





**Agnes Callard**

**Sócrates  
al descubierto**

Traducción del inglés de Elsa Gómez

editorial **K**airós

**Título original:** OPEN SOCRATES

© 2025 by Agnes Callard  
All rights reserved

© de la edición en castellano:  
2025 Editorial Kairós, S.A.  
[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)

© de la traducción del inglés al castellano: Elsa Gómez  
**Revisión:** Alicia Conde

**Diseño cubierta:** Editorial Kairós

**Fotocomposición:** Florence Carreté

**Impresión y encuadernación:** Índice. 08040 Barcelona

**Primera edición:** Junio 2025

**ISBN:** 978-84-1121-346-2

**Depósito legal:** B 9.582-2025

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita algún fragmento de esta obra.

---

**Este libro ha sido impreso con papel que proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un «libro amigo de los bosques».**

# Sumario

Introducción: El hombre cuyo nombre es ejemplo	7
<b>Parte I. Preguntas extemporáneas</b>	
1. El problema de Tolstói	37
2. Respuestas como tabiques de carga	70
3. Mandatos salvajes	102
4. Intelectualismo socrático	145
<b>Parte II. El método socrático</b>	
Introducción a la parte II. Tres paradojas	183
5. La paradoja «tábano-partero»	189
6. La paradoja de Moore: el autoconocimiento	225
7. La paradoja de Menón	265
<b>Parte III. Respuestas socráticas</b>	
Introducción a la parte III. La jugada socratizante	313
8. La política: justicia y libertad	321
9. La política: igualdad	350
10. El amor	380
11. La muerte	425
Agradecimientos	471
Notas	477
Notas de la traductora	497



# Introducción

## El hombre cuyo nombre es ejemplo

Hay una pregunta que evitas siempre. Incluso ahora, mientras lees esta frase, la estás evitando. Te dices que en este momento no tienes tiempo; necesitas enfocarte por entero en los próximos quince minutos. Hay tantas cosas que hacer, un día detrás de otro. Además de las horas que pasas en el trabajo, están las tareas que te esperan al volver a casa. Y luego hay una película que ver, un libro que leer, un disco que escuchar, amistades con las que ponerte al día, unas vacaciones que planear con detalle. Tu vida está repleta. No queda en ella espacio para que te preguntes: «¿Por qué estoy haciendo todo esto?».

Si en algún momento inesperadamente surge la pregunta, respondes de inmediato que *tienes* que hacer la mayoría de esas cosas. *Tienes* que trabajar, porque para vivir dependes del dinero que ganas con tu trabajo, y porque mucha otra gente –tus clientes, pacientes, estudiantes, compañeros, lectores, jefes, compradores, aprendices– dependen de que lo hagas. Y si ese trabajo conlleva algún tipo de investigación, puede que además surja algún problema que *tiene* que resolverse. En la universidad o en el instituto, se te dice lo que *tienes* que hacer: *tienes* que asistir a clase, que llevar hechos los deberes o presentar los trabajos, que estudiar para los exámenes. También están los amigos y los distintos miembros de tu familia con los que *tienes* que cumplir los acuerdos (casi siempre tácitos) que se hayan

establecido en vuestra relación. Y por si fuera poco, hay obligaciones de carácter extrínseco –activismo político, intervención en asuntos de la comunidad, compromisos religiosos– que una persona puede sentirse llamada a cumplir. Todos estos quehaceres son «una necesidad», y, debido a su naturaleza, consiguen esquivar la pregunta de «¿por qué?».

Pero esa respuesta no es aplicable a todo lo que una persona hace a lo largo de la jornada; no se oye a nadie decir que «tiene que» dedicar unas horas al simple placer del esparcimiento o de estar en buena compañía. Aunque en estos casos la pregunta no sería tanto «¿Por qué?» como «¿Por qué no?», el hecho es que, entre las cosas que tienes la obligación de hacer y las cosas que te gusta hacer, tus días rebosan de actividad. Y si vas pegando un período de quince minutos a otro, al final el resultado es tu vida entera.

De acuerdo, es posible que a veces te pares a hacerte una pregunta: «¿Debería irme de vacaciones? ¿Mudarme? ¿Tener un/otro hijo?», o ante un dilema moral o una crisis de pareja. Pero cuando en esos casos te planteas «¿Qué debería hacer?», lo que te preguntas en realidad es cuál de las posibles opciones está más en consonancia con lo que previamente habías establecido que tienes que hacer y que te gusta hacer. Cuidas de que tus preguntas prácticas no traspasen los estrechos límites deliberativos a los que las has confinado de antemano. Te permites sentir curiosidad por todo tipo de cuestiones que no afecten directamente al modo en que vives tu vida –«¿Qué harán los pájaros carpinteros para no sufrir una conmoción cerebral?»–, pero vigilas atentamente los límites de cualquier indagación práctica: te aseguras de que el hilo de pensamiento sobre cómo debería ser tu vida no se aleje nunca demasiado de cómo es en la actualidad.

Se diría que tienes miedo.

