

EL SABER SOCRATICO Y LA FILOSOFIA

Profesor Jean Paul Margot

"Es la necesidad de comprender el devenir lo que racionaliza el realismo del ser". G. Bachelard.

Las primeras especulaciones de los milesios respecto a la sustancia originaria y constitutiva, pueden pasar como el primer intento de reflexionar sobre el cambio. Sin embargo, si para los jonios el cambio es una realidad de la cual no hay que dudar y si los sentidos que captan el mundo fenoménico son válidos, con Jenófanes y Heráclito surge una crisis al ser cuestionada la validez científica de los sentidos. Parménides, a su vez, al negar el no-ser, el vacío, la pluralidad y el movimiento, da el último golpe a los "físicos". En nombre de la Razón y de una construcción puramente lógica que excluye la percepción y la experiencia, Parménides invalida todo trabajo científico. La realidad es no sensible y solamente la Razón la puede captar. Pero, fueron los Eleatas los "interruptores del curso del mundo" como lo sostienen Platón y Aristóteles? No. Por un lado, en efecto, "la importancia de Parménides estriba en que inició a los griegos en la senda del pensamiento abstracto, hizo trabar a la mente sin referencia a los hechos externos y exaltó sus resultados por encima de los de la percepción sensible." (1) Por otro lado, porque fueron justamente los Eleatas los que permitieron a la especulación física salir del estancamiento al cual habían llegado. De hecho, una vez realizada esta devastadora crítica contra el cambio bajo cualquier forma, el "teórico" que quería presentar una doctrina física o cosmológica debía necesariamente rebatir los argumentos de los Eleatas. Podemos pues afirmar que, curiosamente, los Eleatas estimularon la investigación "científica". Así, de la crítica Parménides, los "sistemas de compromiso" (2) -Empédocles, Anaxágoras, los Atomistas y los eclécticos- sacaron las conclusiones que imponía la necesidad de conciliar el principio de la unidad permanente con la experiencia de la multiplicidad cambiante. Negaron, pues, a la

sustancia original el devenir absoluto y el perecer pero al mismo tiempo admitieron que el mundo sensible era movido e inestable.

Para "salvar los fenómenos", Anaxágoras de Acragas propone una teoría que introduce el cambio al convertir la sustancia única y originaria de Parménides, en la cual "el ente toca al ente" (3), en una mezcla originaria dentro de la cual existe un infinito número de "semillas" inengendradas, imperecedoras e inmutables pero no indivisibles. Pero, lo que más nos interesa aquí son las implicaciones de su NOUS. Mientras que Empédocles explica el movimiento aduciendo a dos fuerzas semimíticas y semimateriales, el Amor y el Odio, Anaxágoras va mucho más lejos. El propone una sola fuerza motriz intelectual -pero no inmaterial- ser pensante, racional y todopoderoso cuya función es la de separar (4), pero que no se da sino cuando el NOUS se halla libre de toda mezcla: "Y cuando el NOUS comenzó el movimiento hubo una separación de todo lo que se movía. Todo aquello que el NOUS puso en movimiento fue separado y a medida que las cosas se movían y distinguían, la revolución intensificaba este proceso." (5) Las últimas palabras de este fragmento causaron a Sócrates una inmensa decepción. (6) Es cierto que una vez impartido el movimiento original por el NOUS, comienzan a obrar factores puramente mecánicos. Así, tanto Platón como Aristóteles, pueden decir que Anaxágoras no supo emplear este descubrimiento del poder del Nous para dar una explicación teleológica de la naturaleza debido al hecho de haberse quedado a nivel de una explicación mecánica de la naturaleza. Un "Deus ex machina" no podía acabar con el desencanto que el problema de la "generación y la corrupción" había provocado en Sócrates. Sin embargo el Vous sugiere a Sócrates que los físicos se equivocaban y que la causa real es que lo mejor consiste en que cada cosa sea como es, y en un mundo ordenado racionalmente cada cosa estará dispuesta en la mejor forma posible. Sócrates así introduce en la filosofía la concepción teleológica del universo, concepción que no pasa por la observación sino por los conceptos (logoi).

