Hannah Arendt

De la historia a la acción

Introducción de Manuel Cruz

Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona Barcelona - Buenos Aires - México

EL PENSAR Y LAS REFLEXIONES MORALES¹

Para W. H. Auden

Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. Funcionaba en su papel de prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta. A su ya limitada provisión de estereotipos había añadido algunas frases nuevas y solamente se vio totalmente desvalido al ser enfrentado a una situación en la que ninguna de éstas era aplicable como, en el caso más grotesco, cuando tuvo que hacer un discurso bajo el patíbulo y se vio obligado a recurrir a los clichés usados en las oraciones fúnebres, inaplicables en su caso, porque el superviviente no era él.² No se le había ocurrido

^{1.} Tít. orig. «Thinking and Moral Considerations: A lecture», en *Social Research*, 1971, 38, n. 3, págs. 417-446.

^{2.} Véase mi *Eichmann in Jerusalem*, 2° edición, pág. 252 (existe trad. en Ed. Lumen, Barcelona, 1967, pág. 363).

pensar en cómo deberían ser sus últimas palabras, en caso de una sentencia de muerte que siempre había esperado, del mismo modo que sus incoherencias y flagrantes contradicciones a lo largo del juicio no lo habían incomodado. *Clichés*, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia. Si siempre fuéramos sensibles a este requerimiento, pronto estaríamos exhaustos; Eichmann se distinguía únicamente en que pasó por alto todas estas solicitudes.

Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y también los de comisión, cuando faltan no va sólo los «motivos reprensibles» (como los denomina la ley) sino también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad, comoquiera que la definamos, «este estar resuelto a ser un villano», ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia? Se imponía la siguiente pregunta: la actividad de pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que «condicione» a los hombres contra el el mal (la misma palabra con-ciencia, en cualquier caso, apunta en esta dirección, en la medida en que significa «conocer conmigo y por mí mismo», un tipo de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento). Por último, ¿no se refuerza la urgencia de estas cuestiones por el hecho bien conocido y alarmante de que sólo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales? Una buena conciencia no existe sino como ausencia de una mala.

Tales eran los problemas. Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno —la *quaestio facti* — que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio juris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo usaba».³

Ī

Plantear preguntas como: «¿qué es el pensar?», «¿qué es el mal?» tiene sus dificultades. Son cuestiones que pertenecen a la filosofía o a la metafísica, términos que designan un campo de investigación que, como todos sabemos, ha caído en desgracia. Si se tratara simplemente de las críticas positivista o neopositivista, quizás no necesitaríamos ni preocuparnos de ello. Nuestra dificultad al suscitar estas cuestiones nace menos de los que, de algún modo, las consideran «carentes de significado», que de aquellos a quienes va

- 3. Citado de las notas póstumas de las lecciones de Kant sobre metafísca, Akademie Ausgabe, vol XVIII, n. 5636.
- 4. La afirmación de Carnap de que la metafísica no es más «significativa» que la poesía contradice las pretensiones de los metafísicos; pero éstas, como, por otra parte, la valoración de Carnap, pueden estar basadas en una subestimación de la poesía. Heidegger, a quien eligiera Carnap como blanco de su ataque, contestó (a pesar de no hacerlo explícitamente) afirmando la estrecha relación entre pensamiento y poesía (denken y dichten); no eran idénticas, pero emanaban de la misma raíz. Y de la misma opinión era Aristóteles, a quien hasta ahora nadie ha acusado de escribir «mera» poesía: filosofía y poesía van, en cierto modo, juntas, tienen un peso idéntico (Poética, 1451 b5). Por otra parte, el célebre aforismo de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (la última frase del Tractatus), si lo tomamos al pie de la letra, se aplicaría no sólo a lo que escapa a la experiencia sensible sino, al contrario, a la mayoría de los objetos de la sensación. Nada de lo que vemos, oímos o tocamos puede ser adecuadamente descrito con palabras. Cuando decimos: «El agua está fría» ni el agua ni el frío son descritos como nos son dados a los sentidos. ¿Y no fue precisamente el descubrimiento de esta discrepancia entre las palabras, el medio en el que pensamos, y el mundo de las apariencias, el medio en el que vivimos, lo que condujo a la filosofía y la metafísica al primer plano? Si se exceptúan los inicios —con Parménides y Heráclito—, el pensamiento, ya fuera como nous o como logos, era considerado capaz de alcanzar el verdadero Ser, mientras que al final se desplazó el acento y pasó de la palabra a la apariencia, por tanto, a la percepción de los sentidos y a los instrumentos por medio de los que podemos ampliar y afinar nuestros sentidos corporales. Parece totalmente natural que un énfasis en la palabra discrimine contra las apariencias y que la acentuación de la sensación lo haga contra el pensamiento.

dirigida la crítica. Pues, del mismo modo que la crisis de la religión alcanzó su punto más álgido cuando los teólogos, y no la vieja masa de no creyentes, empezaron a hablar sobre «la muerte de Dios», la crisis de la filosofía y de la metafísca se ha manifestado cuando los propios filósofos comenzaron a declarar el final de la filosofía y de la metafísica. Esto puede tener sus ventajas; confío en que las tendrá, cuando se haya entendido que estos «finales» no significan realmente que Dios haya «muerto» —un absurdo evidente desde cualquier punto de vista— sino que la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente; tampoco significan que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado», sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez.

Lo que sí ha llegado a su final es la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible, conjuntamente con la idea, tan antigua como Parménides, de que todo lo que no se obtiene por los sentidos —Dios o el Ser o los Primeros Principios y Causas (archai) o las Ideas— es más real, más verdadero, más significativo que aquello que aparece, y de que esto no está sólo más allá de la percepción de los sentidos, sino por encima del mundo de los sentidos. Lo que «ha muerto» no es sólo la localización de tales «verdades eternas», sino la misma distinción. Contemporáneamente, con una voz cada vez más estridente, los pocos defensores de la metafísica nos han advertido del peligro de nihilismo inherente a este desarrollo; y, a pesar de que raramente lo invocan, disponen de un argumento importante a su favor: es realmente cierto que, una vez descartado el reino suprasensible, su opuesto, el mundo de las apariencias, tal como se ha venido entendiendo desde hace siglos, queda también anulado. Lo sensible, como todavía lo conciben los positivistas, no puede sobrevivir a la muerte de lo suprasensible. Nadie ha visto esto mejor que Nietzsche, que, con su descripción poética y metafórica del asesinato de Dios en Zarathustra, ha creado tanta confusión sobre estos temas. En un pasaje significativo de El crepúsculo de los Ídolos, aclara el significado de la palabra Dios en Zarathustra: se trataba de un mero símbolo del reino de lo suprasensible tal como lo entendió la metafísica; y, a continuación, reemplazando la palabra Dios por mundo verdadero, afirma: «Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente».⁵