## I. Tolstói

Cuando tenía alrededor de cincuenta años, el gran novelista ruso Lev Tolstói (1828-1910) sintió que su vida se desmoronaba. Lo cuenta así:

Mi vida se detuvo. Podía respirar, comer, beber y dormir; de hecho, no podía no respirar, no comer, no beber y no dormir. Pero no había vida en mí porque no tenía deseos cuya satisfacción me pareciera razonable. Si deseaba algo, sabía de antemano que de ello no resultaría nada, tanto si se realizara como si no. Si un hada se me hubiera aparecido y me hubiera ofrecido hacer realidad mis deseos, no habría sabido qué pedir.<sup>1</sup>

Una persona avanza en la vida a base de imaginar logros que le darán satisfacción, o se la darán a las personas próximas a ella, y de trabajar para conseguirlos. Si nada de cuanto pudiera llegar a suceder la satisfaría, su desmotivación es absoluta. El que Tolstói experimentara semejante colapso es una alarmante acusación contra el propio concepto de éxito, ya que muy pocas vidas humanas se han caracterizado por un éxito más sustancial que la suya. La vida de Tolstói «se detuvo» después de que hubiera escrito *Guerra y paz* y *Ana Karenina* y de ser un escritor célebre, y, en términos generales, cuando su vida marchaba todo lo bien que puede marchar la vida de una persona.

Y esto aconteció en un momento en que estaba rodeado de lo que se considera la felicidad completa; eso fue cuando aún no cumplía cincuenta años. Tenía una buena esposa, amante y amada, buenos

hijos, una gran hacienda que, sin esfuerzo por mi parte, aumentaba y prosperaba. Era respetado más que nunca por amigos y conocidos, los extraños me colmaban de elogios, y podía considerar, sin temor a exagerar, que había alcanzado la celebridad. Además, no estaba enfermo ni física ni mentalmente; al contrario, gozaba de un vigor mental y físico que rara vez he encontrado en las personas de mi edad. Físicamente, podía segar al mismo ritmo que los campesinos. Intelectualmente, podía trabajar ocho o diez horas seguidas sin resentirme por el esfuerzo.<sup>2</sup>

Lo que provoca la crisis de Tolstói es su imposibilidad para responder a ciertas preguntas. Tiene todo lo que siempre había deseado –fama literaria, una familia en la que reina el afecto, un patrimonio, resistencia física y mental–, pero lo atormenta no ser capaz de entender por qué le importan esas cosas:

Antes de ocuparme de mi hacienda de Samara, de la educación de mi hijo, de escribir libros, debía saber por qué lo hacía. *Mientras no supiera la razón, no podía hacer nada*. En medio de mis pensamientos sobre la administración de la hacienda, que entonces me mantenía muy ocupado, una pregunta me vino de repente a la cabeza: «Muy bien, tendrás seis mil desiatinas\* en la provincia de Samara y trescientos caballos, ¿y después qué?». Y me sentía completamente desconcertado, no sabía qué pensar. O bien, cuando empezaba a reflexionar sobre la educación de mis hijos, me preguntaba: «¿Por qué?». O bien, meditando sobre cómo el pueblo podría llegar a alcanzar el bienestar, de repente

\* Antigua medida rusa equivalente a 1,09 hectáreas.

me preguntaba: «¿Y a mí qué me importa?». O bien, pensando en la gloria que me proporcionarían mis obras, me decía: «Muy bien, serás más famoso que Gógol, Pushkin, Shakespeare, Molière y todos los escritores del mundo, ¿y después qué?».

Y no podía responder nada, nada.<sup>3</sup>

Estas tres citas están tomadas de una obra titulada *Confesión*, en la que Tolstói describe el período de su vida en el que lo angustiaban estas preguntas y, al descubrirse incapaz de encontrarles respuesta, llegó a una devastadora conclusión: «La idea del suicidio se me ocurrió con tanta naturalidad como antes las ideas de mejorar mi vida».<sup>4</sup>

A lo largo de *Confesión*, a Tolstói lo atormenta no saber cómo seguir: «¿Cómo vuelvo a una vida en la que lo importante es escribir novelas, administrar mi patrimonio, atender a mi familia? ¿Cómo vuelvo a cualquiera de las cosas que antes habría considerado vida?». No sabe responder, y, como consecuencia, acaba por convencerse «de la necesidad del suicidio».<sup>5</sup> Atendiendo a sus palabras, lo que Tolstói descubrió es que la vida que llevaba tiempo examinando no merecía vivirse.

Aunque encontró en la fe religiosa una vía de escape a estas preguntas —y al suicidio—, Tolstói tiene claro que la fe es una forma de dejarlas a un lado, no una respuesta. Dice envidiar la existencia sencilla de los campesinos, que, al menos en la imaginación de Tolstói, no se preguntan nada, y disfrutan de una vida beatíficamente simple desde que nacen hasta que mueren.

*Confesión* puede entenderse como una advertencia: ¡No te acerques a las cuestiones fundamentales! Mantente lo bastante ocupado como para que tu mirada no tenga nunca ocasión de volverse hacia dentro, porque, una vez que lo hace, has entrado en el camino de la

autodestrucción. Incluso aunque escapes a la tentación del suicidio, nunca recuperarás la despreocupada placidez anterior. No tendrás manera de responder a esas preguntas y no podrás dejar de hacértelas, así que la mejor estrategia es cuidar de que la caja de Pandora siga con la tapa muy bien cerrada.

