica) que le sigue, todo lo cual contribuye al “modo como son construidos nuestros cuerpos”. En segundo lugar, respecto de la etiología, es prácticamente imposible establecer una “causa” con precisión (en el caso del ejemplo, fumar), porque es prácticamente imposible aislar el efecto de una variable en el conjunto de variables que intervienen en la taxonomía de E. Lo que en realidad existe, son taxonomías y asociaciones estadísticas de “factores” (de riesgo) que no son exactas porque la estadística no lo es y porque es imposible relevar todos los factores que pudieran estar asociados. En conclusión, E es una taxonomía de síntomas que se valora en un rango de corrección (de salud) y las eventuales causas de E son otra taxonomía de los factores relevados y con algún grado relevante de asociación estadística. No solamente el enunciado (A) incluye valores, también lo hace (F). Del mismo modo que (E), incluye descripciones en “criminal” y en “ofensa”.

En sentido contrario a Bergström, Harris sostiene que la investigación está avalada por la evaluación de los pares que “establece estándares de méritos aceptados por la comunidad científica” (Harris, 2005, 4), que se basan en valores epistémicos como plausibilidad de una propuesta, su relevancia para la investigación y su originalidad. Estos valores son decisivos para funcionar como criterios en la elección entre teorías alternativas, para decidir en los conflictos entre teoría-hecho y para decidir que investigaciones se harán y cuáles no. Pero además juegan un rol fundamental en la “determinación de que se considera un hecho” (Harris, 2005, 6): algunos hechos son el resultado de la observación, experimentación, descubrimiento o recuento; otros son el resultado de la conexión entre una observación y la interpretación y otros son el producto de estructuras argumentativas. Por ejemplo, respecto a los hechos de la ciencia médica que planteaba Bergström, presentados un electrocardiograma, una placa de rayos X y una muestra de una biopsia, los “hechos” no surgen de la simple observación, sino de la interpretación de un técnico entrenado para asociar determinadas formas con determinados “hechos” (que a su vez, resulta de la estadística acumulada de formas parecidas).

Continúa Harris: “aún el acto de describir o de etiquetar con una determinada palabra es a menudo conectada en forma inextricable con los valores” (que sirven de base para la clasificación) (Harris, 2005, 11). Por ejemplo, si un historiador dice que “la batalla de Waterloo se peleó en 1815”, la elección del término “batalla” da cuenta de un hecho distinto que si dijera “colisión” o “masacre” (Harris, 2005, 11). Por otro lado, cuando se nombra un objeto por la función que cumple (como por ejemplo, “calculadora”, “reloj”, “cuchillo”) se suele entender que el objeto cumple apropiadamente esa función (lo que significa una evaluación), de lo contrario se especificaría la disfunción con algún adjetivo (“roto”, por ejemplo). Cuando un arqueólogo encuentra un objeto de una cultura desconocida que no puede clasificar, trata de asociarlo con objetos y funciones de su propia cultura y lo convierte en ese “hecho”. Por ejemplo, cuando se descubrió el ornitorrinco, no correspondía con ninguna clasificación de animal conocida y quedó bajo indeterminación “que era”. Harris señala que el rechazo del rol de los valores en la determinación de los hechos por parte de algunos científicos, es una cuestión ideológica porque “pretenden que los valores no intervienen en la empresa científica para aplicar sus propios valores y preferencias en forma silenciosa” (Harris, 2005, 10).

6.4. La discusión general.

Una exposición que muestra con claridad la posición defensora de la dicotomía, se puede encontrar en el artículo de J. J. Smart (Smart, 1999, 431-437) que expongo a continuación. Respecto de la investigación en la física, en sus palabras: “decidir qué ciencia estudiar e investigar, requiere un juicio de valor pero este juicio de valor es *sobre* el cuerpo discursivo fáctico y no es *parte* de ese discurso” (p. 432). Sostiene que es preferible teorías que puedan ser refutadas por futuras observaciones y experimentos, pero aún que esto no fuera posible “una de las teorías es objetivamente verdadera y la otra objetivamente falsa, aún cuando no podemos decidir entre las dos”. Y concluye: “como un realista metafísico” en meta-ética “defiendo una posición no-cognitivist” y la posición que expresa R. Putnam es “más realista en ética y menos realista en metafísica” (p. 433, afirmación que los Putnam aceptarían para definir sus posiciones).