Sócrates, por lo tanto, desvía la atención hacia el estudio de la moral y de la política. Como lo anota muy bien A.E. Taylor, lo que busca Sócrates es "un principio común de la epistemología y de la ética." Hacer el alma tan buena como sea posible" sería, por una parte, llegar al conocimiento de la existencia tal como es realmente y por la otra, basar la propia conducta moral en un verdadero conocimiento de "los valores morales". En ambas esferas, lo único que debe superarse es el poner la "opinión", la "fantasía" (doxa), las suposiciones que no pueden justificarse como verdaderas, en el lugar del conocimiento. Así como la ciencia se arruina por la confusión de la fantasía con el hecho, así la vida práctica se echa a perder por una falsa estimación del bien. Hemos de ver ahora cómo este concepto del conocimiento de la verdad como interés supremo del alma y, por consiguiente, del hombre, resulta en el principio de una teoría tanto de la ciencia como de la conducta moral". (7) Debido a su lectura del "libro sobre la naturaleza" Τὰ φυσικά de Anaxágoras, Sócrates no se interesa más por el mundo fenoménico y su explicación mecánica. Si es realmente la Razón la que ordena las

cosas; entonces cada cosa estará ordenada para lo mejor y la pregunta sobre la causa de las cosas no debe ser una pregunta sobre la naturaleza sino sobre ¿qué es lo mejor? El mismo lo dice: de los dos tipos de acusaciones que se le hicieron, el más antiguo era el siguiente: "Sócrates delinque al ocuparse con exceso en la investigación de lo subterráneo y lo celeste. Convertir en fuerte el argumento débil y enseñar a otros estas mismas prácticas." Ahora bien, dice Sócrates, "lo que ocurre es, sencillamente, que no tengo nada que ver con eso, atenienses." (8) Reconoce, pues, su "ruptura" con las investigaciones anteriores que se hacían en torno a la investigación de la naturaleza, ruptura que implica que Sócrates conocía muy bien lo que criticaba. Lo que le preocupaba era el dominio moral. El "Lisis" proporciona otro ejemplo cuando, a raíz del intento de definir la amistad a partir de lo semejante hacia lo semejante, Sócrates se refiere a Empédocles y desplaza así el concepto de "Amor" de su dominio físico al dominio moral. (9).

Con los Sofistas y con Sócrates la investigación de la naturaleza desaparece y se convierte en un análisis del sujeto humano. El problema del conocimiento cambia de horizonte teórico; pasa del objeto (φύσις) al sujeto. El problema del cambio, problema clave para comprender el pensamiento presocrático, asociaba el ser al devenir, buscando en el "SER" el principio del devenir y el fondo permanente (inmutable o no) de todo aquello que cambiaba. Sabemos que fue a raíz del intento de explicar el devenir que nació la "epistemología" con Jenófantes y Heráclito por su puesta en tela de juicio del valor de los sentidos. Con la sofística, el interés se encuentra en el sujeto, en un sujeto que ha adquirido a lo largo de dos siglos (del S. VI al IV a.c.) un poder crítico en cuanto a la constitución del mundo y de la materia y que se ve proyectado ahora sobre la estructura social. Dadas las condiciones sociológicas, económicas y políticas de la Atenas de aquella época, el Λόγος sofístico (distinto del Logos Heraclíteo) se vuelve tecné, es decir arma regulada que debe permitir alcanzar el poder. Ahora bien, el que puede llegar al poder es el hombre nuevo, producto de los cambios radicales vividos en la economía y en la política de Atenas o, dicho de otra manera, es el producto activo de la lucha de clases que socava los valores "tradicionales". No es inútil volver sobre el hecho de que la Sofística es una teoría del conocimiento y que Sócrates no se define sino frente al objeto y al instrumento del método sofístico. El caballo de batalla de los sofistas es el hombre. La definición del homo mensura de Protágoras muestra que el problema del conocimiento pasa del objeto al sujeto. Si el cambio perpetuo de Heráclito supeditaba el conocimiento al Λόγος divino, con los sofistas, la materia en movimiento supedita el conocimiento a un sistema de signos convencionales. En efecto, el saber no es tanto el saber de la naturaleza -hecho imposible por el flujo incesante- sino un conjunto de reglas formales, es decir de reglas exteriores al objeto estudiado, y cuya eficacia se mide con su utilidad conyetal. Así, el saber sofístico no existe en relación con un objeto determinado sino consigo mismo es decir con el sujeto. Pero, entonces, ¿qué es lo que diferencia a Sócrates de los sofistas? La diferencia se inscribe en el espacio del hito - la