Tomarse la vida de quince en quince minutos es una estrategia tolstoiana. El nombre de la estrategia opuesta es «socrática».

## II. Sócrates

La misma revelación que estuvo a punto de acabar con la vida de Tolstói fue el renacer de la de Sócrates. Al igual que Tolstói, el filósofo Sócrates se encontró ante preguntas sustanciales a las que no sabía responder; y, sin embargo, él llegó a la conclusión de que esta confrontación era lo mejor, no lo peor, que le había ocurrido nunca. Si Tolstói hizo cuanto pudo –aunque no fuera del todo suficiente– por encontrar la manera de volver a su vida de antes, Sócrates no volvió a mirar atrás. Buscó la felicidad, no evitando o traspasando estas cuestiones, sino zambulléndose de cabeza en ellas, hasta el punto de no pensar ya ni por un momento en hacer otra cosa con su vida. A Tolstói, la pregunta «¿por qué?» le hacía la existencia insoportable: «No había vida en mí». <sup>6</sup> A Sócrates, la perspectiva de pasar una eternidad investigándola le parecía «el colmo de la felicidad». <sup>7</sup>

¿Quién es este tipo llamado Sócrates? Todo el mundo lo conoce de nombre, y en general se sabe de él lo más básico: que vivió hace miles de años en Atenas, una ciudad de la Grecia clásica, y que se le considera el padre de la filosofía occidental, aunque ni idea de exactamente por qué, ya que la gente no tiene muy claro qué era lo que pensaba.

Sócrates no dejó ningún escrito, pero conocemos muchos detalles biográficos de él por otras fuentes. Sabemos, por ejemplo, que era ciudadano ateniense, que nació hacia el año 469 a.C., que su padre era cantero y su madre partera; que se casó y tuvo tres hijos; que rara vez salía de Atenas; que luchó en la guerra del Peloponeso, y que en el año 399 a.C., tras ser acusado de impiedad y de corromper a la juventud, fue juzgado por la ciudad de Atenas, declarado culpable y ejecutado. Era célebre por sus conversaciones inquisitivas –con atenienses destacados, dignatarios extranjeros y jóvenes prometedores–, en las que invariablemente ponía en evidencia la ilusoria sabiduría de la que hacía gala su interlocutor. También era célebre por su fealdad; tenía los ojos saltones, la nariz respingona y aspecto de sátiro, en una ciudad donde la belleza personal se estimaba tanto como la riqueza o la fama.

La primera fuente sustancial de información sobre Sócrates es la comedia de Aristófanes titulada *Las nubes*, en la que se burla de él y de su práctica de la refutación. Las otras dos fuentes importantes con que contamos son las obras de Jenofonte y Platón, que escribieron en ambos casos textos de estilo dramático, aunque algunos narrados en tercera persona. Estos textos se denominan «diálogos socráticos», y presentan a Sócrates hablando con muy diversos interlocutores sobre toda una diversidad de temas: el amor, la muerte, la política, el castigo, la administración del hogar, la interpretación de la poesía, el arte de la oratoria y muchos otros. Tanto Platón como Jenofonte tuvieron una estrecha relación con Sócrates, de modo que pudieron basar la presentación que hicieron de él en recuerdos de lo que ellos mismos habían presenciado, de las conversaciones en las que habían tomado parte y de otras sobre las que sabían directamente por quienes habían participado en ellas; pero en ninguno de los dos casos deben entenderse sus diálogos como transcripciones de conver-

saciones reales. Tampoco es que Platón y Jenofonte fueran los únicos autores de diálogos socráticos. El diálogo socrático se convirtió en un género literario-filosófico en el período que siguió a la muerte de Sócrates, y hubo muchos escritores que intentaron representarlo dialogando. Aunque la mayoría de las obras de este género se perdieron, el hecho de que Sócrates inspirara tantos escritos dice mucho sobre la importancia cultural que tuvo. Y una prueba más de su enorme influencia es que, en los siglos posteriores a su muerte, durante los cuales proliferaron las escuelas filosóficas, la figura de Sócrates fue tratada no solo por los académicos —la escuela descendiente de la Academia de Platón—, sino también por los estoicos, los cínicos y los escépticos, como paradigma para sus concepciones (¡notablemente divergentes!) de lo que debía ser un filósofo.

Los diálogos de Platón son la fuente exclusiva del Sócrates que encontrarás en este libro, al igual que son el punto de partida de la mayor parte del filosofar que ha tenido lugar después de Sócrates. (Pocos estarían en desacuerdo con la afirmación de que el Sócrates de Platón es el más interesante. Incluidos los estudiosos de Jenofonte). Hasta hoy, los diálogos socráticos de Platón siguen siendo el texto de referencia utilizado en los cursos universitarios para introducir a los estudiantes en la idea misma de la filosofía.

Sócrates era un individuo concreto, histórico; pero era y es más que eso. Platón cuenta que, en vida, sus contemporáneos ya le imitaban, hasta el punto de copiar su costumbre de andar descalzo.<sup>8</sup> Lo mismo entonces que ahora, se ha presentado a Sócrates como una persona en la que uno puede convertirse, un *tipo* de persona, alguien lo bastante imitable como para que su carácter haya podido reproducirse en tantos diálogos y obras de teatro.

