

dad, para después volver al asombro: qué maravilloso es que los hombres puedan llevar a cabo actos justos y valerosos, aunque no sepan, no sean capaces de dar cuenta, de lo que sea el valor y la justicia.

17. La respuesta de Sócrates

A la cuestión «¿qué nos hace pensar?» he aportado (exceptuando el caso de SOLÓN) respuestas históricamente representativas ofrecidas por filósofos «de profesión». Precisamente por eso son dudosas. La pregunta, cuando es planteada por un «profesional», no surge de su propia experiencia del pensar. Se plantea desde el exterior —ya aparezca este exterior constituido por sus intereses profesionales en cuanto que pensador, o por el sentido común que hay en él y le hace cuestionarse una actividad que está fuera del orden de la vida común. Y las respuestas así obtenidas son siempre demasiado generales y vagas para tener mucho sentido en la vida común, donde, después de todo, siempre tiene lugar el pensar y constantemente interrumpe los normales procesos de la vida —igual que la vida normal interrumpe continuamente el pensar. Si desembarazamos estas respuestas de su contenido doctrinal, que, por supuesto, varía enormemente, todo con lo que nos encontramos son confesiones de una necesidad: la necesidad de concretar las implicaciones del asombro platónico, la necesidad (en KANT) de la facultad del razonamiento de trascender los límites de lo cognoscible, la necesidad de llegar a una reconciliación entre lo que realmente es y el curso del mundo —apareciendo en HEGEL como la «necesidad de la filosofía», que es capaz de transformar acontecimientos externos en pensamientos propios—, o la necesidad por buscar el significado de lo que existe o acontece, como acabo de exponer, de forma no menos vaga o general.

Es esta incapacidad del Yo pensante para dar cuenta de sí mismo lo que ha hecho que los filósofos, los «pensadores de profesión», sean de tan difícil naturaleza. Pues el problema reside en que el Yo pensante, como hemos visto —a diferencia del Yo que, desde luego, existe también en todo pensador—, no siente ninguna necesidad por aparecer en el mundo de los fenómenos. Es un ser esquivo, no sólo invisible para los otros, sino también impalpable, inaprehensible

para el Yo. Esto se debe en parte a que es una actividad pura, y en parte a que —como diría HEGEL— «en tanto que Yo abstracto se comporta como liberado de toda particularidad propia de los estados, propiedades, etc. y sólo es activo en relación a lo general, que es lo mismo para todos los individuos» (97). En todo caso, visto desde el mundo de los fenómenos, de la plaza pública, el Yo pensante vive siempre oculto, *lathē biōsas*. Y nuestra pregunta «¿qué nos hace pensar?» investiga en realidad las formas y medios para sacarlo de su escondrijo, provocándole, por así decir, para que se manifieste.

La mejor, de hecho la única forma, que se me ocurre para abordar la cuestión es buscar un modelo, el ejemplo de un pensador que no fuera un profesional, que uniera en su persona dos pasiones aparentemente contradictorias: el pensamiento y la acción— no en el sentido de estar ansioso por aplicar sus pensamientos o de establecer pautas teóricas a la acción, sino en el sentido mucho más relevante de sentirse igualmente cómodo en ambas esferas y de ser capaz de moverse de una a la otra con la mayor facilidad aparente, como nosotros mismos vamos y venimos constantemente entre las experiencias en el mundo de los fenómenos y la necesidad de reflexionar sobre ellas. El hombre que mejor podría adaptarse a este papel sería aquel que no estuviera ni al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos (distinción tan antigua, al menos, como PITÁGORAS), que no tuviera la aspiración a gobernar a los hombres, no pretendiera tampoco, gracias a su superior sabiduría, actuar como consejero de los poderosos, sino, al contrario, tampoco se someta humildemente a la dominación; un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquive el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos. No debería ser fácil encontrar a tal persona: si fuera capaz de representar ante nosotros la verdadera actividad del pensar, no habría dejado un cuerpo doctrinal tras de sí; no se hubiera preocupado por reflejar por escrito sus pensamientos si, después de haber pensado, hubiera habi-

(97) HEGEL. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Lasson ed., Leipzig, 1923, 23: «Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf., befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist».

do algún residuo lo suficientemente palpable para ponerlo sobre el papel. Habrán adivinado que estoy pensando en SÓCRATES. No habiéramos sabido mucho de él, lo suficiente al menos para que nos impresionara en profundidad, si no hubiera ejercido tan enorme impresión sobre PLATÓN, y nada habiéramos sabido, ni siquiera incluso por PLATÓN, si no hubiera decidido entregar su vida, no ya al servicio de una doctrina o creencia específica —que no tenía—, sino simplemente al derecho de ir analizando las opiniones de otros hombres, reflexionar sobre ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo propio.

Confío en que el lector no piense que elijo a SÓCRATES al azar. Pero debo hacer una advertencia: hay mucha controversia sobre el SÓCRATES histórico, y aunque éste sea uno de los temas más fascinantes en el debate intelectual, lo voy a ignorar (98), y me limitaré a señalar de pasada lo que, sin duda, constituye el nudo de la disputa —es decir, mi convicción de que hay una clara línea divisoria entre lo auténticamente socrático y la filosofía enseñada por PLATÓN. El obstáculo reside aquí en que PLATÓN utilizó a SÓCRATES como *el* filósofo, no sólo en los primeros diálogos, claramente socráticos, sino también después, cuando a menudo le hizo ser portavoz de teorías y doctrinas totalmente a-socráticas. En bastantes ocasiones el mismo PLATÓN marca claramente las diferencias; por ejemplo, en el *Banquete*, en el célebre discurso de Diotima, que expresamente dice que SÓCRATES no sabe nada de «los más grandes misterios» y quizá no sea capaz de comprenderlos. En otros lugares, sin embargo, las líneas se borran, generalmente, porque PLATÓN podía contar todavía con un público capaz de apercibirse de algunas incongruencias flagrantes —como cuando, en el *Teeteto* (99), por ejemplo, pone en boca de SÓCRATES que «de los grandes filósofos... puedo decir que, desde jóvenes, desconocen la ruta hacia la plaza pública», afirmación anti-socrática si las hay. Y, sin embargo, por complicar las cosas, esto no

(98) Al examinar la literatura, tan a menudo estudiada, sorprende ver lo poquísimo que tanta erudición ha sido capaz de contribuir a la comprensión de este hombre. La única excepción que he podido desenterrar es una especie de perfil inspirado, elaborado por el clasicista y filósofo Gregory VLASTOS: «The Paradox of Socrates». Véase la introducción a su cuidadosamente seleccionado *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971.

(99) 173d.

quiere decir en absoluto que en el mismo diálogo no aporte información totalmente auténtica sobre el verdadero SÓCRATES (100).

Nadie, pienso, discutirá seriamente la pertinencia histórica de mi elección. Menos justificable, quizá, es la transformación de una figura histórica en un modelo, pues no hay duda que algún cambio es necesario si el personaje en cuestión ha de cumplir la función que se le asigna. Etienne GILSON, en su magnífico libro sobre DANTE, escribía que en la *Divina Comedia*, «un personaje no conserva de su realidad histórica más que aquello que exige la función representativa que DANTE le asigna» (101). No parece demasiado difícil atribuir este tipo de libertad a poetas y llamarlo «licencia» —pero todo empeora cuando son los no poetas quienes se ponen a hacerlo. Con todo, justificado o no, esto es precisamente lo que hacemos cuando construimos «tipos ideales» —no desde el comienzo hasta el final, como en las alegorías y abstracciones personificadas, tan del gusto de los malos poetas y de algunos eruditos, sino a partir del conjunto de los seres vivientes, pasados y presentes, que parecen tener un significado representativo. Y GILSON apunta al menos hacia el verdadero sentido de este método (o técnica) cuando discute la función representativa que DANTE asigna a S. TOMÁS DE AQUINO: el verdadero S. TOMÁS, subraya GILSON, no hubiera hecho lo que DANTE le llevó a hacer —el elogio de Siger de Brabante—, pero la única razón por la cual S. TOMÁS hubiera dejado de pronunciar tal elogio hubiera sido una cierta debilidad humana, una falta de carácter, «la parte de sí mismo», como GILSON dice, «que hubiera debido dejar a la puerta del *Paradiso* para poder entrar en él» (102). Algunos rasgos del SÓCRATES de JENOFONTE, de cuya credibilidad histórica no tiene por qué dudarse, sin duda hubiera tenido que dejarlos SÓCRATES a la puerta del paraíso.