felicidad- y del instrumento- del saber. En primer lugar, hay que destacar el método discursivo de Sócrates. En todos los diálogos socráticos, se insiste en la superioridad de la discusión dialéctica - pregunta/respuesta- sobre los "largos razonamientos", los "mitos" y los "comentarios de los poetas" usados por los sofistas. (10) Sócrates puede insistir sobre el valor del "interrogar" puesto que éste es una clave de su teoría del conocimiento. En efecto, por un lado, por medio de sus constantes interrogaciones, Sócrates hace surgir problemas donde antes no había sino certidumbres o ignorancia de una dificultad. El interrogar tiene por correlativo la "inciencia" y apunta a desenmascarar los falsos saberes y las FALSAS VERDADES. Por otro lado el interrogar tiene que ver con la mayéutica que permite también plantear el problema del saber como reminiscencia: si la verdad de las cosas está siempre en el alma, entonces el alma es inmortal y el saber no es sino reconocer. (11) En segundo lugar, la confrontación de las opiniones a través del examen, *ἐξέτασις* (exétasis), permite despejar el terreno y purificar el espíritu preparándolo al momento de la inducción. Parece, pues, que tal confrontación de las tesis se asemeja mucho a la *ἀντιλογία* de los sofistas. Sin embargo, no es así. La antilogía sofística consiste en afirmar que a propósito de cada objeto se puede establecer una serie de proposiciones contradictorias empajeras (*ἀλλοτρίοι λόγοι*, *dissoi logoi*) mostrando cómo los valores contradictorios -bueno-malo; justo-injusto, etc. ... están en el corazón de lo real. Ahora bien, es a propósito de la antilogía que discrepa Sócrates.

El conocimiento socrático se adquiere en dos etapas. Perimero, el argumento deductivo que consiste en recoger ejemplos con los cuales todos están de acuerdo. Segundo, estos ejemplos se ven sometidos a examen para descubrir en ellos el "carácter distintivo", es decir algo común que permita dar una definición general, la definición de "lo que es" (ti esti), la cosa o la cualidad, es decir, la esencia. (12) En el Eutifron y el Laques vemos así que definir no es proporcionar un ejemplo o una serie de ejemplos. La búsqueda del carácter común a todas las distintas especies de piedad o de valor es la segunda fase del proceso de la inducción, camino de una definición. Este carácter común es el que conforma la idea general, la idea del "género" al que se enlaza la "especie". El examen socrático apunta, por lo tanto, a descubrir lo que ocultan las opiniones contradictorias. De los opuestos, Sócrates quiere descubrir la esencia que reúne el carácter distintivo de varias nociones, cuando para los sofistas la confrontación de las tesis tiene en sí misma su finalidad. Si los sofistas heredaron del Logos Heraclíteo, Sócrates heredó más bien del Logos Parmenideo.