Sócrates era célebre no solo por su fealdad, sino también por su

pobreza, e insiste a menudo en que carece de dotes intelectuales. Confiesa tener mala memoria y niega que se le haya concedido el don de la palabra, los dos signos de inteligencia esenciales en la Atenas del siglo v a.C. En una sociedad que estimaba la virilidad y los atributos masculinos, él describe en términos femeninos su proyecto de vida –diciendo ser una especie de «partero de ideas»– y cita a una mujer, Diotima, como su maestra. Pero aunque la belleza, la riqueza, la elocuencia y una imagen personal resueltamente varonil fueran requisitos indispensables para el éxito convencional de un ateniense, Sócrates representa un nuevo modelo de excelencia humana.

A diferencia de Tolstói, o Platón, o Jenofonte, o Aristófanes, él no escribió grandes obras. Y, sin embargo, es el autor de una creación verdaderamente formidable: el personaje de Sócrates. Sócrates se convirtió en alguien que otras personas podían ser. Hizo de su persona una especie de avatar o mascota para cualquiera que osara hacerse la clase de preguntas que trastocan el curso de una vida.



Si te están juzgando, y tu vida está en juego, y tienes la oportunidad de contarle al jurado algo de ti, cuidarás mucho de seleccionar un relato que te favorezca.

Sócrates, cuando se encontró en esa situación exactamente, eligió hablar de una ocasión en que su amigo Querofonte hizo un viaje para consultar al oráculo de Delfos. El oráculo, al que se atribuía el poder de comunicar la voluntad de Apolo, era la autoridad religiosa suprema para todos los habitantes del mundo griego. Querofonte preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates; su respuesta fue «no». Al oír esto, Sócrates se queda desconcertado:

Tras oír yo estas palabras, reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito». <sup>9</sup>

Esta no es la reacción que podría esperarse de alguien a quien, por boca de un representante oficial de Dios, se le dice que es un individuo especial. La mayoría albergamos la secreta esperanza de descubrir que, en algún sentido, somos clara e incomparablemente mejores que el resto de la gente. Si eres una persona normal, te dejas envolver en la gloria de la respuesta oracular, que recibes como la confirmación que llevabas esperando toda tu vida: «*Secretamente ¡soy un genio!*». Sócrates, por el contrario, insiste en que sabe con toda certeza que su sabiduría no tiene nada de excepcional, y acaba encontrando la manera de entender el pronunciamiento del oráculo como una confirmación de *esa* opinión:

Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y que cuando habla de Sócrates, se sirva de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». <sup>10</sup>

Lo que Sócrates dice es: el dios solo *parece* estar señalándome a mí. Según su interpretación del oráculo, el mensaje es que ningún ser humano posee nada semejante a una sabiduría extraordinaria. El dios no hablaba expresamente de él, dice Sócrates, sino que lo utilizó solo como *ejemplo*. Cuando el dios pronunció el nombre de «Sócrates»,

se refería no al individuo concreto que era esposo de Jantipa e hijo de Sofronisco, sino a *un tipo de persona*: aquella que ha comprendido que ningún ser humano es sabio. Si lo comprendes, esa sola comprensión te convierte en «un Sócrates».

Él pensaba que cualquiera podía convertirse en un Sócrates; es más, tenía la costumbre de exigirselo a todo aquel con quien hablaba. Por ejemplo, en su conversación con el orador Gorgias, le dice:

Si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré.<sup>11</sup>

Y lo desafía:

Por lo tanto, si dices que también tú eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la conversación, dejémosla ya y pongámosle fin.<sup>12</sup>

Observemos que, implícitamente, Sócrates hace aquí una presuposición muy seria. Equipara el que Gorgias esté dispuesto a continuar la discusión con que diga: «Soy la misma clase de persona que tú, Sócrates». Solo un Sócrates puede hablar con Sócrates.

Sócrates logra inducir el socratismo en otros, como se desprende de la respuesta de Gorgias:

Te aseguro, Sócrates, que también soy de la misma manera de ser que tú indicas.<sup>13</sup>

¿Qué clase de persona acepta ser aquí Gorgias? Sócrates cuida de explicarlo con detalle:

¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute si no dicen la verdad y de los que refutan con gusto a su interlocutor si este yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro.<sup>14</sup>

Como Sócrates ha comprendido que no es sabio, le complace que le demuestren que está equivocado, y esa es la clase de persona que necesita que Gorgias sea también. Hubiera podido esperarse que Gorgias discrepara de esto, y que presionara a Sócrates para que admitiera lo que parece de sentido común: que ser refutado es peor que refutar a otro. Lo normal, tanto en época de Gorgias como en la nuestra, es que una persona se enfade y se ofenda si se le intenta demostrar que está equivocada, y que se sienta orgullosa y encantada de poder demostrar a los demás que los que se equivocan son ellos. Sócrates anuncia que él no se rige por esas reglas: «Pienso que lo primero [ser refutado] es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro».<sup>15</sup> Los atenienses tendían a rechazar este tipo de comentarios suyos, por ridículos o ingenuos, o por pura incredulidad:

Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastrocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?<sup>16</sup>