Lo primero que nos llama la atención en los diálogos socráticos de PLATÓN es que todos son aporéticos. La argumentación no lleva

(100) En torno al problema socrático, véase la breve y razonable referencia de Laszlo VERSÉNYI en un Apéndice a su *Socratic Humanism*, New Haven, London, 1963.

(101) *Dante and Philosophy*, trad. inglesa David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1963, pág. 267.

(102) *Ibid.*, pág. 273.

a ninguna parte y discurre en círculos. Para saber lo que es la justicia, es preciso saber lo que es el conocimiento, y para saber esto, es preciso tener una idea previa, no puesta en cuestión, del conocimiento (103). Así, «es esta la teoría según la cual no es posible buscar ni lo que se conoce ni lo que se desconoce: lo que se conoce, porque, al conocerlo ya, no se tiene necesidad de buscarlo; lo que se desconoce, porque uno ni tan siquiera sabe lo que se ha de buscar» (104). O en el *Eutifrón*: para ser piadoso hay que saber lo que es la piedad. Las cosas que placen a los dioses son piadosas, pero lo son porque placen a los dioses, o ¿les placen porque son piadosas?

Ninguno de los argumentos, *logoi*, se mantiene siempre en pie; son circulares. Y como es SÓCRATES; que suscita cuestiones cuyas respuestas *no* conoce, quien los pone en marcha es, generalmente, él quien (*una vez que han cerrado el círculo*) animosamente propone empezar de nuevo e intentar averiguar lo que sea la justicia o la piedad, el saber o la felicidad (105). Pues los temas de estos primeros diálogos se ocupan de conceptos cotidianos, muy simples, como aquellos que surgen cuando la gente comienza espontáneamente a hablar. La introducción, en general, es la siguiente: en efecto, hay gente feliz, obras justas, hombres valerosos, cosas bellas que ver y admirar, todos lo saben; la dificultad comienza con los nombres que empleamos, derivados presumiblemente de los adjetivos aplicados a los casos particulares tal y como se nos *aparecen* (*vemos* a un hombre feliz, *percibimos* la acción valerosa o la decisión justa). En definitiva, el problema comienza con palabras tales como *felicidad*, *valor*, *justi-*

(103) Así en el *Teeteto* y en el *Cármides*.

(104) *Menón*, 80e.

(105) La frecuente idea de que SÓCRATES trata con sus preguntas de inducir a su interlocutor hacia determinadas soluciones de las que él está ya convencido de antemano —como hace el inteligente profesor con sus alumnos— a mí me parece completamente errónea, incluso aunque esté tan ingeniosamente expuesta como en el ensayo de VLASTOS mencionado arriba; en él sugiere (pág. 20) que SÓCRATES quería que el otro «lo descubriera... por sí mismo», como en el *Meno*, lo cual no es, sin embargo, aporético. Lo más que se puede decir es que SÓCRATES quería que sus compañeros en el diálogo estuvieran tan perplejos como él. Era sincero cuando decía que él no enseñaba nada. Dijo así a CRITIAS en el *Cármides*: «Crítas, tu actitud para conmigo parece atribuirme la pretensión de conocer las cosas sobre las que hago mis preguntas, y parece que crees que depende de mí el concederte lo que me pides. No hay nada de esto; yo examino contigo cada problema a medida que se presenta, precisamente porque yo no tengo la solución del mismo» (165b; cf. 166c-d).

cia, etc., que hoy llamamos conceptos —la «medida invisible» (*aphanes metron*) de SOLÓN, «lo más difícil de comprender por el espíritu, pero que marca los límites de todas las cosas» (106) —y que PLATÓN algo después llamó ideas, perceptibles sólo por los ojos del espíritu. Estas palabras son inseparables del discurso cotidiano y, sin embargo, no podemos dar cuenta de ellas; cuando intentamos definirlas, se vuelven esquivas; cuando hablamos de su significado, nada permanece en su sitio, todo comienza a ponerse en movimiento. Así, en vez de repetir lo que aprendimos de ARISTÓTELES, que SÓCRATES fue quien descubrió «el concepto», nos preguntaremos por lo que SÓCRATES hizo al descubrirlo. Pues, evidentemente, estas palabras formaban parte del lenguaje griego antes de que intentara constreñir a los atenienses y a sí mismo a dar cuenta de lo que ellos y él querían decir con ellas —con la firme convicción, por supuesto, de que ningún discurso sería posible prescindiendo de ellas.

Hoy esto ya no es tan cierto. Nuestro conocimiento de las así llamadas lenguas primitivas nos ha enseñado que la presencia de numerosos rasgos particulares bajo un nombre común a todos ellos no es, en absoluto, algo tan evidente; estos lenguajes, cuyo vocabulario es a menudo extraordinariamente rico, carecen de tales nombres abstractos, incluso en relación con objetos claramente visibles. Simplificando, tomemos un sustantivo que a nosotros ya no nos suena abstracto. Podemos emplear la palabra «casa» para gran número de objetos —la choza de tierra de una tribu, el palacio de un rey, la casa de campo de un habitante de la ciudad, la cabaña en el pueblo, el apartamento en la ciudad—, pero apenas podemos aplicarla para las tiendas mudables de algunos nómadas. La casa en y por sí misma, *auto kath'auto*, aquella que nos hace utilizar la palabra para todas estas construcciones particulares y diferentes, no se ve jamás, ni por los ojos del cuerpo ni por los del espíritu; toda casa imaginada, por muy abstracta que sea, por tener el mínimo necesario para poder ser reconocida, es ya una casa particular. Esta otra casa, invisible, de la que tenemos una idea a fin de reconocer como casas a otras edificaciones particulares, ha sido explicada de formas diversas y bautizada con nombres distintos a lo largo de la historia de la filosofía; de esto no

(106) DIEHL, frag. 16.

nos ocupamos aquí, aunque puede resultar menos arduo de definir que palabras como «felicidad» o «justicia». La cuestión radica en que supone algo considerablemente menos tangible que la estructura que perciben nuestros ojos. Implica que «alguien la ocupa» y «la habita», como no puede ser ocupada y habitada ninguna tienda, puesta hoy y desmontada mañana. La palabra «casa» es la «medida invisible», «marca los límites de todas las cosas» referidas a lo que se habita; es una palabra que no podría existir sin presuponer la idea de residir, habitar, tener un hogar. Como tal palabra, es un recurso para todas estas cosas, un recurso sin el cual el pensamiento y su característica rapidez no podría ser posible en absoluto. *La palabra «casa» es una especie de pensamiento congelado que el pensar debe descongelar* cuando quiere averiguar el sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento recibió el nombre de «meditación», que debe entenderse de manera distinta a la contemplación, e incluso en oposición a ella. En todo caso, esta forma de sopesar y reflexionar no crea definiciones ni, en cierto sentido, tampoco ningún resultado, aunque alguien que haya meditado el sentido de «casa» pueda hacer que la suya sea más vistosa.

En todo caso, generalmente se ha dicho de SÓCRATES que creía que la virtud se enseñaba, y efectivamente, parece haber afirmado que el hablar y pensar sobre la piedad, justicia, valor, y demás, era susceptible de hacer a los hombres piadosos, justos, valerosos, aun cuando no aportara ni definiciones ni «valores» que pudieran guiar su conducta futura. Lo que SÓCRATES pensaba en realidad sobre tales cuestiones se ilustra mejor a través de las comparaciones que se aplicó a sí mismo. Se llamó tábano y comadrona; PLATÓN testimonia que algún otro le calificó de «torpedo», pez marino que paraliza y entumece por contacto, y SÓCRATES encuentra la analogía satisfactoria desde el momento en que sus auditores comprendan que «el torpedo, antes de entumecer a los demás, él mismo está en estado de entumecimiento... Yo no soy un hombre que, seguro de sí mismo, lía a los demás; si yo enredo a los demás es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo» (107). Lo cual, desde luego, resume limpiamente la única forma en la que puede enseñarse el pensar

(107) *Menón*, 80 c. Cf. en el pasaje mencionado arriba, n. 105.