En primer lugar, lo que Putnam sostiene sería que los juicios de valor *forman parte* del discurso de la física, como los objetos formales *desde donde* se hace el discurso. Por ejemplo, cuando en el siglo XVII se prefirió la teoría copernicana a la ptolemaica (entendiendo que las pruebas observacionales se obtuvieron recién en el siglo XIX) o cuando en el siglo XX se prefirió la teoría de Einstein a la de Whitehead (entendiendo que las pruebas observacionales se obtuvieron recién cincuenta años después), esa preferencia (decisión) ¿forma o no forma parte del discurso de la física? Responder afirmativamente, supone que dar razones y argumentos (discutibles) para una decisión sobre que teoría usar, es relevante para entender esa misma teoría. Responder negativamente, es exactamente lo contrario: ocultar las razones por las que se toma una decisión y presentar la decisión “pura” (pero escamoteando el hecho, que justamente, es una *decisión*). Siempre en el territorio de la física, considerar, observar y experimentar con la luz como partículas de fotones y elaborar una teoría al respecto ¿forma o no forma parte del discurso de *esa* física? Según el principio de Heisenberg, se puede hacer una teoría del comportamiento de la luz como ondas (y no como partículas) y la decisión de considerar la luz como partícula o como onda son excluyentes entre sí en el mismo momento. La decisión acerca de que, aun cuando no existen al momento pruebas observacionales suficientes, la teoría de la evolución de Darwin es más plausible que la teoría creacionista ¿forma o no parte de esa teoría? La decisión acerca de que, aun cuando no existen al momento pruebas observacionales suficientes, la teoría del “big bang” es más plausible que la teoría del universo eterno e inmutable, ¿forma o no parte de esa teoría? Lo que el realismo interno pragmático de Putnam afirma, es que las decisiones por las cuales se construye un esquema conceptual o una teoría del mundo, forman parte como valores epistémicos que sostienen los criterios de corrección de esa teoría, desde la cual (y condicionados por ella misma) tenemos el único acceso posible al mundo. Y en ese sentido, forman parte de la teoría.

En segundo lugar, Smart sostiene que existen “valores extrínsecos que son parcialmente fácticos, pero (existen) valores intrínsecos que son independientes de los hechos” (p. 435). Un ejemplo sería que la “salud” podría considerarse un valor intrínseco, una mezcla de intrínseco-extrínseco o podría considerarse solamente como un valor extrínseco porque “podría ser valorada *solamente* porque

promueve un valor intrínseco, la felicidad". En este caso, "las discrepancias serían sobre medios y los acuerdos serían sobre fines, por lo que las discrepancias serían cuestiones de hecho" (p. 435). Si bien no lo dice explícitamente, se puede inferir que Smart considera "extrínseco" un valor que se busca como medio para otra cosa e "intrínseco" un valor que se busca por sí mismo y en este caso ingresa directamente en el territorio de la ética. Como lo dice explícitamente, "salud" podría considerarse tanto intrínseco como extrínseco, pero aun cuando fuera intrínseco, serían discutible los valores según los cuales se establecen criterios de corrección para juzgar "salud". Por ejemplo, el sobrepeso en nuestra cultura es síntoma de no-salud, en otras culturas puede ser un síntoma de prosperidad; cuando cambian los "rangos de normalidad" en los "valores en sangre" cambian los criterios para definir "salud" y esas diferencias no son inocuas (se suelen derivar distintas acciones terapéuticas). Pero Smart da por sentado que "felicidad" es un valor intrínseco y que al respecto solo caben discusiones sobre los medios.