Estas son las palabras de un hombre [el sofista Calicles] que ha estado observando en silencio a Sócrates interactuar primero con Gorgias, y luego con otro hombre, Polo [discípulo de Gorgias], y

que llega un momento en no puede contenerse más. Y, sin embargo, incluso cuando tales interlocutores cuestionaban si a Sócrates podía tomársele en serio, el hecho es que Sócrates conseguía que se les hiciera evidente el problema que era discutir con la intención de ganar. Hablar con Sócrates es encontrarse por sorpresa con una discusión en estado salvaje, en su hábitat natural. En comparación con ella, nuestras habituales prácticas argumentativas, distorsionadas por consideraciones de carácter social, resultan antinaturales: un animal de la misma especie, pero encerrado en una jaula del zoo. El hecho es que los interlocutores de Sócrates no podían evitar sentirse inspirados a convertirse en la clase de persona que entiende que la ignorancia es lo peor que hay. Por eso, en torno a Sócrates, el espacio se puebla de Sócrates como él. Es un espacio dedicado tanto a reconocer la propia ignorancia ante la pregunta «¿por qué?» como a superar el miedo a enfrentarse a ella.

Cuando se le está juzgando –al menos en la representación que Platón hace de ese acontecimiento, la *Apología*–, Sócrates no se limita a defenderse de los cargos que oficialmente se le imputan, sino que añade que ni siquiera sus acusadores creen realmente que sea culpable de impiedad o de corromper a la juventud. Entonces, ¿por qué ese empeño en condenarlo a muerte? La respuesta de Sócrates es: por miedo a que se les pregunte «¿Por qué?». A los miembros del jurado que han votado en su contra, les dice que lo han hecho en vano; que han votado a favor de su muerte «creyendo que así os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida», pero «van a ser más los que os pidan cuentas, esos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais», y ellos «serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes». Dice: «Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy,

no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos». <sup>17</sup> Tal como él lo entiende, la disputa del jurado no es con un individuo —el anciano hijo de un cantero—, sino con la propia idea de que una persona viva como si no hubiera mayor bien que el conocimiento, ni proyecto humano más importante que la indagación. El verdadero objetivo del jurado no es Sócrates, sino lo que Sócrates ha creado: la clase de hombre que Sócrates dice ser. Pero, como él sugiere, *esa* criatura es una hidra que, por cada cabeza que le cortas, hace brotar muchas otras en su lugar.

Sócrates auguró que, después de su muerte, el mundo se llenaría de multitud de Sócrates. ¿Estaba en lo cierto?

### III. ¿Dónde está la ética socrática?

El economista inglés John Maynard Keynes (1883-1946) aseguraba que los antiintelectuales son más intelectuales de lo que creen:

Los hombres prácticos, que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto. Los maniáticos de la autoridad, que oyen voces en el aire, destilan su frenesí inspirados en algún mal escritor académico de algunos años atrás. <sup>18</sup>

Si admitimos la opinión de Keynes de que muchos hombres prácticos se inspiran inconscientemente en las ideas de los economistas, puede que nos preguntemos: ¿y de dónde sacan sus ideas los economistas? La respuesta, tanto en el caso de los difuntos como en el de los no difuntos, es la filosofía ética.

Los economistas toman como base la teorización ética derivada de los escritos de tres filósofos ingleses, Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) y Henry Sidgwick (1838-1900), en los que se recomienda optar por aquella acción que pueda reportar la mayor cantidad de beneficios al mayor número de beneficiarios, posible. Por beneficios, se entiende en general la presencia de placer y la ausencia de dolor, y por beneficiarios, a los seres humanos, pero ambos términos pueden expandirse: «placer» podría ser extensivo a cualquier estado o situación favorable, y «seres humanos», a cualquier ser sintiente. Esta teoría se denomina «utilitarismo».

No sé con certeza a qué «maniáticos de la autoridad» tenía Keynes en mente, pero quienes ocupan puestos de autoridad política, jurídica o religiosa suelen depender de escribientes que, lo sepan o no, se basan por su parte en los escritos de Immanuel Kant (1724-1804). Kant fue un filósofo alemán que articuló una forma de ética cuyo eje es la dignidad –el valor infinito de todo ser racional– y las diversas maneras en que esa dignidad constriñe cómo nos está permitido tratarnos unos a otros. Este sistema incluye un «imperativo categórico», que es la prohibición absoluta de utilizar a un ser humano como mero instrumento en beneficio de otros.

Si los hombres prácticos, los economistas, las autoridades y los escribientes obtienen todos ellos sus ideas de los filósofos, naturalmente la siguiente pregunta es: ¿y de dónde sacan los filósofos sus ideas? La respuesta es: de otros filósofos. Bentham, Mill y Sidgwick beben de una tradición que se remonta al primer epicureísmo, y Kant le debe mucho igualmente al estoicismo de la antigüedad. Pero aún nos queda un último paso: ¿y de dónde sacaron sus ideas los epicúreos y los estoicos? Como los «maniáticos» de Keynes, ellos también oyeron voces: los epicúreos oyeron la voz del cuerpo, que nos grita,

en el lenguaje del placer y el dolor, y nos exige que potenciemos su bienestar protegiéndolo y atendiéndolo. Los estoicos oyeron la voz del grupo, que a cada individuo le hace darse cuenta de que forma parte de una comunidad mayor, y le exige que regule su comportamiento en consecuencia.