—aun cuando SÓCRATES, como dijera repetidamente, no enseñara nada, por la simple razón de que no tenía nada que enseñar; era «estéril», como las comadronas griegas, que habían pasado ya la edad de la fecundidad. (Ya que no tenía nada que enseñar, ninguna verdad que ofrecer, se le reprochó el no revelar nunca su opinión personal [*gnomē*] —como sabemos por JENOFONTE, que le defendió de tal acusación) (108). Parece que, a diferencia de los filósofos de profesión, sintió el impulso de verificar junto a sus iguales si compartían su incertidumbre —y esto es totalmente distinto del deseo de descifrar los enigmas para demostrárselos a los demás.

Detengámonos brevemente en las tres comparaciones. Primero, en SÓCRATES como tábano: sabe cómo aguijonear a los ciudadanos que, de no ser por él, «continuarían durmiendo el resto de sus días» a menos que alguien viniera a incitarles. ¿Y a qué les incitaría entonces? A la reflexión y al examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal. (Sobre este tema, en la *Apología*, como en otros textos, SÓCRATES dice prácticamente lo contrario de lo que PLATÓN le hizo decir en la «apología mejorada» del *Fedón*. En la *Apología*, SÓCRATES explica a sus conciudadanos por qué debe vivir y también por qué, aunque la vida le es «muy cara», no está tampoco asustado de la muerte; en el *Fedón* explica a sus amigos la carga que le supone la vida y por qué está contento de morir.)

En segundo lugar, SÓCRATES como comadrona: en el *Teeteto* dice, que siendo él mismo estéril, sabe cómo librar a otros de sus pensamientos; además, gracias a su esterilidad, posee la técnica de la comadrona y puede saber si se trata de una verdadera criatura o de un mero embrión malformado del que haya que purificar a la madre. Pero en los diálogos apenas ninguno de los interlocutores de SÓCRATES ha dejado de emitir algún razonamiento que no sea un «embrión malformado» y que SÓCRATES considere digno de mantener en vida. Por el contrario, hace aquí como PLATÓN, quien en el *Sofista*, pensando indudablemente en SÓCRATES, dice de los sofistas: es preciso purgar a la gente de sus «opiniones», es decir, de aquellos prejuicios no reflexionados que les impiden pensar; les ayuda, como decía PLA-

(108) *Memorabilia*, IV, vi, 15 y IV, iv, 9.

TÓN, a librarse de lo malo que haya en ellos, sus opiniones, sin por otra parte hacerles buenos, dándoles la verdad (109).

En tercer lugar, SÓCRATES, sabiendo que nosotros nada sabemos, pero poco dispuesto a quedarse ahí, permanece firme en sus perplejidades y, como el torpedo, se paraliza y paraliza a cualquiera que toca. A primera vista, el torpedo parece lo opuesto al tábano; paraliza, mientras que el tábano aguijonea. Pero lo que desde fuera —desde la perspectiva de los asuntos humanos ordinarios— no puede dejar de percibirse como una parálisis, es *sentido* como el más elevado estado de actividad y de vida. A pesar de la escasez de evidencia documental sobre la experiencia del pensar, a lo largo de los siglos existe un cierto número de manifestaciones de pensadores que así lo confirman.

Así, SÓCRATES, tábano, comadrona, torpedo, no es un filósofo (no enseña nada ni tiene nada que enseñar), ni es tampoco un sofista, pues no aspira a dotar a los hombres de la sabiduría. Se limita a señalarles que no son sabios, que nadie lo es —«empeño» que le ocupa tanto—, que no tiene tiempo para dedicarse a las actividades públicas o privadas (110). Y aunque se defiende vigorosamente frente a las acusaciones de corrupción de los jóvenes, de ningún modo afirma hacerles mejores. Sostiene, sin embargo, que la aparición en Atenas del pensamiento y el examen crítico, representada en él mismo, es uno de los mayores bienes que jamás hayan acaecido a la ciudad (111). Se preocupó, entonces, de la utilidad del pensamiento, aunque en esto, como en todo en general, no da una respuesta clara y firme. Podemos estar seguros que un diálogo que tratara de la cuestión «¿para qué sirve el pensar?» hubiera acabado en la misma perplejidad que todos los demás.

Si hubiera habido una tradición socrática en el pensamiento occidental, si, en palabras de WHITEHEAD, la historia de la filosofía hubiera sido una colección de notas añadidas a SÓCRATES, no a PLATÓN (lo cual, desde luego, hubiera sido imposible), no hubiéramos encontrado, en verdad, ninguna respuesta a nuestra pregunta, pero sí, al menos, algunas variaciones sobre la misma. El mismo SÓCRATES, bien consciente de que estaba operando con invisibles, utiliza una

(109) *El Sofista*, 226-231.

(110) *Apología*, 23b.

(111) *Ibid.*, 30a.

metáfora para explicar la actividad del pensar —la metáfora del viento: «los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia» (112). Reencontramos la misma metáfora en SÓFOCLES, quien (en *Antígona*) (113) sitúa el «pensamiento aéreo» entre las cosas dudosas, «reverenciales» (*deina*), con las que los hombres pueden ser bendecidos o maldecidos. En nuestros días, HEIDEGGER habla ocasionalmente de la «tempestad del pensamiento», y utiliza la metáfora explícitamente en el único punto de su obra donde habla expresamente de SÓCRATES: «Durante toda su vida y bien hasta la muerte, SÓCRATES no hizo otra cosa que colocarse en la corriente de este viento (el pensamiento) y mantenerse ahí. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Por eso no escribió nunca nada. Pues quien comienza a escribir partiendo del pensar, debe semejarse inevitablemente a aquellas personas que buscan refugio cuando sopla un viento demasiado fuerte... todos los pensadores de Occidente después de SÓCRATES, independientemente de su grandeza, debieron ser todos tales refugiados. El pensamiento entró en la literatura». Un poco más adelante, en una nota explicatoria, añade que ser el pensador «más puro» no significa necesariamente ser el «más grande» (114).

Esta metáfora no tiene mucho sentido en el contexto en el que la menciona JENOFONTE, siempre atento por defender a su maestro con sus argumentos vulgares frente a acusaciones vulgares. Con todo, él mismo señala que el viento invisible del pensamiento se manifestaba en los conceptos, virtudes, y «valores» que SÓCRATES sometía a examen crítico. El problema está en que cuando este mismo viento se levanta, tiene la propiedad de llevarse consigo sus manifestaciones anteriores: esto es por lo que una misma persona puede ser comprendi-

(112) JENOFONTE *Memorabilia*, IV, iii, 14.

(113) *Antígona*, 353.

(114) El texto alemán de *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, pág. 52, es como sigue: «Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten fluchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grösse, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein».

da y comprenderse a sí misma como tábano y, a la vez, como pez torpedo. En la naturaleza de este elemento invisible está el deshacer, descongelar, por así decir, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento— palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas) cuya «debilidad» e inflexibilidad denuncia PLATÓN tan espléndidamente en la *Séptima Carta*. La consecuencia es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, los valores, las pautas del bien y el mal, en definitiva, aquellas costumbres y reglas de conducta de que tratan la moral y la ética. Estos pensamientos congelados, parece decir SÓCRATES, son tan cómodos que te puedes valer de ellos durante el sueño; pero si el viento del pensar, que ahora voy a soplar en ti, te ha sacado de tu sueño, te despierta totalmente y hace vivo, verás entonces que sólo te puedes asir a la incertidumbre, y lo mejor que podemos hacer con ella es compartirla unos con otros.