Estas «muertes» modernas —de Dios, la metafísica, la filosofía v. por consiguiente, del positivismo— pueden ser acontecimientos de gran importancia, pero, después de todo, son acontecimientos del pensamiento, v. si bien se refieren muy de cerca a nuestros modos de pensar, no tienen que ver con nuestra capacidad para pensar, es decir, con el simple hecho de que el hombre es un ser pensante. Y con esto quiero decir que el hombre tiene una inclinación y además una necesidad, de no estar presionado por necesidades vitales más urgentes, («la necesidad de la razón» kantiana) de pensar más allá de los límites del conocimiento, de usar sus capacidades intelectuales, el poder de su cerebro, como algo más que simples instrumentos para conocer y hacer. Nuestro deseo de conocer, tanto si emerge de nuestras necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, puede ser satisfecho cuando alcanzamos el fin propuesto; y mientras nuestra sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, hasta el punto de que cada región de conocimiento abre ulteriores horizontes cognoscibles, la propia actividad deja tras sí un tesoro creciente de conocimiento que queda fijado y almacenado por cada civilización como parte y parcela de su mundo. La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas. La inclinación o la necesidad de pensar, por el contrario, incluso si no ha emergido de ningún tipo de «cuestiones últimas» metafísicas, tradicionalmente respetadas y carentes de respuesta, no deja nada tan tan-

5. Parece digno de notarse que encontramos la misma intuición en su más obvia simplicidad en los inicios de la historia del pensamiento en términos de dos mundos, el sensible y el suprasensible. Demócrito nos lo presenta en forma de diálogo entre la mente, el órgano para lo suprasensible, y los sentidos. Las percepciones de los sentidos son ilusorias, dice, cambian según las condiciones de nuestro cuerpo; dulce, amargo, color y semejantes existen sólo nomô, por convención entre los hombres, y no physei, de acuerdo con la verdadera naturaleza detrás de las apariencias así habla la mente. A lo que responden los sentidos: «¡Pobre mente! ¿Tú, que recibes de nosotros tus pruebas [pisteis], tratas de demolernos? Nuestro derrocamiento será tu propia ruina» (B125 y B9). En otras palabras, una vez perdido el siempre precario equilibrio entre los dos mundos, no importa si ha sido el «mundo verdadero» el que ha abolido el «mundo de las apariencias» o viceversa, se viene abajo el cuadro entero de referencias, en que el pensamiento estaba habituado a orientarse. Por lo que nada parece tener ya mucho sentido.

gible tras sí, ni puede ser acallada por las intuiciones supuestamente definitivas de «los sabios». La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar «de nuevo».

Debemos a Kant la distinción entre pensar y conocer, entre la razón, el ansia de pensar y de comprender, y el intelecto, el cual desea y es capaz de conocimiento cierto y verificable. El propio Kant creía que la necesidad de pensar más allá de los límites del conocimiento fue originada sólo por las viejas cuestiones metafísicas. Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, y que había que «abolir el conocimiento para dejar un lugar a las creencias»; y que, al hacer esto, había colocado los fundamentos para una futura «metafísica sistemática» como un «legado dejado a la posteridad».6 Pero esto muestra solamente que Kant, todavía ligado a la tradición metafísica, nunca fue totalmente consciente de lo que había hecho, y su «legado dejado a la posteridad» se convirtió, en realidad, en la destrucción de cualquier posibilidad de fundar sistemas metafísicos. Puesto que la capacidad y la necesidad del pensamiento no se limitan en absoluto a una materia específica, éste no será nunca capaz de dar respuesta a cuestiones tales como las que plantea y conoce la razón. Kant no ha «negado el conocimiento», sino que lo ha separado del pensar, y no ha hecho sitio para la fe sino para el pensamiento. En realidad lo que hace es, como él mismo sugirió en una ocasión, «eliminar los obstáculos que la razón pone en su propio camino».

En nuestro contexto y para nuestros propósitos, esta distinción entre conocer y pensar es crucial. Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder «exigir» su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener. Kant —a este respecto, casi el único entre los filósofos— estaba muy preocupado por las implicaciones morales de la opinión corriente, según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos. De acuerdo con ello, en una ocasión observó: «La estupidez es causada por un mal corazón», 8 afirma-

^{6.} Crítica de la razón pura, B XXX.

^{7.} Akademie Ausgabe, vol. VIII, n. 4849.

^{8.} Akademie Ausgabe, vol. XVI, n. 6900.

ción que no es cierta. La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro. Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como falcultad de pensamiento.

Lo cual constituye un gran reto, incluso si suponemos y damos la bienvenida al declinar de las disciplinas, la filosofía y la metafísica, que durante muchos siglos han monopolizado esta facultad. La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. Por más equivocadas que pudieran haber sido las teorías de los dos mundos, tuvieron como punto de partida experiencias genuinas, porque es cierto que, en el momento en que empezamos a pensar, no importa sobre qué, detenemos todo lo demás, y, a su vez, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamiento; es como si nos moviéramos en mundos distintos. Actuar y vivir en su sentido más general de *inter homines esse*, «ser entre mis semejantes» —el equivalente latino de estar vivo—, impide realmente pensar. Como lo expresó en una ocasión Valéry: ⁹ «Tantôt je suis, tantôt je pense, «unas veces pienso y otras soy».

Estrechamente conectado a esta situación se halla el hecho de que el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen. ¹⁰ En

^{9.} Valéry, Paul, «Discurso a los cirujanos», 17-X-1938; trad. cast.: Estudios filosóficos, Visor, Madrid, 1993, pág. 174 (N. de la t.).

^{10.} En el libro XI del *De Trinitate*, Agustín describe vívidamente la transformación que tiene que sufrir un objeto dado a los sentidos para devenir objeto de pensamiento. La percepción sensorial —la visión que aconteció en el exterior y cuando los sentidos fueron informados por un cuerpo sensible— es seguida por una «visión semejante interior», una imagen destinada a hacer presente «el cuerpo ausente» en la representación. Esta imagen, la representación de algo ausente, se almacena en la memoria y se convierte en un objeto de pensamiento, una «visión en el pensamiento», tan pronto como es deliberadamente recordada, por lo cual es decisivo que «lo que permanece en la me-

otras palabras, cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias, incluso si mi pensar tiene que ver con objetos ordinarios dados a los sentidos y no con objetos invisibles como, por ejemplo, conceptos o ideas, el viejo dominio del pensamiento metafísico. Para que podamos pensar en alguien, es preciso que esté alejado de nuestros sentidos; mientras permanezcamos juntos no podremos pensar en él, a pesar de que podamos recoger impresiones que posteriormente serán alimento del pensamiento; pensar en alguien que está presente implica alejarnos subrepticiamente de su compañía y actuar como si ya no estuviera.