Los estoicos y los epicúreos no se limitaron a canalizar esas voces, sino que las reformaron, y les dieron forma racional y coherente a fin de que fueran fundamento de un modo sistemático de conducirse en la vida. Los filósofos posteriores contribuyeron a la universalización y estabilización de ambos sistemas. Y, al cabo de los siglos, el resurgir de estas dos tradiciones tuvo una influencia tan sustancial que el utilitarismo y el kantismo siguen afianzando nuestras vidas todavía hoy. Sin embargo, ninguna de las dos tuvo tanto éxito como para evitar el conflicto con la otra. No está garantizado que la acción que más favorece al mayor número de personas sea, en todos los casos, la acción que más respeta la dignidad de otra persona. (Este conflicto moral es el que tratan de elucidar los experimentos filosóficos denominados «el dilema del tranvía»).\*

La situación del antiintelectual es peor aún de lo que sugería Keynes: no es el esclavo secreto de un amo, sino de dos, y estos dos amos están en guerra. Pero el secreto más oscuro de todos es que esos amos enfrentados le hacen llegar, valiéndose del disfraz oportuno, *mandatos salvajes* igual de premiantes uno que otro. El cuerpo le dice: «¡Sálvame!»; el grupo: «¡Coopera con nosotros!».

\* El «dilema del tranvía» es un experimento mental de ética, ideado por Philippa Foot. Un tranvía marcha fuera de control por una vía, y en su camino hay atadas a la vía cinco personas. Afortunadamente, es posible accionar un botón que desviaré el tranvía hacia una vía distinta, pero, por desgracia, hay una persona atada a ella. ¿Debería pulsarse el botón? Tradicionalmente se han contemplado situaciones

En el siglo xx surgió un movimiento denominado «neoaristotelismo», o «ética de la virtud», que pretendía hacer con Aristóteles lo que Kant había hecho con el estoicismo en el siglo xviii, y lo que Bentham, Mill y Sidgwick hicieron con el epicureísmo en el xix. La persona aristotélica sostiene que es posible armonizar entre sí esos dos mandatos mediante la *habituación*, como se denomina en términos aristotélicos la formación moral que tiene lugar durante la educación que recibimos a edad temprana. Cuando a una persona se la ha habituado bien, busca la felicidad y la seguridad para sí misma a través del comportamiento respetuoso hacia las demás, es decir, aspira a la virtud. El neoaristotelismo ha sido menos influyente que el kantismo o que el utilitarismo, quizá porque su resurgir ha sido más reciente, y aún no ha tenido tiempo de ser ampliamente adoptado; quizá porque su fundamento filosófico es más complejo que el de las otras dos teorías, o quizá porque la restricción que hace explícitamente Aristóteles del público al que dirige la teoría ética —aquellas personas a las que «se ha habituado bien»— no ha tenido tan buena acogida entre el público moderno como la tuvo entre sus contemporáneos.

¿Y Sócrates? ¿Por qué no existe una ética neosocrática? ¿Por qué no se ha resucitado el pensamiento ético socrático como fundamento de un marco ético que pueda competir con los extraídos de otras fuentes antiguas? La respuesta es que la ética de Sócrates suele entenderse en términos puramente negativos. La caracterización ofrecida por el estadista y filósofo romano Cicerón (106-43 a.C.) es muy elocuente:

---

similares en el derecho civil y también en el derecho penal, que a veces se han regulado en los códigos penales. (*N. de la T.*)

[El método de discusión empleado por Sócrates] en casi todos los diálogos que fueron escritos en forma variada y copiosa por los que lo oyeron disputa que nada afirma él mismo [Sócrates], refuta a otros, dice que no sabe nada, excepto eso mismo, y que aventaja a los demás sólo en el hecho de que éstos juzgan que saben lo que ignoran, mientras él mismo sólo sabe esto: que nada sabe, y que él juzga que por Apolo fue llamado el más sabio de todos porque ésta es la única sapiencia: no juzgar que uno sabe lo que ignora.<sup>19</sup>

Desde este punto de vista, la razón por la que no podemos vivir nuestra vida socráticamente es que Sócrates, a diferencia de Kant, o Mill, o Aristóteles, no tenía respuestas. Aunque criticara las respuestas arrogantes de otros, él no tenía nada que ofrecer en su lugar. «Ser como Sócrates» significa solo tener la mente abierta, estar dispuesto a admitir mis errores y no tener miedo a plantearme preguntas críticas e incómodas. No es una teoría ética. Es más bien un aderezo: «la salsa del pensamiento crítico», que se puede verter sobre cualquier teoría ética o sencillamente sobre lo que se considera de sentido común. Si los términos *kantiano* o *aristotélico* hacen referencia a un conjunto de ideas sobre cómo vivir, el término *socrático* habla de un estilo de vida.