De ahí que la parálisis provocada por el pensar sea doble: es propia del *¡detente* y piensa!, la interrupción de cualquier otra actividad—psicológicamente se puede definir, de hecho, un «problema» como una «situación que, por alguna razón, bloquea un organismo en su esfuerzo por alcanzar un fin» (115)—, y puede tener también un posterior efecto de aturdimiento, una vez que se ha salido de él, sintiéndose inseguro de lo que parecía fuera de toda duda mientras se estaba irreflexivamente ocupado en cualquier cosa. Si aquello que se estaba haciendo consistía en aplicar reglas de conducta general a casos particulares tal y como surgen en la vida común, te encontrarás paralizado, porque ninguna de tales reglas puede oponerse al viento del pensar. Por volver al ejemplo del pensamiento fijo inherente en la palabra «casa»: desde que se ha reflexionado sobre su sentido implícito—habitar, tener un hogar, estar acogido—, no se está tan presto a aceptar como casa propia lo que imponga la moda del momento; pero esto de ninguna forma garantiza el que pueda encontrarse una solución aceptable a lo que ha devenido «problemático».

Esto lleva al último riesgo, que quizá sea el mayor, de esta empresa peligrosa y sin ventajas. En el círculo de SÓCRATES había hombres como ALCIBIADES y CRITIAS—y Dios sabe que no eran, con mucho,

(115) G. HUMPHREY *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London y New York, 1951, pág. 312

los peores de los llamados pupilos— que resultaron ser una verdadera amenaza para la polis, y no tanto porque hubieran sido paralizados por el pez-torpedo, sino al contrario, porque habían sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciada. Insatisfechos por haber sido enseñados a pensar sin enseñarles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del examen crítico socrático en resultados negativos: si no podemos definir la piedad, seamos impíos—que es prácticamente lo contrario de lo que SÓCRATES había esperado alcanzar cuando hablara de la piedad.

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer descompone y reexamina todas las reglas y doctrinas reconocidas, en cualquier momento puede volverse en contra suya, invertir los antiguos valores y declarar que éstos son contrarios a los «nuevos». Hasta cierto punto esto es lo que hizo NIETZSCHE cuando invirtió el platonismo, olvidando que un PLATÓN invertido sigue siendo PLATÓN, o lo que hizo MARX cuando dio la vuelta a HEGEL, creando en este proceso un sistema de la historia estrictamente hegeliano. Los resultados negativos del pensar se emplearán después con la misma rutina irreflexiva que prevalecía con anterioridad; desde el momento en que se aplican a los asuntos humanos, es como si nunca hubieran seguido el proceso de pensar. Lo que comúnmente llamamos «nihilismo»—y estamos tentados de ubicar históricamente, despreciamos políticamente y atribuimos a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— es en realidad un riesgo inseparable de la misma actividad del pensar. No existe el pensamiento peligroso; el mismo pensar es peligroso, pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es sino la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes, llamados positivos, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe pasar una fase de negación, al menos hipotética, de los «valores» y opiniones vigentes, mensurando sus implicaciones y supuestos tácitos, y en este sentido puede verse el nihilismo como un riesgo siempre presente en el pensar.

Pero este riesgo no viene de la convicción socrática de que una vida irreflexiva no merece la pena ser vivida, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario todo pensamiento ulterior. El pensar es igual de peligroso para todas las creencias, y, en sí mismo, no pone en marcha otras nuevas. Su aspecto más peligroso desde el punto de vista del sentido común es que lo que te

nía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve desde el momento en que comienza a aplicarse a la vida cotidiana. Cuando la opinión común se apropia de los «conceptos», es decir, de las manifestaciones del pensar en el discurso cotidiano, y comienza a manejarlos como si fueran producto del conocimiento, el resultado no puede ser sino una demostración clara de que ningún hombre es sabio. Desde la perspectiva práctica, el pensar significa que cada vez que nos confrontamos con una dificultad en la vida, es preciso recomenzar desde el principio.

Sin embargo, el no-pensar, que parece tan recomendable en las cuestiones políticas y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los riesgos del examen crítico, les enseña a aferrarse sólidamente a cualesquiera reglas de conducta que puedan estar establecidas en un tiempo dado en una determinada sociedad. A lo que se acostumbran entonces es menos al contenido de las reglas, cuyo examen detenido les arrojaría siempre a la perplejidad, que a la *posesión* de las reglas bajo las que subsumir los casos particulares. Si aparece alguien que, por la razón que sea, pretende abolir los antiguos «valores» o virtudes, no encontrará mayor dificultad siempre y cuando ofrezca un nuevo código, para lo que requerirá una fuerza relativa y ninguna persuasión —es decir, probar que los nuevos valores son mejores que los antiguos— para imponerlo. Cuanto más firmemente se aferren los hombres al antiguo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo, lo cual en la práctica significa que los más dispuestos a obedecer serán los más respetables pilares de la sociedad, los que estaban menos inclinados al pensar —subversivo o no—, mientras que los que a todas luces parecían ser los elementos menos fiables del antiguo orden, serán los más destructivos.

Si las cuestiones de ética y moral son realmente lo que su etimología indica, no debería ser más difícil cambiar los mores y hábitos de un pueblo que el cambiar sus normas de portarse en la mesa. La facilidad con la que en determinadas circunstancias puede tener lugar esta transmutación, da verdaderamente la impresión que cuando aconteció todo el mundo dormía profundamente. Aludo, por supuesto, a la Alemania nazi y, hasta cierto punto también, a la Rusia estalinista, cuando de repente se trastocaron las normas básicas de la moralidad occidental: en un caso el «no matarás»; en el otro, el «no levantarás falsos testimonios contra tus semejantes». Y las secuelas —la trans-

mutación de lo transmutado, el hecho de que fuera tan sorprendentemente fácil la «re-educación» de los alemanes tras el colapso del Tercer Reich, tan simple, de hecho, que parece que la reeducación fue automática— no deberían consolarnos tampoco. En realidad se trataba del mismo fenómeno.

Volvamos a SÓCRATES. Los atenienses le dijeron que el pensar era subversivo, que el viento del pensar es un tornado que barre todos los signos establecidos en que se apoyan los hombres para orientarse, causa el desorden en las ciudades y confunde a los ciudadanos. Y aunque SÓCRATES niegue que el pensar corrompa, no pretende tampoco que haga a nadie mejor. Despierta del sueño, y esto le parece un gran bien para la ciudad. Pero no dice que comenzó tal examen crítico por convertirse en tan gran benefactor. En lo que a él respecta, todo lo que se puede decir es que una vida privada del pensar sería carente de sentido, incluso aunque el pensamiento no *proporcione a los hombres la sabiduría o no les proporcione las respuestas a las propias cuestiones del pensar*. El sentido de lo que SÓCRATES hacía estaba ya en la misma actividad. O, por ponerlo en otras palabras: pensar y estar auténticamente vivo es lo mismo, y esto supone que el pensar debe empezar siempre desde la nada; es una actividad que acompaña la vida y se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud..., que nos ofrece el lenguaje como portadores del significado de lo que acontece en la vida humana y nos acaece cuando estamos en vida.

Lo que llamé «búsqueda» del sentido aparece en el lenguaje de SÓCRATES como amor, es decir, amor en el sentido griego de *Eros*, no el cristiano de *agapē*. El amor como *Eros* es ante todo una necesidad; desea lo que no tiene. Los hombres aman la sabiduría y, por lo tanto, comienzan a filosofar, porque no son sabios, y aman la belleza y hacen cosas bellas, por así decir —*philokaloumen*, como lo llamara PERICLES en la *Oración Fúnebre* (116)— porque no son bellos. El amor es la única cuestión en la que SÓCRATES pretende ser experto, y esa cualidad le guía también a elegir sus compañeros y amigos: «En todo lo demás soy mediocre y carezco de cualidades; pero es en mí una especie de don de los dioses el saber reconocer al primer golpe de

(116) TUCIDIDES, II, 40.

vista a aquel que ama o es amado» (117). Al desear lo que no tiene, el amor establece una relación con lo que no está presente. Para poder exteriorizar esta relación, hacerla aparecer, los hombres desean hablar de ella —igual que un amante desea hablar sobre su amada. Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es una especie de amor cargado de deseo, los objetos del pensamiento no pueden ser más que cosas dignas de amor —belleza, sabiduría, justicia, etc. La fealdad y el mal se excluyen, casi por definición, de la empresa del saber. Pueden aparecer en tanto que insuficiencia, la fealdad como falta de belleza, el mal, *kakia*, como ausencia de bien. Así, no tienen raíces propias, ninguna esencia en la que el pensamiento se pueda aferrar. Si el pensar descompone los conceptos positivos en su sentido original, el mismo proceso debería descomponer entonces estos conceptos «negativos» en un sinsentido original, es decir, en nada que pueda aferrar el Yo pensante. Por esto es por lo que SÓCRATES creyó que nadie podría hacer el mal voluntariamente —a causa de su «status» ontológico, como nosotros diríamos: consiste en una ausencia, en algo que no es. Y es por esto también por lo que DEMÓCRITO, para quien la palabra, *logos*, sigue a la acción igual que la sombra acompaña a los objetos reales, distinguiéndolos así de las meras apariencias, recomendó no hablar de acciones malas: ignorar el mal, privarlo de toda manifestación en el lenguaje, lo acabará convirtiendo en una mera imagen, algo que carece de sombra (118). Hemos encontrado este mismo rechazo del mal al seguir el despliegue del asombro admirativo y afirmativo de PLATÓN mientras se transforma en pensamiento; está presente en casi todos los filósofos occidentales. Parece como si todo lo que tuviera que decir SÓCRATES sobre la conexión entre mal y ausencia de pensamiento es que los hombres que no están enamorados de la belleza, la justicia y la sabiduría, son incapaces de pensar, igual que, a la inversa, los que aman el examen crítico y, por tanto, «filosofan», serían incapaces de hacer el mal.