Estas observaciones dejan entrever por qué el pensar, la búsqueda del sentido —frente a la sed de conocimiento del científico— fue percibida como «no natural», como si los hombres, cada vez que empezaban a pensar, se envolvieran en una actividad contraria a la condición humana. El pensar como tal, no sólo el pensamiento acerca de los eventos o fenómenos extraordinarios o acerca de las viejas cuestiones de la metafísica, sino también cualquier reflexión que hagamos que no sirva al conocimiento y que no esté guiada por fines prácticos, está, como va señalara Heidegger, «fuera del orden». 11 En verdad se da el curioso hecho de que ha habido siempre hombres que eligen como modo de vida el bios theoretikos, lo cual no es un argumento en contra de la actividad de estar «fuera del orden». Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo co-

moria», esto es, la re-presentación, es «una cosa y otra distinta es lo que aparece cuando recordamos» (Capítulo 3). Pues, «lo que se esconde y se retiene en la memoria es distinto de aquello que se expresa en la representación del que recuerda» (Capítulo 8). Agustín es plenamente consciente de que el pensamiento «de hecho va más allá» y traspasa el dominio de toda imaginación posible, como cuando «nuestra razón proclama la infinidad del número, inabarcable por la vista, de objetos materiales» o «nos enseña que hasta los menores átomos son divisibles hasta el infinito» (Capítulo 18).

Aquí Agustín parece sugerir que la razón puede alcanzar lo totalmente ausente sólo porque la mente, en virtud de la imaginación y sus re-presentaciones, sabe cómo hacer presente lo que está ausente y cómo manejar estas ausencias en la rememoración, esto es, en el pensamiento.

^{11.} Introduction to Metaphysics, Nueva York, pág. 11.

mún y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él.

Y esta facultad no sólo es una facultad de la que «nada resulta» para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables, sino que, en cierta forma, es también autodestructiva. En la intimidad de sus notas póstumas, escribió Kant: «No apruebo la norma según la cual si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si se tratara de un sólido axioma»; y «no comparto la opinión [...] de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. *Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural*»¹² (cursiva mía). De aquí se sigue que la tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior.

Para replantear nuestro problema, la estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal, resumiré mis tres proposiciones principales.

Primera, si tal conexión existe, entonces la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos.

Segunda, si Kant está en lo cierto y la facultad del pensamiento siente una «natural aversión» a aceptar sus propios resultados como «sólidos axiomas», entonces no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva y dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal.

Tercera, si es cierto que el pensar tiene que ver con lo invisible, se sigue de ahí que está fuera del orden porque normalmente nos movemos en un mundo de apariencias, donde la experiencia más radical de la des-aparición es la muerte. Frecuentemente se ha sostenido que el don de ocuparse de las cosas que no aparecen exige un precio: convertir al poeta o al pensador en ciego para el mundo visible. Piénsese en Homero, al que los dioses concedieron el divino don golpeándolo con la ceguera; piénsese en el Fedón de Platón, donde los filósofos se presentan a la mayoría, a aquellos que no se dedican a la

filosofía, como gente que busca la muerte. Y Zenón, el fundador del estoicismo, al preguntar al oráculo de Delfos cómo alcanzar la vida mejor, obtuvo como respuesta que «adoptara el color de los muertos».¹³

De ahí la pregunta inevitable: ¿Cómo puede derivarse alguna cosa relevante para el mundo en que vivimos de una empresa sin resultados? Si puede haber una respuesta, ésta sólo puede proceder de la actividad de pensar en sí misma, lo cual significa que debemos rastrear experiencias y no doctrinas. Y ¿dónde debemos ir a buscar estas experiencias? El «todo el mundo» a quien pedimos que piense, no escribe libros; tiene cosas más urgentes que hacer. Y los pocos que Kant denominó «pensadores profesionales» no se sintieron nunca particularmente deseosos de escribir sobre la experiencia misma, quizás porque sabían que pensar, por naturaleza, carece de resultado. Y porque sus libros y sus doctrinas estaban inevitablemente elaboradas con un ojo mirando a los muchos, que desean ver resultados y no se preocupan de establecer distinciones entre pensar y conocer, entre sentido y verdad. No sabemos cuántos pensadores «profesionales», cuyas doctrinas forman la tradición filosófica y metafísica, tuvieron dudas acerca de la validez o incluso de la posible carencia de sentido de sus resultados. Sólo conocemos el soberbio rechazo de Platón (en la Carta Séptima) a lo que los otros proclamaban como sus doctrinas:

Ya sé que hay otros que han escrito acerca de estas mismas cuestiones, pero ¿quiénes fueron? Ni ellos se conocen a sí mismos; [...] no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber; teniendo esto en cuenta, ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a este débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita.

II

El problema es que si sólo unos pocos pensadores nos han revelado lo que los ha llevado a pensar, menos aún son los que se han preocupado por describir y examinar su experiencia de pensamiento. Dada esta dificultad, y sin estar dispuestos a fiarnos de nuestras pro-

pias experiencias debido a su peligro evidente de arbitrariedad, propongo buscar un modelo, un ejemplo que, a diferencia de los pensadores profesionales, pueda ser representativo de nuestro «cada uno». por ejemplo, buscar un hombre que no estuviera al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos —distinción tan antigua como Pitágoras, que no aspiró a gobernar las ciudades ni pretendió saber cómo mejorar y cuidar el alma de los ciudadanos; que no crevó que los hombres pudieran ser sabios y que no les envidió los dones de su divina sabiduría en caso de que la poseyeran y que, por lo tanto, nunca intentó formular una doctrina que pudiera ser enseñada y aprendida—. Brevemente, propongo tomar como modelo a un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer. Habrán adivinado que me refiero a Sócrates y espero que nadie discutirá seriamente que mi elección esté históricamente justificada.