Esto es lo que dicen algunos sobre Sócrates y su método. No es eso lo que dice este libro. Este libro dice que se ha sobrestimado el grado en que es posible superponer un enfoque socrático a lo que quiera que hagamos y sea cual sea el modo en que lo hacemos. Cuando adoptamos el socratismo como estilo, tendemos a caer en una contradicción performativa.\* Por ejemplo, consideremos el con-

\* Lo que se denomina «contradicción performativa» surge cuando el contenido proposicional de una declaración contradice los presupuestos de afirmarla. Un ejemplo

flicto que hay implícito en una disposición de la universidad donde trabajo, la Universidad de Chicago, que declara su compromiso de defender «el principio de completa libertad de expresión sobre todos los temas», y añade que «este principio no puede ser cuestionado ni ahora ni en el futuro».<sup>20</sup> Aparentemente, nuestra libertad para cuestionar se extiende a todos los temas *menos a ese*. Son muchos los que nos dicen: «¡Cuestiónalo todo!», sin darse cuenta de que acaban de pronunciar, no una sugerencia, sino una orden. Por tanto, si el método socrático es una herramienta, es un tipo de herramienta bastante peculiar, ya que tiene el atrevimiento de dictar cómo debe utilizarse y con qué fines.

¿Y cómo debe utilizarse este método? Con otra persona, que asuma un papel contrario al nuestro. Una de las partes propone respuestas a alguna pregunta fundamental, y la otra explica por qué las considera inaceptables. Pensar, tal y como lo entiende Sócrates, no es algo que ocurre dentro de nuestra cabeza, sino en voz alta, en conversación. Sócrates sostiene que, solo reconociendo el pensamiento como una interacción social, podremos resolver una serie de paradojas, gracias a que, solo entonces, puede el pensamiento ser imparcial, inquisitivo y estar orientado a la búsqueda de la verdad. El lema socrático no es por tanto «Cuestiónalo todo», sino «Persuade o déjate persuadir».

En cuanto al propósito del método socrático, Sócrates tenía ambiciones colosales. Estaba convencido de que todas las complicaciones que nos creamos al tratar de conducir nuestra vida, todas

---

es la declaración «estoy muerto», porque el acto mismo de hacer tal declaración presupone que el actor está vivo. Se hablará más sobre el término *performativo* –calco del inglés y traducido a veces por «realizativo»– (*N. de la T.*).

las insatisfacciones, todas las trampas que nos ponemos y que nos impiden avanzar, todas las imperfecciones morales y todas las injusticias que cometemos, grandes y pequeñas, tienen un mismo origen: la ignorancia. La frase de Sócrates «Solo sé que no sé nada» no es un vacío gesto de escepticismo, sino un plan de vida. Nos dice que la clave del éxito, tanto si tenemos dificultades en nuestra relación de pareja como si nos aterra la perspectiva de la muerte, o el tan politizado campo de minas que son las redes sociales, es mantener la clase de conversaciones adecuadas. Una vez entendido que no podemos fundamentar nuestra vida en la sabiduría –puesto que carecemos de ella–, la mejor opción que tenemos es orientar nuestra vida a la búsqueda del saber. Sócrates descubrió que entre el reconocimiento de la propia ignorancia y una vida idealmente sabia existe una sustantiva ética de indagación. La única forma de vivir con bondad, cuando no sé cómo hacerlo, es aprendiendo. Debemos hacerlo todo de un modo que nos sirva para aprender qué es lo correcto, y esto lleva implícito contar con que otras personas nos harán darnos cuenta de nuestros errores. En lugar de poner en práctica un principio –como, por ejemplo, «¡Trata de conseguir el mayor bien para el mayor número de personas posible!» u «¡Obedece el imperativo categórico!»–, debemos indagar. Sócrates insiste en que el mayor beneficio que podría recibir alguien es que otra persona le muestre por qué está equivocado, y que la única forma de tratar a otro ser humano con verdadero respeto es o respondiendo a sus preguntas o cuestionando sus respuestas.

Algo sobre lo que Sócrates nos llama particularmente la atención son todos los casos en los que acostumbramos a disimular la ignorancia poniéndole algún disfraz –falta de voluntad, egoísmo, maldad o pereza– para eludir el imperativo de investigar. Según Sócrates, cada

vez que decimos: «Sabía qué era lo correcto, solo que me faltó decisión», nos jactamos de tener un conocimiento del que evidentemente carecemos, y cada vez que decimos: «Él sabía qué era lo correcto, pero decidió no hacerlo», acabamos de encontrar una excusa para ejercer la venganza. Sócrates niega que una persona pueda actuar en contra de su buen juicio, y niega que alguien merezca que se le haga daño. Solo hay un problema, que es la ignorancia, y solo hay una solución, que es aprender.

Cuando la indagación forma parte sustancial de la vida amorosa de una persona, de su actitud ante la muerte o de su actividad política, el resultado no es una simple continuación de lo de siempre. En lo referente a la política, por ejemplo, Sócrates sostiene que la libertad de expresión no se consigue ni mediante el debate ni mediante la persuasión; que las batallas políticas, incluida la guerra, no son más que filosofía mal entendida; y que el verdadero igualitarismo es perfectamente compatible con la búsqueda de estatus. La ética socrática no se limita a añadir un aire de escepticismo a la pequeña subdivisión de la vida que ocupamos en intereses explícitamente intelectuales; se inserta en todo, en cada interacción y cada rincón de la vida, y les infunde la exigencia de una mayor intelectualidad.