18. Los dos-en-uno

¿Dónde nos deja esto cara a uno de nuestros problemas principales —las posibles interconexiones entre el pensamiento y el mal? Se

(117) *Lysis*, 204b-c.

(118) *Frgs.* 145, 190.

nos reubicado ante la conclusión de que sólo la gente inspirada por el *eros* socrático, el amor a la sabiduría, la belleza y la justicia, son aptas para el pensar y son dignas de confianza. En otras palabras, se nos remite a las «naturalezas nobles» de PLATÓN, las pocas de las que puede ser cierto que «no hacen voluntariamente el mal». Pero la peligrosa conclusión que ello implica, «todo el mundo quiere hacer el bien», no es verdadera, ni siquiera en lo que a ellos respecta (la triste realidad es que la mayoría de las veces el mal se hace por gente que nunca se habían cuestionado hacer o no el mal). SÓCRATES, que al contrario que PLATÓN, reflexionó sobre todos los temas y habló con todo el mundo, no pudo haber creído que sólo los menos eran capaces de pensar, y que sólo determinados objetos de pensamiento, visibles para un espíritu preparado, pero inexpressables en palabras, confieren dignidad y relevancia a la actividad pensante. Si hay algo en el pensamiento que puede impedir a los hombres hacer el mal, debe ser una actividad inseparable de la misma actividad, independientemente de su objeto.

SÓCRATES, el amante de los enigmas, hizo muy pocas afirmaciones. Entre éstas hay dos proposiciones íntimamente relacionadas que abordan esta cuestión. Ambas se contienen en el *Gorgias*, diálogo en torno a la retórica, el arte de dirigirse y convencer a las masas. El *Gorgias* no pertenece a los primeros diálogos socráticos; fue escrito poco antes de que PLATÓN se convirtiera en cabeza de la Academia. Además, su mismo objeto se refiere a un arte o forma de discurso que aparentemente perdería todo su sentido si fuera aporético. Con todo, este diálogo sigue siendo aporético, con la excepción de que PLATÓN lo concluye con uno de sus mitos sobre otra vida de castigos y recompensas que aparentemente —es decir, irónicamente— resuelve todas las dificultades. El sentido de estos mitos suyos es puramente político; radica en este tener que estar dirigidos a la multitud. Sin embargo, los mitos del *Gorgias*, ciertamente no socráticos, son importantes, porque contienen, aunque no en forma filosófica, el reconocimiento de PLATÓN de que los hombres hacen el mal voluntariamente, y la consiguiente admisión adicional de que él, no menos que SÓCRATES, no sabía cómo operar filosóficamente con este hecho tan disturbador. Podemos no saber si SÓCRATES creía que la ignorancia

era la causa del mal o que la virtud puede ser enseñada; pero si sabemos que PLATÓN consideró más sabio apoyarse en amenazas.

Las dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La primera: «cometer injusticia es peor que sufrirla», a lo que CALICLES, su interlocutor en el diálogo, responde como lo hubiera hecho toda Grecia: «ni siquiera puede decirse que el ser víctima de ello (la injusticia) sea propio de un hombre auténtico; antes al contrario, lo es de algún esclavo para quien es mejor morir que vivir, de un ser que, aún agravado y ultrajado, no es capaz él mismo de prestarle auxilio ni de socorrer a una persona de su afecto» (119). La segunda: «por lo que hace a mí, es preferible que mi lira desafine y no suene acorde con mi voz, y que me ocurra igual con el coro que yo dirija, y que un sinnúmero de hombres disientan de mí, a que yo —*un hombre solo*— discrepe de mí mismo y me contradiga» (120). Esto que hace decir a CALICLES: «SÓCRATES, en tus discursos te comportas de un modo fogoso», y le sugiere que sería mejor para él y para todos que se dejara de filosofar (121).

Y ahí tiene sus argumentos. Ciertamente fue la filosofía, o más bien la experiencia del pensamiento, lo que llevó a SÓCRATES a hacer estas afirmaciones —aunque, desde luego, no emprendió su propósito con el fin de desembocar en ellas, no menos que otros pensadores se embarcan en las suyas para ser «felices» (122). (Sería, creo, un grave error comprender estas afirmaciones como el resultado de una meditación sobre la moralidad; se trata, sin duda, de intuiciones, pero de intuiciones nacidas de la experiencia y, en lo que se refiere al mismo proceso del pensamiento, son, a lo más, subproductos fortuitos).

Nos es difícil apreciar lo paradójico que debió parecer la primera afirmación en la época en que fue formulada; tras miles de años de uso y abuso de ella, da una impresión de moralismo vulgar. Y la mejor demostración de lo difícil que es para los lectores modernos captar el alcance de la segunda, radica en el hecho de que las palabras clave, «*un hombre solo*» (que se insertan en «es preferible... que un

sinnúmero de hombres disientan de mí, a que yo discrepe de mí mismo y me contradiga»), frecuentemente son dejadas fuera de las traducciones. La primera es una afirmación subjetiva; significa: es mejor *para mí* sufrir injusticias que cometerlas. Y en el diálogo donde se contiene está simplemente en contradicción con la afirmación opuesta, igualmente subjetiva, que desde luego suena mucho más plausible. Lo que parece claro es que CALICLES y SÓCRATES están hablando de un Yo diferente: lo que es bueno para uno, es malo para el otro.

Si, por otra parte, analizamos esta proposición desde el punto de vista del mundo, y no del de estos dos interlocutores, deberíamos decir: lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; y a estos efectos es irrelevante quien sale beneficiado, el autor o la víctima. Como ciudadanos debemos evitar las injusticias, porque el mundo en el que todos vivimos, autor, víctima, espectador, está en juego; se ha hecho injusticia contra la ciudad. Nuestros códigos legales, con la distinción que establecen entre delitos en los que el proceso es siempre preceptivo, y las transgresiones que se deja a instancia de parte, así lo toman en consideración. Podríamos casi definir un delito como una transgresión del derecho que exige la pena independientemente de quién haya sido la víctima; ésta puede estar dispuesta a olvidar y perdonar, y puede no haber riesgo para terceros si cabe presumir que el autor del hecho ilícito es del todo probable que no reincida. Sin embargo, la ley no permite ninguna opción, porque es la comunidad como un todo la que ha sido atacada.

En otras palabras, SÓCRATES no está hablando aquí en representación del ciudadano, que se supone que da prioridad al mundo antes que a su Yo; habla como el hombre dedicado prioritariamente al pensar. Es como si dijera a CALICLES: si tú fueras como yo, enamorado del saber y necesitado de pensar sobre todo y someter todo a examen crítico, sabrías que si el mundo fuera como tú lo describes, dividido entre fuertes y débiles, donde «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben» (TUCÍDIDES), no existiendo otra alternativa que hacer o sufrir la injusticia, sabrías entonces que es mejor sufrir el mal que hacerlo. Pero está claro que es preciso presuponer lo siguiente: *Si estás enamorado del saber y del filosofar; si sabes lo que es el examen crítico.*

(119) *Gorgias*, 474b, 483a.b.