Pero quiero advertirles que hay mucha controversia en torno al Sócrates histórico. Sobre cómo y hasta qué punto se puede distinguir de Platón, sobre qué peso atribuirle al Sócrates de Jenofonte, etc. A pesar de ser éste uno de los puntos más fascinantes en el debate intelectual, aquí lo dejaré de lado. Con todo, no se puede utilizar o transformar una figura histórica en un modelo y asignarle una función representativa definida sin ofrecer alguna justificación. Gilson, en su gran libro Dante y la filosofía, muestra cómo, en La Divina Comedia, «un personaje conserva tanta realidad histórica cuanta exige la función representativa que Dante le asigna». 14 Tal libertad al manejar datos fácticos, históricos, parece sólo ser reconocida a los poetas y, si los no poetas se la permiten, los académicos los acusarán de arbitrariedad o de algo peor. Aun así, con justificación o sin ella, esto precisamente viene a ser lo mismo que la ampliamente aceptada costumbre de construir «tipos ideales»; pues la gran ventaja del tipo ideal radica justamente en que no se trata de una abstracción personificada, a la que se le atribuye algún sentido alegórico, sino de haber sido elegido entre la masa de seres vivos, en el pasado o en el presente, por poseer un significado representativo en la realidad, el cual, para poder revelarse enteramente, sólo necesita ser purificado. Gilson da

^{14.} É. Gilson, Dante et la philosophie, Nueva York, 1949-1963, pág. 267.

cuenta de cómo opera esta purificación en su discusión del papel asignado por Dante a Tomás de Aquino en La Divina Comedia. En el Canto X del «Paradiso», Tomás glorifica a Siger de Brabante, que ha sido condenado por hereiía v al cual «el Tomás de Aguino histórico jamás habría osado alabar del modo en que Dante lo lleva a hacerlo», porque aquél hubiera rechazado «llevar la distinción entre filosofía y teología hasta el punto de llegar [...] al radical separatismo que Dante tenía en mente». Para Dante, Tomás hubiera sido «privado del derecho a simbolizar, en La Divina Comedia, la sabiduría dominicana de la fe», un derecho al cual, desde todos los demás puntos de vista, él podía reclamar. Fue, como muestra magistralmente Gilson, aquella «parte de su imagen, que (incluso Tomás) tenía que dejar a las puertas del Paradiso antes de poder entrar». 15 Hay muchos rasgos del Sócrates de Jenofonte, cuya credibilidad histórica está fuera de duda, que Sócrates hubiera debido dejar a las puertas del Paradiso si Dante lo hubiera querido utilizar.

La primera cosa que nos sorprende de los diálogos socráticos de Platón es que son aporéticos. La argumentación no conduce a ninguna parte o discurre en círculos. Para saber qué es la justicia, hay que saber qué es el conocimiento y, para saber esto, hay que tener una noción previa, no puesta en cuestión, del conocimiento (esto en el Teeteto y en el Cármides). Por ello «no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe... Pues ni podría buscar lo que sabe puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda, ni tampoco lo que no sabe, puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar» (Menón, 80). O en el Eutifrón: para ser piadoso debo saber lo que es la piedad. Piadosas son las cosas que placen a los dioses; pero son piadosas porque placen a los dioses o placen a los dioses porque son piadosas? Ninguno de los argumentos, logoi, se mantiene siempre en pie, son circulares; Sócrates, al hacer preguntas cuyas respuestas desconoce, las pone en movimiento. Y, una vez que los enunciados han realizado un círculo completo, habitualmente es Sócrates quien animosamente propone empezar de nuevo y buscar qué son la justicia, la piedad, el conocimiento o la felicidad.

El hecho es que estos primeros diálogos tratan de conceptos cotidianos, muy simples, como aquellos que surgen siempre que se abre

^{15.} Ibíd., pág. 273. Para toda la discusión del pasaje, véanse págs. 270 y sigs.

la boca o que se empieza a hablar. La introducción acostumbra ser como sigue: todo el mundo sabe que hay gente feliz, actos justos, hombres valerosos, cosas bellas que mirar y admirar; el problema empieza con nuestro uso de los nombres, presumiblemente derivados de los adjetivos que vamos aplicando a casos particulares a medida que se nos aparecen (vemos un hombre feliz, percibimos una acción valerosa o la decisión justa), esto es, con palabras como felicidad, valor, justicia, etc., que hoy denominamos conceptos y a los que Solón denominó la «medida invisible» (aphanes metron), lo más difícil de comprender, pero que posee los límites de todas las cosas, 16 y que Platón algo después llamó ideas, perceptibles sólo a los ojos del espíritu. Estas palabras, usadas para agrupar cualidades y eventos visibles y manifiestos y que, no obstante, están relacionadas con algo invisible, son inseparables de nuestro lenguaje cotidiano y, sin embargo, no podemos dar cuenta de ellas; cuando tratamos de definirlas, se vuelven esquivas; cuando hablamos de su significado, nada se mantiene ya fijo, todo empieza a ponerse en movimiento. Así, en lugar de repetir lo que aprendimos de Aristóteles, que Sócrates fue quien descubrió el «concepto», deberíamos preguntarnos qué hizo Sócrates cuando lo descubrió. Porque, evidentemente, estas palabras formaban parte del lenguaje griego antes de que intentara forzar a los atenienses y a sí mismo a dar cuenta de lo que querían decir cuando las pronunciaban, con la firme convicción de que ningún discurso sería posible sin ellas.

Esta convicción se ha convertido en discutible. Nuestro conocimiento de las denominadas lenguas primitivas nos ha enseñado que el hecho de agrupar juntos muchos particulares bajo un nombre único no es en absoluto algo natural, dado que estas lenguas, cuyo vocabulario es a menudo mucho más rico que el nuestro, carecen de tales nombres abstractos incluso si están relacionados con objetos claramente visibles. Para simplificar, tomemos un nombre que ya nos suena abstracto. Podemos emplear la palabra *casa* para un gran número de objetos —para la choza de adobe de una tribu, para el palacio de un rey, la casa de campo de un habitante de la ciudad o un apartamento en la ciudad— pero difícilmente la podemos usar para las tiendas de algunos nómadas. La casa, en sí misma y por sí misma, *auto kath'auto*, que nos hace usar la palabra para todas estas construcciones