Lo que Putnam sostendría sobre esto, es que "felicidad" es una noción a considerarse como parte de una concepción ética eudaimonista, que debe complementarse con otras nociones que forman parte de otras concepciones éticas como la deontológica y la basada en la alteridad. De modo que, "felicidad" no podría ser un valor absoluto (intrínseco) sino un valor en relación con otros valores como "universalidad" y "alteridad". Pero aunque *solamente* considerásemos el valor "felicidad", lo que Putnam diría es que ese valor no está "en el mundo" (como un valor-objeto) esperando por nuestra búsqueda, sino que forma parte de una construcción ética que está condicionada por los valores heurísticos que sostenemos, como guía para la satisfacción de lo que consideramos nuestras necesidades (esta sería la posición del realismo interno pragmático en ética y respecto a este valor en particular).

En tercer lugar, Smart propone un experimento mental para ilustrar su posición. Construimos un robot que contiene una computadora con un programa análogo a un mapa del mundo y se le da el orden de ir a Islandia. En esta metáfora, la orden sería la decisión que expresa un valor, pero el mapa representaría las creencias sobre el mundo y expresa un hecho (el mundo), tal que en el mapa *no está incluida* la decisión de ir a Islandia (p. 437). Lo que considero que

diría Putnam, es que por cierto la decisión de ir a Islandia no está incluida en el mapa de Islandia, pero que hacer un mapa que representa un aspecto del territorio *es una decisión* entre otras posibles y que esa decisión representa los valores de la cultura de la Ilustración en la que vivimos y que el peso de la tradición cultural acumulada *naturaliza* las decisiones hasta hacerlas aparecer como *hechos* (en realidad lo son, en el sentido de “construidos” desde los condicionamientos culturales). Se pueden hacer mapas de distintos tipos: de rutas y carreteras, orográficos, hidrográficos, demográficos, de olas adecuadas para hacer surf, etc.; pero en tanto que *mapas* representarían el mismo tipo de decisión de cartografiar el mundo. Pero justamente eso, es un producto cultural (una cultura puede no tener interés en hacer mapas, por ejemplo, porque privilegia las narraciones acerca del mundo).

Smart diría probablemente que así como la decisión de ir a Islandia no está en el mapa de Islandia, la decisión de hacer un mapa no está en el mapa. ¿No está? Si el mapa es un producto, un artefacto, considero que la decisión de hacerlo sí está en el producto, no como un objeto material por supuesto, pero sí como un objeto formal, entendiendo por tal el lugar desde el que se hace lo que se hace. Y esto incluye la *finalidad* para la que se hace y por lo tanto, su *funcionalidad*. Esto se volvería relevante además, cuando se consideren los criterios de corrección u objetividad de los valores éticos. Así como un objeto (un cuchillo, un mapa) se valora por la capacidad de cumplir su función (cortar, representar un aspecto del territorio), un criterio para valorar una acción será su funcionalidad, es decir, su carga de facticidad en medio de otras facticidades.

Una vez más, la decisión de *separar* el proceso de formación (del objeto, del nombre del objeto, de una acción) del resultado de ese proceso, es lo que introduce la dicotomía entre los valores (imprescindibles para el proceso) y los “hechos puros” que son el resultado de ese proceso. Una vez que se produce la separación, se considera que los hechos se justifican solos (porque refieren al mundo “en sí mismo”) y simultáneamente se considera que los valores (que hicieron posible el proceso de construcción) deben justificarse y además, que deben justificarse *a partir de los hechos*. Entonces, lo que tenemos es una inversión total del proceso real: no sólo se olvida (o tergiversa) que los valores fueron la condición de posibilidad de construc-

ción del proceso y funcionaron como criterios de justificación del mismo, sino que además, ahora se pretende que los valores deben justificarse desde los mismos hechos que contribuyeron a construir. Lo contrario implica distinguir nocionalmente los juicios fácticos de las valoraciones, pero aceptar que así como las valoraciones remiten necesariamente a facticidades, lo que consideramos “hechos” son el resultado de juicios fácticos al interior de una teoría, cuyo proceso de construcción supone necesariamente determinadas valoraciones. En otras palabras, implica sostener la carga valorativa de los hechos.

Referencias Bibliográficas.