(120) *Ibid.*, 482c.

(121) *Ibid.* 482c, 484c.d.

(122) ARISTÓTELES insistió frecuentemente en que el pensamiento «produce» la felicidad, pero en tal caso, no en el sentido en el que la medicina produce la salud, sino en la forma en la que la salud hace al hombre sano. *Ética a Nicómano*, 1144a.

Que yo sepa sólo hay otro pasaje en la literatura griega que, casi en las mismas palabras, recoge lo que dice SÓCRATES: «el que comete injusticia es más infeliz (*kakodaimonesteros*) que el que la sufre» (123); se lee en uno de los fragmentos de DEMÓCRITO, el gran adversario de PARMÉNIDES, que por esto probablemente no es mencionado nunca por PLATÓN. La coincidencia es digna de ser resalta-da, pues DEMÓCRITO, a diferencia de SÓCRATES, no estuvo particularmente interesado en los asuntos humanos, pero sí parece haberse interesado profundamente en la experiencia del pensamiento. Se diría que lo que tendemos a ver como una proposición puramente moral, surgió en realidad de la experiencia del pensar como tal.

Y esto nos lleva a la segunda afirmación, que de hecho condiciona la primera. Esta es también enormemente paradójica. SÓCRATES habla de ser uno y, *en consecuencia*, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero nada que sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente *Uno*, como A es A, puede estar ni dejar de estar en armonía consigo mismo; se precisan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando yo aparezco y soy visto por atrás, yo soy uno: si no, no se me reconocería. Y en tanto esté con otros, apenas consciente de mí mismo, yo soy tal y como aparezco a los demás. Llamamos *conciencia* (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo») al curioso hecho de que, en cierto sentido, yo también soy para mí mismo, aunque apenas aparezca ante mí, lo cual indica que el «ser uno» de SÓCRATES no es tan simple como parece; yo no soy sólo para los otros, sino también para mí mismo, y en este caso, yo no soy claramente uno. En mi unicidad se inserta una diferencia.

Esta diferencia la conocemos por otras vías. Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza. Cuando intentamos aferrarlo con el pensamiento buscando su definición, debemos tomar en consideración esta otra alteridad (*alteritas*). Cuando decimos lo que una cosa es, debemos decir lo que *no* es, o si no caeríamos en la tautología: toda determinación es negación, como dice SPINOZA. Respec-

to a este problema de la identidad y la diferencia, hay un curioso pasaje en el *Sofista*, de PLATÓN, sobre el que HEIDEGGER llama la atención. El forastero que aparece en el diálogo afirma que, respecto de dos cosas —por ejemplo, la quietud y el movimiento—, «cada una de éstas es de clase diferente (de la otra), e idéntica *consigo misma*» (*hekaston heautō tauton*) (124). Al interpretar la frase, HEIDEGGER pone el énfasis sobre el dativo *heautō*, pues PLATÓN no dice, como podríamos esperar, *hekaston auto tauton*, «cada una (tomada fuera del contexto) es idéntica a sí misma», en el sentido tautológico de A es A, donde la diferencia nace de la pluralidad de cosas. Según HEIDEGGER, este dativo significa que «cada cosa misma vuelve a sí misma, cada sí mismo es el mismo para sí mismo (porque está) consigo mismo... La identidad implica la relación que impone el “con”, es decir, una mediación, una conexión, una síntesis: la unión en una unidad» (125).

El pasaje que HEIDEGGER analiza está en la sección final del *Sofista* que se ocupa de la *koinōnia*, «comunidad», de las ideas que se ajustan y funden y, especialmente, de la posible comunidad de diferencia e identidad, que parecen ser contrarios. «Lo distinto forzosamente habrá de ser lo que es en relación con otra cosa» (*pros alla*) (126), pero lo contrario, las cosas «que son lo que son en sí mismas» (*kath' hauto*), participan en la «Idea» de diferencia, en tanto que «reenvían a sí mismas» —son lo mismo por y para sí, de manera que cada *eidos* difiere de las demás, «no por su propia naturaleza, sino por participar de la figura de la diferencia» (127), es decir, no porque tenga una relación con algo de lo que es diferente (*pros ti*), sino porque existe entre una pluralidad de Ideas, y «toda entidad en tanto que tal ofrece la posibilidad de ser considerada como distinta de algo» (128). En nuestros propios términos, donde quiera que haya una pluralidad —de seres vivientes, de cosas, de Ideas— hay una diferencia, y esta diferencia no viene del exterior, sino que se contiene en cada entidad en la forma de dualidad, de donde viene la unidad —por vía de la unificación.

(124) 254d.

(125) *Identidad y Diferencia*, trad. inglesa Joan STAMBAUGH, New York, Evans-ton, London, 1969, págs. 24-25.

(126) 255d.

(127) *El Sofista*, 255e; CORNFORD *Plato's Theory of Knowledge*, pág. 282.

(128) HEIDEGGER, transcripción del curso sobre *El Sofista*, pág. 382.

(123) DIELS y KRANZ, B45.

Esta construcción —las implicaciones de PLATÓN así como la interpretación de HEIDEGGER— me parece errónea. Extraer una cosa de su contexto de las otras cosas, y contemplarla sólo en su «relación» consigo misma (*kath' hauto*), es decir, en su identidad, no revela ninguna diferencia, ninguna alteridad; al mismo tiempo que su relación con algo que *no* es, pierde su realidad y asume un curioso aire de misterio. Esta es la forma en la que a menudo aparece en las obras de arte, especialmente en los primeros escritos en prosa de KAFKA o en algunas pinturas de VAN GOGH, donde se representa un solo objeto, una silla, un par de zapatos. Pero estas obras de arte son objetos de pensamiento, y lo que les dota de significado —como si no fueran sólo ellos mismos, sino *para* ellos mismos— es precisamente la transformación que han sufrido cuando el pensamiento se los apropió.

En otras palabras, aquí se transfiere la experiencia del Yo pensante a las cosas mismas. Pues nada puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, sino los dos-en-uno que SÓCRATES descubriera como la esencia del pensamiento y PLATÓN tradujo en el lenguaje conceptual como el silencioso lenguaje *eme emautō* —de yo conmigo mismo (129). Pero, una vez más, no es la actividad del pensar la que instaura la unidad, unifica los dos-en-uno; al contrario, los dos-en-uno se convierten otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador y corta bruscamente el proceso de pensamiento. Entonces, cuando se reclama al pensador desde el mundo de los fenómenos, donde es siempre Uno, es como si las dos partes en las que le ha escindido el proceso del pensamiento se fundieran otra vez en uno. El pensar, hablando existencialmente, es una empresa solitaria, pero no aislada; la soledad es aquella situación humana en la que me hago a mí mismo compañía. La soledad se presenta cuando estoy solo sin ser capaz de separar en mí los dos-en-uno, ni de hacerme compañía a mí mismo, cuando, como decía JASPERS, «estoy en falta de mí mismo» (*Ich bleibe mir aus*) o, por expresarlo de forma diferente, cuando soy uno y sin compañía.

Quizá nada indique más claramente que el hombre existe *esencialmente* en la dimensión plural que el que su soledad actualice, durante la actividad pensante, la simple consciencia que tiene de sí mismo,

(129) *Teeteto*, 189e; *El Sofista*, 263e.

que posiblemente compartimos con los animales superiores, en una dualidad. Es esta *dualidad* de Yo conmigo mismo lo que hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al mismo tiempo el que pregunta y el que contesta. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico, porque pasa por este proceso de preguntas y respuestas, el diálogo de *dialegesthai*, que realmente radica en un «viajar a través de las palabras», *poreuesthai dia tōn logōn* (130), en el cual suscitamos constantemente la cuestión socrática fundamental: ¿*qué quieres decir con...?*, con la salvedad de que este *legein*, decir, es silencioso y, por tanto, tan veloz que su estructura dialógica es bastante difícil de percibir.