particulares y muy diferentes, no la vemos nunca, ni por los ojos del cuerpo ni por los del espíritu; cada casa imaginada, aunque sea la más abstracta, que tenga lo mínimo indispensable para hacerla reconocible, es ya una casa particular. Esta otra casa, en sí misma y por sí misma, de la que debemos tener una noción para reconocer las construcciones particulares como casas, ha sido explicada de formas muy diversas y ha recibido distintos nombres a lo largo de la historia de la filosofía; de ésta no nos ocuparemos aquí, aunque presente menos problemas para ser definida que palabras como felicidad o justicia. La cuestión radica en que implica algo considerablemente menos tangible que la estructura percibida por nuestros ojos. Implica que «aloja a alguien» y es «habitada» como ninguna tienda, colocada hoy y desmontada mañana, puede alojar o servir de morada. La palabra casa, la «medida invisible» de Solón, «que posee los límites de todas las cosas» referidas a lo que se habita, es una palabra que no puede existir a menos que presuponga una reflexión acerca del ser alojado, habitar, tener un hogar. Como palabra, casa es una abreviatura para todas estas cosas, un tipo de abreviatura sin la cual el pensamiento y su característica rapidez —«rápido como un pensamiento» como suele decirse— no sería posible en absoluto. La palabra casa es algo semejante a un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar, deshelar, por así decirlo, siempre que quiera averiguar su sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento se denominó meditación, que debe ser entendida de forma distinta de la contemplación e incluso opuesta a ella. En cualquier caso, este tipo de meditación reflexiva no produce definiciones y, en este sentido, tampoco resultado alguno. Sin embargo, es posible que quienes, por cualquier razón, hayan reflexionado sobre el significado de la palabra casa, puedan hacer las suvas un poco mejores —a pesar de que no puede decirse que sea necesariamente así y ciertamente no sin tener una conciencia clara de que se dé una relación causa-efecto—. La meditación no es lo mismo que la deliberación, que, de hecho, se supone que acaba en resultados tangibles; y la meditación no persigue la deliberación, si bien a veces, y no siempre, se transforma en ella.

Generalmente se ha dicho que Sócrates creía en la posibilidad de enseñar la virtud y, en realidad, parece haber sostenido que hablar y pensar acerca de la piedad, de la justicia, del valor, etc. permitía a los hombres convertirse en más piadosos, más justos, más valerosos, in-

cluso sin proporcionar definiciones ni valores para dirigir su futura conducta. Lo que Sócrates creía realmente sobre tales asuntos puede ser ilustrado mejor a través de los símiles que se aplicó a sí mismo. Se llamó tábano y comadrona, y, según Platón, alguien lo calificó de «torpedo», un pez que paraliza y entumece por contacto; una analogía cuya adecuación Socrates reconoció a condición de que se entendiera que «el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan. En efecto, no es que, no teniendo vo problemas, los genere en los demás, sino que, estando vo totalmente imbuido de problemas, también hago que lo estén los demás», 17 lo cual resume nítidamente la única forma en la que el pensamiento puede ser enseñado; aparte del hecho de que Sócrates, como repetidamente dijo, no enseñaba nada por la sencilla razón de que no tenía nada que enseñar: era «estéril» como las comadronas griegas que habían sobrepasado ya la edad de la fecundidad. (Puesto que no tenía nada que enseñar, ni ninguna verdad que ofrecer, fue acusado de no revelar jamás su opinión personal [gnômê], como sabemos por Jenofonte, que lo defendió de esta acusación.)¹⁸ Parece que, a diferencia de los pensadores profesionales, sintió el impulso de investigar si sus iguales compartían sus perplejidades, un impulso bastante distinto de la inclinación a descifrar enigmas para demostrárselos a los otros.

Consideremos brevemente estos tres símiles. *Primero*, Sócrates es un tábano: sabe cómo aguijonear a los ciudadanos que, sin él, «continuarían durmiendo para el resto de sus vidas», a menos que alguien más viniera a despertarlos de nuevo. ¿Y para qué los aguijoneaba? Para pensar, para que examinaran sus asuntos, actividad sin la cual la vida, en su opinión, no sólo valdría poco sino que ni siquiera sería auténtica vida. ¹⁹

Segundo, Sócrates es una comadrona. Y aquí nace una triple implicación: la «esterilidad» de la que ya he hablado, su experiencia en saber librar a otros de sus pensamientos, esto es, de las implicaciones

^{17.} Menón, 80.

^{18.} Memorabilia, IV, vi 15 v IV. iv 9.

^{19.} En éste como en otros aspectos, Sócrates afirma en la *Apología* casi lo contrario a lo que Platón le hace decir en la «apología mejorada» del *Fedón*. En el primer caso, Sócrates explica por qué debe vivir e incidentalmente por qué no teme la muerte, a pesar de que la vida le es «tan cara»; en el segundo caso, todo el énfasis gira alrededor de lo oneroso que le resulta vivir y por qué está tan contento de morir.

de sus opiniones, y la función propia de la comadrona griega de decidir acerca de si la criatura estaba más o menos adaptada para vivir o, para usar el lenguaje socrático, era un mero «huevo estéril» del cual era necesario liberar a la madre. En este contexto sólo interesan las dos últimas implicaciones. Ya que, atendiendo a los diálogos socráticos, no hay nadie entre los interlocutores de Sócrates que haya expresado un pensamiento que no fuera un «embrión estéril». Sócrates hace aquí lo que Platón, pensando en él, dijo de los sofistas: hay que purgar a la gente de sus «opiniones» —es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar, sugiriendo que conocemos, donde no sólo no conocemos sino que no podemos conocer—y, al proporcionarles su verdad, ²⁰ los ayuda a librarse de lo malo —sus opiniones— sin hacerlos buenos, como decía Platón.

Tercero, Sócrates, sabiendo que no conocemos, pero poco dispuesto a quedarse ahí, permanece firme en sus perplejidades y, como el torpedo, paraliza con él a cuantos toca. El torpedo, a primera vista, parece lo opuesto al tábano; paraliza allí donde el tábano aguijonea. Pero lo que desde fuera, desde el curso ordinario de los asuntos humanos, sólo puede ser visto como parálisis, es percibido como el estadio más alto del estar vivo. A pesar de la escasez de evidencia documental para la experiencia del pensamiento, a lo largo de los siglos ha habido un cierto número de manifestaciones de pensadores que así lo confirman. El mismo Sócrates, consciente de que el pensamiento tiene que ver con lo invisible y que él mismo es invisible, y que carece de las manifestaciones externas propias de otras actividades, parece que usó la metáfora del viento para referirse a él: «Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan»²¹ (la misma metáfora es utilizada en ocasiones por Heidegger, quien habla también de la «tempestad del pensamiento»).

En el contexto en que Jenofonte, siempre ansioso por defender al maestro contra acusaciones y argumentos vulgares, se refiere a esta metáfora, no tiene mucho sentido. Con todo, él mismo indica que las manifestaciones del viento invisible del pensamiento son aquellos conceptos, virtudes y «valores» que Sócrates examinaba críticamente. El

^{20.} El sofista, 258.

^{21.} Jenofonte, op.cit., IV, iii, 14.

problema —y la razón por la que un mismo hombre puede ser entendido y entenderse a sí mismo como tábano y como pez torpedo-es que este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus propias manifestaciones previas. En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas), cuya «debilidad» e inflexibilidad Platón denuncia tan espléndidamente en la Carta Séptima. La consecuencia de esta peculiaridad es que el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética. Estos pensamientos congelados, parece decir Sócrates, son tan cómodos que podemos valernos de ellos mientras dormimos; pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja totalmente despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con los otros.