El "Carmides" nos va a servir de punto de partida para analizar la confrontación Sócrates-Sofistas en torno a la concepción del saber. Sabemos que en la "Defensa de Sócrates", Platón define el método socrático como la búsqueda del saber mediante el interrogar los especialistas. En el "Carmides", Sócrates dialoga con Critias, quien representa la cultura sofística, acerca de la sabiduría moral. Carmides es un pretexto y el tema del diálogo es la naturaleza de la virtud que los griegos llamaban *sôfrosynê*, es decir, una

sabiduría práctica y capaz de dirigir últimamente la acción. Sócrates señala a Carmides que si éste tiene ya la sabiduría él ha de "hacerse de ella un concepto", y por lo tanto, la debe poder definir. Ahora bien, Carmides fracasa y Critias retoma el diálogo afirmando que la sabiduría es "conocimiento de sí mismo". Pero, entonces, dice Sócrates, "si la sabiduría consiste en conocer una cosa determinada, es evidente que es la ciencia de una cosa particular". No, contesta Critias, la sabiduría no es un conocimiento particular porque: "las demás ciencias tienen un objeto distinto de sí mismas, mientras que la sabiduría, la única entre todas, tiene a la vez como objeto propio las demás ciencias y ellas mismas". A esto Sócrates opone el argumento que una ciencia no puede ser ciencia de sí misma. En efecto, ¿qué sentido tiene decir que el oído se oye a sí mismo y a los demás oídos sin percibir ningún sonido? Se enfrentan, pues, dos posiciones radicalmente opuestas. Por un lado, la ciencia considerada como la técnica de las técnicas, es decir, una ciencia pura y formal en la medida en que hace abstracción del objeto sobre el cual trabaja. Por otro lado, la ciencia considerada como ciencia de algo. El oído es oído de un sonido y no de un oído porque si el oído se oye a sí mismo no se oye más que si posee un sonido. Por lo tanto dice Sócrates, "no puedo afirmar que sea posible una ciencia de la ciencia", es decir, una ciencia formal. El oído es inseparable de su objeto. Conocimiento y objeto del conocimiento son indisociables porque "una ciencia se define no como ciencia general, sino como una ciencia determinada, la ciencia de un determinado objeto". En la concepción socrática, el objeto es la mediación necesaria del conocimiento.

Si hemos hecho este largo comentario, es porque este diálogo fundamenta lo que podríamos llamar el objetivismo platónico. (13) La ciencia es intencional; es ciencia de algo como el pensamiento es pensamiento de algo y como el deseo es deseo de algo. Hasta ahora la posición de Sócrates -el objeto como mediación del saber- nos parece sumamente importante en cuanto a la reflexión epistemológica que implica. Sin embargo, lo que se propone Sócrates no es investigar la naturaleza sino determinar inteligiblemente "lo que es", la esencia. Examinemos esto de más cerca. En el "Alcibiades" se dice que los que saben coinciden entre sí o, dicho de otra manera, que la definición del saber pasa por el acuerdo. Ahora bien, en el "eutifron", el intento de definir la piedad permite a Sócrates recurrir a las ciencias y eso después de haber dicho Sócrates que lo que él quiere es que se le manifieste "la naturaleza de todas las cosas piadosas... Ese carácter distintivo es lo que yo quiero que me hagas manifiesto, para que, considerándolo con atención y sirviéndome de él como de un modelo ($\pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\gamma\mu\epsilon\tau\alpha$), pueda declarar que todo lo que tú u otro hacen de igual modo es piadoso, en tanto que lo que difiere de él no lo es". Mas, el recurso a las ciencias en este diálogo va a servir para mostrar que las diferencias en cuanto al número sobre cuál de dos cantidades es mayor se resuelven si nos aplicamos al cálculo, que el desacuerdo acerca de magnitudes más o menos grandes se soluciona si procedemos a la medida

de éstas y que la diferencia entre lo más o menos pesado de dos magnitudes desaparece con el uso de las balanzas. Pero fundamentalmente sirve para ver que "si se trata de lo justo y de lo injusto, lo bello y lo feo, o lo bueno o lo malo" donde hay diferencias, "no se puede alcanzar una definición suficiente." Sócrates señala por lo tanto la necesidad de buscar en las matemáticas tanto el espacio como el modelo que posibiliten el acuerdo. Sócrates va, de ahora en adelante, a tratar de aplicar a los objetos morales los caracteres de los objetos matemáticos.