El criterio del diálogo mental ya no es la verdad, que exigiría respuestas a las cuestiones que suscito por mí mismo; ya sea a modo de Intuición, que obliga con la fuerza de la evidencia de los sentidos, ya sea como conclusiones necesarias derivadas del razonamiento lógico y matemático, que se apoyan en la estructura del cerebro y obligan con su poder natural. El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el estar conforme con uno mismo, *homologein autos heautō* (131): su opuesto, contradecirse a sí mismo, *enantia legein autos heautō* (132), significa en realidad convertirse en su propio enemigo. Por esto, ARISTÓTELES, en su primera formulación del famoso axioma de la contradicción, afirma claramente que lo siguiente puede tomarse como axioma: «debe creerse necesariamente... porque la demostración no se dirige al discurso exterior (*exō logos*, es decir, la palabra hablada dirigida a cualquier otra persona, algún interlocutor que puede ser tanto un amigo como un adversario), sino al discurso de *dentro del alma*, y aunque podamos encontrar siempre objeciones al discurso exterior, del *discurso interior* no podremos nunca objetar», porque aquí el interlocutor es siempre uno mismo, y yo no puedo querer convertirme en mi propio adversario (133). (En este ejemplo podemos observar cómo tal intuición, obtenida de la experiencia fáctica del Yo pensante, se pierde cuando se generaliza en una doctrina filosófica —«A no puede ser a la vez A y B en las mismas condiciones y al mismo tiempo»—, pues el mismo ARISTÓTELES efectúa esta

(130) *El Sofista*, 253b.

(131) *Protágoras*, 339c.

(132) *Ibid.*, 339b, 340b.

(133) *Posterior Analytics*, 76b22-25.

transformación cuando aborda esta misma cuestión en su *Metafísica* (134).

Una detenida lectura del *Organon*, el «Instrumento», como desde el siglo VI se llamaron los primeros tratados lógicos de ARISTÓTELES, muestra claramente cómo lo que ahora llamamos «lógica», en sus orígenes de ninguna manera se concibe como «instrumento del pensamiento», del discurso interior llevado a cabo «dentro del alma», sino que debía designar la ciencia de la palabra y argumentación correctas, que intenta convencer a otros o dar cuenta de lo que afirmamos, comenzando siempre, como hacía SÓCRATES, por las premisas más susceptibles de ser aceptadas por la mayoría de las personas, o por la mayoría de los que se estima como más sabios. En los primeros tratados, el axioma de la no-contradicción, decisivo sólo en el caso del diálogo interior del discurso en general. Sólo una vez que este caso especial se convirtió en el ejemplo director de todo pensamiento pudo KANT, quien en su *Antropología* había definido el pensar como «hablar consigo mismo... y así, escuchar una voz interior» (135), incluir el mandato de «piensa siempre de acuerdo contigo mismo» («*jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*») entre las máximas a considerar como «inalterables mandatos para la clase de los pensadores» (136).

En resumen, la actualización específicamente humana de la conciencia en el diálogo entre Yo y yo mismo sugiere que la diferencia y la alteralidad, que constituyen las características dominantes del mundo de los fenómenos tal y como se presenta el hombre como hábitat entre una pluralidad de cosas, son también las mismas condiciones de la existencia del Yo mental, pues, en realidad, este Yo existe sólo en la dualidad. Y este Yo —el Yo-soy-Yo— experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con los fenómenos, sino sólo consigo mismo. (Por cierto, esta dualidad original explica la futilidad de la tan puesta en boga búsqueda de la identidad. Nuestra crisis de identidad moderna sólo se podría resolver por el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás.)

(134) 1005b23-1008a2.

(135) N.º 36, *Werke*, vol. VI, pág. 500.

(136) N.º 56, *ibid.*, pág. 549.

Sin esta escisión original carecería de sentido la afirmación de SÓCRATES sobre la armonía en un ser que, según toda apariencia, es Uno.

La consciencia no es lo mismo que el pensar; los actos de la consciencia tienen en común con la experiencia sensorial el ser «intencionales» y, por lo tanto, *cognitivos*, mientras que el Yo pensante no piensa algo, sino *sobre* algo, y este acto es dialéctico; se desarrolla en la forma de un diálogo silencioso. Sin la consciencia, en el sentido de consciencia de mí mismo, el pensar no sería posible. Lo que el pensar actualiza en su ininterrumpido proceso es la diferencia, sólo presente en la consciencia como un puro y crudo hecho (*factum brutum*); sólo en esta forma humanizada puede la consciencia llegar a ser la característica dominante de alguien que es hombre, no dios o animal. Igual que la metáfora supera la escisión entre el mundo de los fenómenos y las actividades mentales que en él se desarrollan, así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su dualidad inherente apunta hacia la infinita pluralidad que es norma en la tierra.

Para SÓCRATES, la dualidad de los dos-en-uno significaba, simplemente, que si se quería pensar, debería procurarse que los dos participantes en el diálogo estuvieran en buena forma, fueran amigos. El compañero que viene a la vida cuando se está solo y con el espíritu alerta es el único de quien no se puede escapar —salvo parando de pensar. Es preferible sufrir el mal a hacerlo, porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser el amigo de un asesino y vivir con él? Ni siquiera otro asesino. En última instancia, es a esta más bien simple consideración del acuerdo entre tú y tú mismo a la que apela el Imperativo Categórico kantiano: al imperativo de «actúa de forma tal que la máxima de tu acción pueda erigirse en ley universal» (137) subyace el mandato de «no te contradigas». Un asesino y un ladrón no pueden querer que «no matarás» y «no robarás» sean leyes universales, pues lógicamente temen por su vida y bienes. Si te exceptúas ya te has contradicho.

En uno de los diálogos dudosos, el *Hippias Mayor*, que aunque no fuera de PLATÓN, bien puede ofrecer un testimonio auténtico sobre SÓCRATES, éste describe tal situación de forma simple y exacta. Es al final del diálogo, en el momento de volver a casa. Dice a HIPÍAS, que

(137) «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Werke*, vol. 4, págs. 51-55.

se ha revelado como un interlocutor particularmente obtruso, lo «dichoso» que es comparado al pobre SÓCRATES, a quien en casa espera un individuo odioso que no cesa de interrogarle sobre todo. «Es mi pariente más cercano y habita en mi casa». Apenas le oye hablar sobre las opiniones de HIPIAS, le preguntará «si no le da vergüenza disertar sobre la belleza de las diversas maneras de vivir, él que se deja convencer de ignorancia, tan evidentemente, acerca de la naturaleza de esta belleza sobre la que diserta» (138). Cuando HIPIAS vuelva a su casa permanecerá siendo uno, pues aunque viva solo no busca hacerse a sí mismo compañía. No pierde, ciertamente, la consciencia de sí mismo; sólo que no tiene el hábito de actualizarla. Cuando SÓCRATES llega a su casa, no está solo, está consigo mismo. Está claro que dado que habitan bajo el mismo techo debe llegar a algún tipo de acuerdo con ese individuo que le espera. Vale más estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir una vez que a los otros se les ha dejado atrás.

Lo que SÓCRATES ha descubierto es que podemos tener relaciones con nosotros mismos igual que con los otros, y que ambos tipos de relación están de alguna forma interrelacionados. ARISTÓTELES, hablando de la amistad, observó que: «el amigo es otro Yo» (139)—esto quiere decir: puedes desarrollar con él el diálogo del pensar tan bien como contigo mismo. Esto sigue estando en la tradición socrática, con la excepción de que SÓCRATES hubiera dicho: El Yo es también una especie de amigo. La experiencia que sirve de modelo a esta materia es, evidentemente, la amistad y no la experiencia del Yo; hablo primero con otros antes de hablar conmigo mismo, analizo el objeto del diálogo común y descubro después que puedo establecer un diálogo, no ya con otros, sino también conmigo mismo. El rasgo en común, sin embargo, radica en que el diálogo del pensamiento sólo puede tener lugar entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por decirlo así, dice: «no te contradigas».

Es característico de «las personas de una perversidad común» el estar «en desacuerdo consigo mismos» (*diapherontai heautois*), y de los malvados, el buscar la compañía de otras personas; su alma se desgarran por las facciones (*stasiazei*) (140). ¿Qué tipo de diálogo pue-

(138) 304d.

(139) *Ética a Nicómaco*, 1166a30.