De ahí que la parálisis provocada por el pensamiento sea doble: es propia del detente y piensa, la interrupción de cualquier otra actividad, y puede tener un efecto paralizador cuando salimos de él habiendo perdido la seguridad de lo que nos había parecido fuera de toda duda mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa. Si nuestra acción consistía en aplicar reglas generales de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces nos encontramos ahora paralizados porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento. Para usar una vez que más el ejemplo del pensamiento congelado inherente en la palabra casa, una vez se ha reflexionado acerca de su sentido implícito —habitar, tener un hogar, ser alojado— no se está ya dispuesto a aceptar como casa propia lo que la moda del momento prescriba; pero esto no garantiza de ningún modo que seamos capaces de dar con una solución aceptable para nuestros propios problemas de vivienda. Podríamos estar paralizados.

Esto conduce al último y quizás al mayor riesgo de esta empresa peligrosa y carente de resultados. En el círculo de Sócrates había hombres como Alcibíades o Critias —y Dios sabe bien que no eran, con mucho, los peores de los denominados pupilos—, que resultaron ser

una auténtica amenaza para la *polis*, y ello no tanto por haber sido paralizados por el pez torpedo sino, por el contrario, por haber sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Insatisfechos porque se les había enseñado a pensar sin enseñarles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del pensar reflexivo socrático en resultados negativos: si no podemos definir qué es la piedad, seamos impíos, lo cual es claramente lo opuesto de lo que Sócrates esperaba conseguir hablando de la piedad.

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como «nuevos valores». Esto, hasta cierto punto, es lo que Nietzsche hizo cuando invirtió el platonismo, olvidando que un Platón invertido todavía es Platón, o lo que hizo Marx cuando dio la vuelta a Hegel, produciendo en este proceso un sistema estrictamente hegeliano de la historia. Tales resultados negativos del pensamiento serán posteriormente usados durante el sueño, con la misma rutina irreflexiva que los antiguos valores; en el momento en que son aplicados en el dominio de los asuntos humanos, es como si nunca hubieran pasado por el proceso de pensamiento. Lo que comúnmente denominamos nihilismo -sentimos la tentación de datarlo históricamente, de despreciarlo políticamente y de adscribirlo a pensadores sospechosos de haberse ocupado de «pensamientos peligrosos»— en realidad es un peligro inherente a la actividad misma de pensar. No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso; pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes denominados positivos, a los que permanece vinculado. Todo examen crítico debe pasar, al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los «valores» y las opiniones aceptadas buscando sus implicaciones y supuestos tácitos, y en este sentido el nihilismo puede ser visto como el peligro siempre presente del pensamiento. Pero este riesgo no emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no tiene objeto vivirla, sino, por el contrario, del deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario seguir pensando. El pensar es igualmente peligroso para todas las creencias y, por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva.

Sin embargo, el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas —un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad— que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos «valores» o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión —tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos— para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar, sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido. Nuestro siglo nos ha dado alguna experiencia en estas cuestiones: lo fácil que a los gobernantes totalitarios les resultó invertir las normas morales básicas de la moralidad occidental —«No matarás» en el caso de la Alemania hitleriana. «No levantarás falsos testimonios contra tus semejantes» en el caso de la Rusia estalinista.

Volvamos a Sócrates. Los atenienses le dijeron que pensar era subversivo, que el viento del pensamiento era un huracán que barre todos los signos establecidos por los que los hombres se orientan en el mundo; trae desorden a las ciudades y confunde a los ciudadanos, especialmente a los jóvenes. Y aunque Sócrates niega que el pensamiento corrompa, no pretende que mejore a nadie, y, a pesar de que declara que «todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio», no pretende haber empezado su carrera como filósofo para convertirse en un gran benefactor. Si «una vida sin examen no tiene objeto vivirla», ²² el pensar acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, templanza, placer, con palabras que designan cosas invisibles y que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y que nos sucede mientras estamos vivos.

Sócrates llama a esta búsqueda de sentido erôs, un tipo de amor que ante todo es una necesidad —desea lo que no tiene— y que es el único tema en el que pretende ser un experto.²³ Los hombres están enamorados de la sabiduría y filosofía (philosophein) porque no son sabios, del mismo modo que están enamorados de la belleza y «hacen cosas bellas» por así decir (philokalein, como lo llamó Pericles)²⁴ porque no son bellos. El amor, al desear lo que no tiene, establece una relación con ello. Para poder exteriorizar esta relación, para hacerla aparecer, los hombres hablan acerca de ella de la misma manera que un enamorado quiere hablar de su amado.²⁵ Puesto que la búsqueda es un tipo de de amor y de deseo, los objetos de pensamiento sólo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos por definición de la empresa del pensar, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias, como falta de belleza, la injusticia, y el mal (kakia) como la ausencia de bien. Esto significa que no tienen raíces propias, ni esencia en la que el pensamiento se pueda aferrar. El mal no puede ser hecho voluntariamente por su «status ontológico», como diríamos actualmente; consiste en una ausencia, en algo que no es. Si el pensar disuelve los conceptos normales, positivos en su sentido original, entonces disuelve también estos conceptos negativos en su original carencia de significado, en la nada. Ésta no es en absoluto únicamente la opinión de Sócrates; que el mal es mera privación, negación o excepción de la regla es casi la opinión unánime de todos los pensadores.²⁶ (El error más conspicuo y peligroso de la proposición, tan antigua como Platón, «Nadie hace el mal voluntariamente», es la conclusión que implica: «Todo el mundo quiere hacer el bien». La triste verdad de la cuestión es que la mayoría de las veces el mal es hecho por gente que nunca se había planteado ser buena o mala.)

¿A dónde nos lleva todo esto con respecto a nuestro problema:

- 23. Lisis, 204 b-c
- 24. En el discurso fúnebre, Tucídides II, 40.
- 25. Banquete, 177.

^{26.} Citaré aquí sólo el punto de vista de Demócrito, porque era contemporáneo de Sócrates. Entendió la palabra, *logos*, como la «sombra» de la acción, la sombra permite distinguir las cosas reales de las meras apariencias; «hay que evitar hablar de las malas acciones», privándolas, por así decirlo, de su sombra, de su manifestación (véanse los fragmentos 145 y 190). Ignorar el mal lo transformará en mera apariencia.

incapacidad o rechazo de pensar y capacidad de hacer el mal? Concluimos que sólo la gente inspirada por este *erôs*, este amor deseoso de sabiduría, belleza y justicia, es capaz de pensamiento —esto es, nos quedamos con la «naturaleza noble» de Platón como un requisito para el pensamiento—. Y esto era precisamente lo que no perseguíamos cuando planteábamos la cuestión acerca de si la actividad de pensar, su misma expresión —como distinta de las cualidades que la naturaleza y el alma del hombre puedan poseer y no relativa a ellas—condiciona al hombre de tal manera que es incapaz de hacerlo.