Llegado a este punto de nuestro análisis, debemos dejar la palabra a Platón. Pero vamos a hacer la economía de una exposición del discurso platónico suponiendo que nuestros lectores no la habrán hecho. Preferimos identificar un problema e introducir un interrogante para la reflexión. Decir que la filosofía empieza con Platón es incorrecto. La filosofía nace con la pareja Sócrates-Platón donde un personaje, Sócrates, está ausente en la posteridad: la posteridad se explica sobre esta ausencia. Como un "original", un hombre descalzo con visiones puede permitirse el lujo de cuestionar la "competencia" del político, del hombre culto y del hombre de negocios? Ni Atenas que lo condenó por eso, ni la posteridad que lo barrió de su memoria, lo han podido soportar. Prácticamente, Sócrates traza la separación entre teoría y práctica mostrando que la competencia en la práctica no implica necesariamente la competencia en la teoría. Laques puede ser un excelente general sin saber en que consiste su excelencia (es lo que podríamos llamar la "ideología espontánea" de un general). Ahora, lo grave es que este vacío teórico va siempre con una proleidad de discursos: el incompetente habla siempre más que el competente porque la ignorancia no es vacía sino llenura. Se trata, pues, de desenmascarar este "vacío" llenado por la palabra porque "si el discurso es recuperable, no es que esté viciado por naturaleza, sino que se inscribe dentro de un proceso de luchas". (14) Sócrates, pues, no señala la carencia del incompetente hablador. El destruye el saber que lo disfraza y deja ver la función del filósofo. El "error" de Platón es el abandono de la pregunta ¿qué es? El diálogo en torno a la pregunta: ¿qué es?, busca siempre un objeto determinado. Ahora, con Platón el objeto determinado está sustituido por EL PLATONISMO en el sentido de que es el sistema en su totalidad -en su teoría, es decir, lo que hay que contemplar y no practicar- el que responde. Y eso se llama desde Platón La Filosofía, oponiendo así la seriedad del sistema al juego de la palestra. La respuesta platónica, la encontramos en el Teeteto donde Sócrates es incapaz de contestar a la pregunta sobre LA CIENCIA. A partir del Teeteto, la obra de Platón toma el relevó. Por qué? Pues, porque Sócrates hubiera podido responder a la pregunta: ¿qué es la ciencia de? Pero aquí se trata de hacer la Ciencia de la Ciencia, la Teoría de la Teoría, y esto implica una respuesta que pase por el sistema platónico en su totalidad. Es una lectura tendenciosa que no se ciñe a los textos dirán algunos. A estos eruditos de la verdad platónica les remito al Teeteto. En efecto, si bien sabemos que el Teeteto plantea el problema de la pretensión de los sentidos de llegar al conocimiento, la reflexión se mueve voluntariamente en el marco del mundo de las apariencias y deja voluntaria-

mente el tema al mundo de las apariencias y la aporía a la cual se llega demuestra que si se pretende omitir el mundo del SER, no se puede extraer conocimiento alguno de la experiencia sensible (οὐτὶν / ἀληθὲς). Es así como Sócrates dice a Teeteto: "Toma como modelo tu respuesta acerca de las raíces: así como hallaste un sólo espécimen para abarcar toda esa multiplicidad, trata ahora de encontrar una única fórmula que se aplique a todas las especies de conocimiento" (15).