(140) *Ibid.*, 1166b5-25.

des tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra consigo misma? Precisamente el diálogo que alcanzamos a oír cuando Ricardo III, el personaje de SHAKESPEARE, está solo:

¿Tengo miedo de mí mismo? Aquí no hay nadie. Ricardo aún ama a Ricardo. Eso es; yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No... ¡Sí!... ¡Yo!... ¡Huyamos, pues!... ¡Cómo! ¿De mí mismo? ¡Valiente razón! ¿Por qué?... ¡De miedo a la venganza! ¡Cómo! ¿De mí mismo sobre mí mismo? ¡Ay! ¡Yo me amo! ¿Por qué causa? ¿Por el escaso bien que me he hecho a mí mismo? ¡Oh! ¡No! ¡Ay de mí! ¡Más bien debía odiarme por las infames acciones que he cometido! ¡Soy un miserable! Pero miento; eso no es verdad... ¡Loco, no te adules!

Pero todo esto adopta un aspecto totalmente distinto cuando, pasada la medianoche, Ricardo escapa a su propia compañía para unirse a la de sus pares. Así:

«La conciencia es una palabra para uso de los cobardes, inventada al principio para sujetar a los fuertes...»

Incluso SÓCRATES, que tanto gusta del foro, debe volver a su casa, donde estará solo, en la solitud, para encontrar al otro.

He llamado la atención sobre el pasaje del *Hippias el Mayor*, de gran simpleza, porque presenta una metáfora que puede ayudar a simplificar —con el riesgo de que lo haga excesivamente— cuestiones difíciles que, por tanto, son susceptibles siempre de seguir complicándose. Con el paso de los siglos, el individuo que esperaba a SÓCRATES en su casa recibió el nombre de «consciencia». Ante su tribunal, por utilizar un lenguaje kantiano, hemos de aparecer y dar cuenta de nosotros mismos. Y elegí ese pasaje de Ricardo III, porque SHAKESPEARE, si bien emplea la palabra «consciencia», no lo hace aquí en su sentido habitual. Mucho tiempo precisó la lengua inglesa para distinguir la palabra «consciousness» de «conscience», y en algunas lenguas, como por ejemplo, en el francés, tal separación no se produjo nunca. La conciencia, según la entendemos en cuestiones legales o morales, se supone que está siempre presente en cada uno de nosotros, igual que la consciencia. Y se supone también que esta conciencia nos dice lo que hemos de hacer y de qué hemos de arrepentirnos; antes de que se convirtiera en el *lumen naturale* o la razón práctica kantiana, era la voz de Dios.

A diferencia de esta conciencia siempre presente, el individuo de

que habla SÓCRATES permanece en casa; le teme igual que los asesinos en Ricardo III temen a la conciencia —como algo que está ausente. Aquí aparece como un pensamiento tardío suscitado por un crimen, como en el propio caso de Ricardo III, o por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de SÓCRATES. O puede ser sólo por el temor anticipado de tales pensamientos posteriores, como en el caso de los asesinos a sueldo de Ricardo. Esta conciencia, a diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, no nos prescribe de forma positiva (incluso el *daimos* socrático, su voz divina, le dice sólo lo que *no* debe hacer); en palabras de SHAKESPEARE, «obstruye al hombre por doquier de obstáculos». Lo que ocasiona el temor en una persona es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando, pero sólo *si* y cuando va a casa. El asesino de SHAKESPEARE dice: «todo hombre que intenta vivir a gusto, procura vivir sin ello», y esto no es demasiado difícil, puesto que todo lo que ha de hacer es no comprender nunca el diálogo solitario y silencioso que llamamos «pensar», el no volver nunca a casa y someter las cosas a un examen crítico. Esta no es una cuestión de maldad o bondad, igual que no es una cuestión de inteligencia o estupidez. Una persona que no conoce esta relación silenciosa (en la que examinamos lo que decimos y lo que hacemos) no teme contradecirse, y esto significa que no tendrá nunca la posibilidad ni el deseo de justificar lo que dice o hace; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede contar con haberlo olvidado al momento siguiente. La gente mala —diga lo que diga ARISTÓTELES— *no* está «llena de remordimientos».

El pensar, en su sentido no-cognitivo y no-especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, la actualización de la diferencia presente en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es una característica de las masas que carecen de inteligencia, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales. Cualquiera puede ser llevado a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubriera SÓCRATES por primera vez. El pensar acompaña a la vida y es en sí mismo la quintaesencia desmaterializada del vivir; y puesto que la vida es un proceso, su esencia sólo puede residir en el mismo proceso del pensamiento, no en algún resultado tangible o pensamiento con-

creto. Una vida sin pensar es bien posible, pero que no consigue desarrollar su propia esencia —no es sólo *vacante de significado*; no es plenamente viva. Los hombres que *no piensan* son como sonámbulos.

Para el Yo pensante y sus experiencias, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos», es un efecto accesorio. Cualesquiera que sean las vías que el Yo pensante tome en su acción, el Yo que somos todos debe cuidarse de *no* hacer nada que haga imposible la amistad y la armonía entre los *Yo*-en-uno. Esto es lo que SPINOZA entendía por «satisfacción interior» (*acquiescentia in seipso*): «Puede nacer de la razón, y esta satisfacción es la mayor que puede existir» (141). Su criterio de acción *no* serán las reglas habituales, reconocidas por multitudes y acogidas por la sociedad, sino el saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis acciones y palabras. La conciencia es la anticipación del individuo que te espera si y cuando llegas a casa.

Para el pensador mismo, este efecto moral accesorio es un asunto marginal. Y el pensamiento como tal no aporta gran cosa a la sociedad, mucho menos que la sed de sabiduría que utiliza el pensar como instrumento para otros fines. No crea valores; no descubrirá de una vez por todas lo que sea «el bien»; no sólo no confirma las reglas de conducta aceptadas, sino que las disuelve. Y no posee relevancia política a menos que surja alguna situación de emergencia. El que deba ser capaz de vivir conmigo mismo mientras esté en vida, es una consideración que no posee una dimensión política salvo en «situaciones límite».

Este término fue acuñado por JASPERS para describir la condición humana general, inmutable —«que no pueda vivir sin luchar ni sufrir; que no pueda evitar la culpabilidad; que deba morir»—, para dar a conocer una experiencia «de algo inmanente que ya apunta hacia la trascendencia», y que, si reaccionamos a ella, nos hará «*convertirnos en la Existencia que potencialmente somos*» (142). En JASPERS, esta expresión obtiene su plausibilidad sugestiva, más que a experiencias concretas, al simple hecho de la vida misma, limitado por

(141) *Ética*, IV, 52; III, 25.

(142) *Philosophy* (1932), trad. inglesa E. B. ASHTON, Chicago, London, 1970, vol. 2, págs. 178-179.

el nacimiento y la muerte, cuestión límite en la medida en que mi existencia en el mundo me fuerza sin cesar a tener en cuenta un pasado que yo no he vivido y un futuro que no llegaré a vivir. Aquí la cuestión radica en que, desde que trasciendo los límites de mi propia vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, para juzgarlo, y sobre el futuro, construyendo proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones surgen inevitablemente en situaciones políticas críticas.

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son sacados de sus escondites, porque su rechazo a participar es demasiado evidente y se convierte así en una especie de acción. En tales situaciones críticas, resulta que el componente de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona de SÓCRATES, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones admitidas, y así las destruye —valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones—) es implícitamente político. Pues esta destrucción posee un efecto liberador de otra facultad, el juicio, que se puede considerar con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre. Es la facultad que juzga lo *particular*, sin subsumirlo bajo reglas generales que se enseñan y aprenden hasta que se instituyen en hábitos reemplazables por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar los casos particulares (revelada por KANT), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no es la misma que la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de objetos ausentes; el juzgar se ocupa siempre de objetos y casos particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas, como la conciencia y la consciencia. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia comprendida en la identidad que conoce la conciencia y resulta así en la consciencia como subproducto, el juicio, entonces, subproducto del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensamiento, le hace manifiesto en el mundo de los fenómenos, donde no estoy nunca solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es la sabiduría; es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Y esta capacidad, en los raros momentos en que las cartas están sobre la mesa, puede prevenir efectivamente las catástrofes, para el Yo, al menos.

IV

¿DONDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS?