Ш

Entre las pocas afirmaciones de Sócrates, este amante de las perplejidades, hay dos, estrechamente conectadas entre sí, que tienen que ver con nuestra cuestión. Ambas aparecen en el Gorgias, el diálogo sobre la retórica, el arte de dirigirse a la multitud y de persuadirla. El Gorgias no pertenece a los primeros diálogos socráticos; fue escrito poco después de que Platón se convirtiera en la cabeza de la Academia. Además, parece que su propio tema se refiere a una forma de discurso que perdería todo su sentido si fuera aporético. Y a pesar de ello, este diálogo sigue siendo aporético: sólo los últimos diálogos de Platón, de los que Sócrates ha desaparecido o ya no es el centro de la discusión, han perdido totalmente esta cualidad. El Gorgias, como la República, concluye con uno de los mitos platónicos sobre otra vida de recompensas y castigos que aparentemente, y esto es irónico, resuelven todas las dificultades. La seriedad de estos mitos es puramente política; consiste en su estar dirigidos a la multitud. Estos mitos, ciertamente no socráticos, son importantes debido a que contienen, aunque en forma no filosófica, el reconocimiento de Platón de que los hombres pueden hacer y cometer el mal voluntariamente, y, aún más importante, la admisión implícita de que él, igual que Sócrates, no sabía qué hacer en el plano filosófico con este hecho perturbador. Podemos no saber si Sócrates creía que la ignorancia causa el mal y que la virtud puede ser enseñada; pero sí sabemos que Platón pensó que era más sabio apoyarse en amenazas.

La dos afirmaciones socráticas son las siguientes. La *primera*: «cometer injusticia es peor que recibirla»; a lo que Calicles, el interlocu-

tor en el diálogo, replica que toda Grecia hubiera contestado: «Ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese» (474). La segunda: «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga». Lo que provoca que Calicles diga a Sócrates que «en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular», y que sería mejor para él y para los demás que dejara de filosofar (482).

Y, como veremos, aquí tiene razón. Fue la propia filosofía, o mejor la experiencia del pensamiento, lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones —aunque, naturalmente, él no emprendió su propósito para llegar a ellas—. Sería, creo, un grave error entenderlas como resultado de alguna meditación sobre la moralidad; sin duda son intuiciones, pero intuiciones debidas a la experiencia, y, en la medida en que el propio proceso del pensamiento estuviera implicado son, a lo más, ocasionales subproductos.

Tenemos dificultades para comprender lo paradójico que debía sonar la primera afirmación en el momento de ser formulada; después de miles de años de uso y abuso, suena como un moralismo sin valor. Y la mejor demostración de lo difícil que es, para las mentes modernas, entender la fuerza de la segunda es el hecho de que sus palabras clave de que «no siendo más que uno, sería peor para mí estar en desacuerdo conmigo mismo que el que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan», frecuentemente son dejadas fuera de las traducciones. La primera es una afirmación subjetiva, que significa que es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo y es contradicha por la afirmación opuesta, igualmente subjetiva que, por supuesto, suena mucho más plausible. Si tuviéramos que considerar estas afirmaciones desde el punto de vista del mundo, como algo distinto de la de los dos interlocutores, deberíamos decir: lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia; es irrelevante quién es mejor, si quien comete la injusticia o quien la sufre. Como ciudadanos debemos evitar que se cometa injusticia puesto que está en el mundo que todos compartimos, tanto quien comete injusticia como quien la

sufre y el espectador: la Ciudad ha sufrido injusticia. (Es por ello que nuestros códigos jurídicos distinguen entre crímenes, en los que el proceso es preceptivo, y transgresiones, en las que sólo son lesionados individuos particulares que pueden desear o no ir a juicio. En el caso de un crimen, los estados mentales subjetivos de los implicados son irrelevantes —quien lo sufrió puede estar dispuesto a perdonar y quien lo cometió puede estar totalmente arrepentido— porque es la comunidad como un todo la que ha sido atacada.)

En otras palabras, Sócrates no habla aquí como un ciudadano, que se supone que se preocupa más del mundo que de sí mismo. Es como si dijera a Calicles: si tú fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión, y si el mundo fuera como tú lo pintas —dividido en fuertes y débiles, donde «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben» (Tucídides)— de modo que no existiera otra alternativa más que hacer o sufrir la injusticia, entonces estarías de acuerdo conmigo en que es mejor sufrirla que hacerla. La presuposición es: si pensaras, si tú estuvieras de acuerdo en que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla».

Que yo sepa sólo existe otro pasaje en la literatura griega que, casi con las mismas palabras, dice lo que Sócrates dijo. «El que comete injusticia es más infeliz (kakodaimonesteros) que el que la sufre» se lee en uno de los fragmentos de Demócrito (B 45), el gran adversario de Parménides y que, probablemente por esto, nunca fue mencionado por Platón. La coincidencia es digna de ser notada, pues Demócrito, a diferencia de Sócrates, no estaba particularmente interesado en los asuntos humanos sino que parece haberse interesado profundamente en la experiencia del pensamiento. «El pensamiento (logos)», dijo, fácilmente hace abstinencia porque «está habituado a lograr el contento fuera de sí» (B 146). Se diría que lo que estábamos tentados a entender como una proposición puramente moral surge, en realidad, de la experiencia del pensamiento como tal.

Y esto nos lleva a la segunda afirmación, que es el requisito de la primera. Ésta es también altamente paradójica. Sócrates habla de ser uno y, por ello, 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 o dejar de estar en armonía consigo mismo; siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando aparezco y

soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mí misma, soy tal como aparezco a los demás. Llamamos consciousness (literalmente «conocer consigo mismo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el «no soy más que uno» socrático es más problemático de lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma, y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi unicidad se inserta una diferencia.