- Bergström, L. *Putnam on the fact-value dichotomy* (Croatian Journal of Philosophy, 2002), vol. II, n° 5.
- Harris, R. *A Summary Critique of the fact-value dichotomy*. www.virtualsalt.com (2005).
- Putnam, H. *Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 1983). Vol. 3, incluye *Why reason can't be naturalized?* y *Philosophers and human understanding*.
- Putnam, H. (1988) *Razón, verdad e historia*. Editorial Tecnos (Madrid). Cambridge Univ. Press (1981).
- Putnam, H. (2002) *El colapso de la dicotomía hecho-valor*. Harvard University Press (Cambridge). Editorial Paidós (Barcelona, 2004).
- Putnam, H. (2004) *Ethics without Ontology*. Harvard University Press (2004). Traducción personal.
- Smart J. J. *Ruth Putnam and the fact-value distinction*. Philosophy (Cambridge University Press, 1999), vol. 74, n° 289.

ÍNDICE DE LOS NÚMEROS ANTERIORES

Vol. I, N1

PRESENTACIÓN

Carlos E. Caorsi

Artículos

LA FRAGMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA, EL CAMINO A LA REINTEGRACIÓN

Susan Haack

EL CONOCIMIENTO COMO ACCIÓN

Ernest Sosa

CUASI-FACTIVOS

Axel A. Barceló Aspeitia & Robert J. Stainton

DECONSTRUYENDO "ON DENOTING"

Oswaldo Chateaubriand

TRASCENDENTALIZACIONES ILEGÍTIMAS: UN ANÁLISIS VAZFEREIRIANO

José Seoane

Notas

KANT Y EL BARQUI-RELOJ

Abel Lassalle Casanave

HILARY PUTNAM *in memoriam*

Ricardo Navia

GLADYS PALAU *in memoriam*

Carlos Caorsi

Vol. I, N2

Artículos

APRENDER DE LA FICCIÓN

Manuel García-Carpintero

LA RESPONSABILIDAD DEL FILÓSOFO

EN TIEMPOS DE CRISIS: REFLEXIONES SOBRE UNA CARCAJADA

Eduardo Piacenza

EL MONISMO DE FREUD

Carlos E. Caorsi

Traducciones

FILODEMO de GADARA: *Sobre la música*

Traducción y Notas Adrián Castillo

Notas

A POÉTICA DE ARISTÓTELES: A MIMESIS ENQUANTO UM
AGENCIAMENTO DOS FATOS, SEGUNDO A INTERPRETAÇÃO
DE PAUL RICOEUR EM TEMPO E NARRATIVA

Ana Rosa Luz.

Reseñas

Miguel Giusti: DISFRACES Y EXTRAVÍOS. SOBRE EL DESCUIDO DEL ALMA.

Boris Groys: VOLVERSE PÚBLICO. LAS TRANSFORMACIONES DEL ARTE EN EL
ÁGORA CONTEMPORÁNEA.

Vol I, N3

Artículos

EVOCACIÓN Y SEMBLANZA DE OSVALDO GUARIGLIA (1938-2016)

Samuel M. Cabanchik

GUARIGLIA: SOBRE LA DEMOCRACIA Y SUS DESCONTENTOS

Miguel Andreoli

CONOCIMIENTO, ACCIÓN Y DELIBERACIÓN PRÁCTICA

Mariano Garreta Leclercq

SOBRE LA CORRECCIÓN MORAL Y LA VIDA BUENA EN ARISTÓTELES: ALGUNAS DISCREPANCIAS CON EL PROFESOR GUARIGLIA.

Daniel Malvasio

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA MORAL: PROCEDIMIENTO, SUSTANCIA Y UNIVERSALIDAD

Julio Montero

ENTRE KANT Y ARISTÓTELES

Graciela Vidiella

Vol II,N1

Artículos

LA SIGNIFICATIVIDAD DE LAS CUESTIONES DEL SIGNIFICADO

Claudine Verheggen

WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO INMEDIATO DE OBJETOS FÍSICOS

Modesto Gómez-Alonso

HUBERT DREYFUS (1929-2017), RAYMOND SMULLYAN (1919-2017) Y EL SUEÑO DE LEIBNIZ (1646-1716)

Luis Camacho

Notas

SENTENÇAS, AFIRMAÇÕES E CORRESPONDÊNCIA (OU A FALTA DE)

Ana Clara Polakof