Muchos siglos han pasado, Pero, después del deicidio Nietzscheano, después del homicidio Foucaultiano y después del marxicidio de los llamados "nuevos filósofos", uno puede preguntarse qué es lo que nos queda. Nos queda, me atrevo a decirlo, Sócrates, el filósofo -enemigo del estado. Pero que los inquietos no se alarmen! El pecado original no es el Goulag ni tampoco 1917; es el intento platónico de definir en el Teeteto la Ciencia de la Ciencia, porque tal pregunta nos ha introducido en un círculo vicioso. El proyecto es de hacer la Teoría de la Teoría de la diferencia entre teoría y práctica, es decir, la Ciencia de la Ciencia. Pero, cómo hacer la Teoría de la Teoría? La Teoría de la Ciencia, la Ciencia de la Ciencia será por cierto un sistema pero no se podrá lograr sino a costa de la definición de la Filosofía. Nos queda, pues, por definir lo que es la filosofía.

Elogiando una "naturaleza humana ficticia", la política de los filósofos siempre ha sido una "edad de oro" o una "utopía", algo que no se puede aplicar justamente cuando la política debe estar en el lugar y en el tiempo donde su necesidad se hace sentir: "La política, entre todas las ciencias aplicadas, sería aquella, por consiguiente, cuya teoría sería totalmente diferente de la práctica y nadie estaría menos capacitado para encabezar una comunidad pública que los teóricos a los filósofos". (16) Ya es hora, con Spinoza, de dejar de considerar que el filósofo es incapaz de gobernar y de limitar su función a permanecer como teórico. El filósofo debe apuntar a la práctica y a la realización práctica, es decir a la PRAXIS, según la palabra del escandaloso Baruch, el Benedictus.

NOTAS

- (1).- GUTHRIE, W.C.K., Los filósofos griegos, F.C.E., México, 1973, Pág. 54.
- (2).- Utilizamos la expresión de E. Zeller in Los fundamentos de la filosofía griega, Buenos Aires, Siglo XX, 1968, Pág. 59.
- (3).- Parménides, Poema.
- (4).- Notamos aquí una clara recuperación de la función que el vacío desempeñaba en los pitagóricos.
- (5).- Anaxágoras, fr. 13.
- (6).- Véase el famoso pasaje del Fedón 95e-100c de Platón y la Metafísica de Aristóteles 988a18 y 988b6. Hay que señalar que la génesis de la formación de Sócrates pasa por Arquélao, su maestro, el cual fue discípulo de Anaxágoras; cf. D. Laercio II, 16 y II, 23, Es también interesante leer lo que dice J. Burnet acerca del Fedón 97b8 ss. in Early greek philosophy, a meridian book, Cleveland, 1969, Pág. 256.
- (7).- TAYLOR, A.E., El pensamiento de Sócrates, México, F.C.E., 1975, Pág. 116.
- (8).- PLATON. La Defensa de Sócrates, 18b. El subrayado es nuestro. A propósito, en Las nubes Aristófanes asimila el "crimen" de Sócrates al método de los Sofistas. Véase también A.E. Taylor, Plato: the man and his work, Meridian books, Cleveland, 1961, Pág. 156 ss. y Aristóteles, Retórica II, 24, 1402a.
- (9).- PLATON, El Lisis, 213d ss. Sócrates vuelve a hacer lo mismo con Heráclito cuando define la amistad como la tendencia de los opuestos a comprenderse.
- (10).- Véase por ejemplo el Protágoras de Platón.
- (11).- En cuanto a la anamnesis cf. El Menón 81a-85e y el Fedón 72e ss. En cuanto a la mayéutica cf. principalmente el Teeteto 148e ss., 157c. d, 161a. b, 161e, 210c.d.
- (12).- Véase Aristóteles, Metafísica, 1078b27.

- (13).- Véase el Lisis, el Cratilo, el Fedón, la República IV 438c donde se lee: "La ciencia en sí es ciencia del conocimiento en sí o de todo aquello que, sea lo que sea, conviene que se convierta en objeto de conocimiento", el Parménides 132b, etc.
- (14).- FOUCAULT, M., "Les nouvelles littéraires", París, 17-3-1975.
- (15).- PLATON, El Parménides 148d. El subrayado es nuestro.
- (16).- SPINOZA, "Traité de l'Autorité politique", París, Gallimard, 1954, Capítulo I,1.