Conocemos esta diferencia bajo otros aspectos. 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 tratamos de aferrarlo con el pensamiento, queriendo definirlo, debemos tomar en cuenta esta alteridad (alteritas) o diferencia. Cuando decimos lo que es una cosa, decimos también lo que no es; cada determinación es negación, como sostiene Spinoza. Referida sólo a sí misma es idéntica (auto [por ej. hekaston] heautô tauton: cada uno igual a sí mismo). 27 v todo lo que podemos decir acerca de ella en su clara identidad es: Una rosa es una rosa es una rosa.²⁸ Pero éste no es exactamente el caso si vo en mi identidad («no soy más que uno») me referiero a mí mismo. Esta cosa curiosa que vo soy no necesita de pluralidad para establecer la diferencia: lleva dentro de sí la diferencia cuando dice «Yo sov yo». Mientras soy consciente, esto es, consciente de mi mismo, soy idéntico conmigo mismo sólo para otros para quienes aparezco como uno e idéntico. Para mí mismo, cuando articulo este ser consciente de mí mismo, soy inevitablemente dos en uno y ésta es la razón por la que la tan en boga búsqueda de la identidad es vana y nuestra actual crisis de identidad sólo podría ser resuelta con la pérdida de la conciencia. La conciencia humana sugiere que la diferencia y la alteridad, que son características importantes del mundo de las apariencias tal como es dado al hombre como su hábitat entre una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del ego humano. Pues este ego, el yo soy yo, experimen-

^{27.} Sofista, 254 d. Véase M. Heidegger, Identität und Differenz, trad. inglesa, Nueva York, 1969, págs. 23-41.

^{28.} La cita pertenece a The World is round, de Gertrude Stein. (N. de la t.)

ta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con las cosas que aparecen sino sólo consigo mismo. Sin esta escisión original, que Platón más tarde utilizó en su definición del pensamiento como el diálogo silencioso (*eme emautô*) entre yo y mí mismo, el dos en uno, que Sócrates presupone en su afirmación acerca de la armonía consigo mismo, no sería posible. ²⁹ La conciencia no es lo mismo que el pensar; pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia.

Para Sócrates este dos en uno significaba simplemente que, si se quería pensar, debía procurarse que los dos participantes del diálogo estuvieran en buena forma, fueran amigos. Es mejor sufrir la injusticia que hacerla porque se puede seguir siendo amigo de la víctima; ¿quién querría ser amigo de un asesino y tener que convivir con él? Ni siquiera un asesino. ¿Qué clase de diálogo se podría mantener con él? Precisamente el diálogo que Shakespeare hacía mantener a Ricardo III consigo mismo, después de haber cometido un gran número de crímenes:

¿Qué temo?¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No. Sí, yo lo soy. Entonces, huye ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me vengue a mí mismo en mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo?¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián. Pero, miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo. Loco, no adules. ³⁰

Un encuentro semejante del yo consigo mismo, pero, en comparación, no dramático, manso y casi inofensivo, se puede encontrar en uno de los diálogos socráticos dudosos, el *Hipias Mayor* (que, aunque no escrito por Platón, puede dar también testimonio auténtico de Sócrates). Al final del diálogo, Sócrates dice a Hipias, que había mostrado ser un interlocutor especialmente abstruso, «eres bienaventurado», comparándolo a sí mismo, a quien cuando regresa a casa lo

^{29.} Teeteto, 189 e y sigs. y Sofista, 263 e.

^{30.} Acto V, escena III. Traducción de José Mª Valverde (*Ricardo III. Enrique V*), Planeta, Barcelona, 1988. (N. de la t.)

espera un hombre muy desagradable, «que continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa» y que apenas oye las opiniones de Hipias en boca de Sócrates, y le pregunta «si no me da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sé qué es realmente lo bello» (304). En otras palabras, cuando Hipias regresa a casa sigue siendo uno, y, si bien no pierde la conciencia, tampoco hará nada para actualizar la diferencia dentro de sí. Con Sócrates, o, en este caso, con Ricardo III, las cosas son distintas. No sólo se relacionan con los demás, sino también con ellos mismos. La cuestión aquí es que lo que uno denomina «el otro hombre» y «la otra conciencia» únicamente está presente cuando están solos. Cuando ha pasado la medianoche y Ricardo se ha unido de nuevo a la compañía de sus amigos, entonces

La conciencia no es más que una palabra que usan los cobardes, ideada por primera vez para asustar a los fuertes...³²

Y en fin, Sócrates, a quien tanto atraía la plaza del mercado, debe ir a casa, donde estará solo, en solitud [solitude], para encontrar a su otro compañero.

He elegido el pasaje de *Ricardo III*, porque Shakespeare, aún usando la palabra *conciencia*, no la utiliza aquí del modo habitual. La lengua inglesa tardó mucho tiempo en distinguir la palabra *consciousness* de *conscience*, y en algunas lenguas, por ejemplo el francés, esta separación no se ha producido nunca. La conciencia moral [conscience] tal y como la entendemos en cuestiones morales y legales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo [consciousness]. Y se supone también que esta conciencia moral tiene que decirnos qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o la razón práctica kantiana. A diferencia de esta conciencia, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, del mismo modo que los asesinos, en *Ricardo III*, temen a su conciencia: como algo que está au-

^{31.} Trad. de J. Calonge en Diálogos , Ed. Gredos, Madrid, 1982, vol I.

^{32.} Acto V, escena III. Traducción de José Mª Valverde (*Ricardo III, Enrique V*), Planeta. Barcelona. 1988. (N. de la t.)

sente. La conciencia aparece como un pensamiento tardío, aquel pensamiento ha sido suscitado por un crimen, como en el caso del propio Ricardo, o por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de Sócrates, o por los temores anticipados de tales pensamientos tardíos, como en el caso de los asesinos a sueldo en Ricardo III. A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el lumen naturale, esta conciencia no nos da prescripciones positivas —incluso el daimonion socrático, su voz divina, sólo le dice lo que no debe hacer; en palabras de Shakespeare «obstruye al hombre por doquier con obstáculos»—. Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que lo está esperando sólo si y cuando vuelve a casa. El asesino de Shakespeare dice: «todo hombre que intenta vivir a gusto [...] procura vivir sin ello» y esto se consigue fácilmente, porque todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o de estupidez. A quien desconoce la relación entre vo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, v esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada 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 la «prerrogativa» de los que carecen de potencia cerebral sino una posibilidad siempre presente para todos — incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales— de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. Aquí no nos ocupábamos de la maldad, a la que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del mal; no del pecado y los grandes villanos, que se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento, sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de infinito mal; a diferencia del villano. no encuentra nunca su catástrofe de medianoche.

Para el yo pensante y su experiencia, la conciencia que «por doquier obstruye al hombre con obstáculos» es un efecto lateral. Y sigue siendo un asunto marginal para la sociedad en general excepto en casos de emergencia. Ya que el pensar, como tal, beneficia poco a la sociedad, mucho menos que la sed de conocimiento en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es «el bien», y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que «las cosas se desmoronan: el centro no puede sostenerse;/ pura queda suelta por el mundo» cuando «los mejores no tienen convicción, y mientras los peores/ están llenos de apasionada intensidad».³³

En estos momentos, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayeútica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y por lo tanto las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones—, es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser substituidos por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la concien-

cia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catastrofes, al menos para mí.