En última instancia, la dificultad para comprender que la ética de Sócrates constituye una marcada alternativa a la ética de Kant, Mill o Aristóteles tiene su origen en la condición imitable del carácter de Sócrates, que, siendo su mayor virtud, ha resultado ser también una debilidad. Especialmente quienes nos identificamos como intelectuales, nos sentimos plenamente saturados de la «salsa» del pensamiento crítico. Tenemos el convencimiento de que ya somos socráticos. Y no nos equivocamos del todo. Antes de Sócrates, que alguien hiciera gala de poseer una profunda sabiduría se consideraba símbolo

de prestigio, y le confería a esa persona una posición privilegiada; después de Sócrates, la humildad epistémica, el escepticismo y la admisión de no saber pasan a ser sello de cultura y sofisticación. Ser amables con quienes nos critican, acoger con gusto la discrepancia de opiniones, renunciar a hacerle trampas a nuestro oponente...: todas estas normas, ahora habituales, llevan la marca de Sócrates.

Pero nuestro socratismo se ha diluido mucho con respecto a la fórmula original. Así, aunque se ha convertido en rutina aplaudir la indagación abierta sobre cualquier tema, y especialmente sobre lo que se denomina «cuestiones fundamentales», quienes la aplauden rara vez dedican mucho tiempo a indagar. Si alguien imparte una clase a base de formular preguntas, aunque solo las utilice para llegar a las respuestas concretas que ya tenía pensadas de antemano, se dice, erróneamente, que utiliza el «método socrático». El valor de un cauteloso escepticismo, de la apertura mental y la humildad intelectual son temas de conversación comunes entre personas que, en general, coinciden con Tolstói en que solo la vida sin examen es una vida vivible. Todos estos normalizadores de Sócrates pasan por alto lo que comprendió Calicles: que el escepticismo socrático, el método socrático, la indagación socrática y la humildad socrática no son un modo de seguir viviendo las cosas como siempre. Todos imitamos a medias –o, como sugeriría Keynes, tenemos por amo– a un hombre que, si hoy nos oyera, se sentiría decepcionado. La razón por la que no estamos dispuestos a reconocer la existencia de la ética socrática es que la existencia de la ética socrática es una acusación contra nosotros.

En este libro, pretendo reintroducir la ética socrática como un sistema ético novedoso y distintivo, con sus propias tesis esenciales y recomendaciones éticas distintivas. A diferencia de las otras tres

tradiciones, la ética socrática no se rige por los mandatos salvajes ni del cuerpo ni del grupo. A diferencia de las otras tres tradiciones, la ética socrática no se presenta como un sistema acabado, sino que espera a ser elaborada por quienes ahora se consideran a sí mismos socráticos y quienes lo harán en el futuro. Un seguidor de Sócrates tiene la exigencia ética de indagar sobre el socratismo, mientras que no se le exigen tales requisitos intelectuales a alguien que se proponga ser un buen kantiano, un buen utilitarista o un buen aristotélico. Esas tradiciones presumen de contar con una base de conocimiento ético que está siempre a nuestro alcance y nos permite actuar en consecuencia: no hay necesidad de filosofar más. Sócrates no se vanagloria de contar con tales cimientos. Ahora bien, la ética socrática ofrece un consejo concreto y práctico: nos dice que debemos vivir una vida filosófica y nos enseña a hacerlo.

#### **IV. Un cuento sin moraleja**

El libro que estás leyendo es un cuento sin moraleja. Es el contrapunto no solo a *Confesión*, sino también a los innumerables relatos, novelas, ensayos y discursos que se hacen eco del mensaje de miedo y desesperación de Tolstói. Muchas de esas advertencias están escritas por filósofos profesionales que, lejos de ser inmunes al terror tolstoiano, son en muchos sentidos especialmente susceptibles a él. Según mi experiencia, los filósofos y filósofas académicos están dispuestos a admitir que se puede vivir una vida perfectamente feliz y plena sin interesarse por la filosofía nunca jamás. También ponen mucho cuidado en proteger de sus actividades filosóficas las demás parcelas de su vida: admitirían sin problema que se quitan la gorra

de filósofo en cuanto entran en casa, cuando están con sus amigos (¡incluso con amigos filósofos!) y, en general, cuando las cosas se ponen demasiado serias. Hasta los filósofos y filósofas miran la filosofía con recelo.

Quienes alaban la filosofía suelen cuidar de alabarla en pequeñas dosis. Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates al que ya hemos mencionado, habla con aprobación de los jóvenes que preguntan a todo «¿por qué?», y compara el filosofar con el ceceo: encantador y delicioso hasta que alguien alcanza la edad de dedicarse a cosas serias y varoniles. Hoy en día, es frecuente oír a quienes asesoran a los jóvenes en materia de estudios hacerse eco de Calicles, sin saberlo, y alabar la especialidad de filosofía porque proporciona «herramientas analíticas» y «habilidades de pensamiento crítico» que los empleadores valoran mucho. El mensaje es: «Haz filosofía, pero sin pasarte».

Vivimos dentro de una burbuja, y miramos con cautela y suspicacia todo aquello que pueda hacerla peligrar, ya que lo único que la mantiene intacta es la convicción de que, en lo referente a cómo vivir nuestra vida, ya somos suficientemente inteligentes, críticos y reflexivos. Se da por sentado que nadie –ni siquiera un filósofo académico cuya profesión es la filosofía– tiene por qué vivir su vida entera de manera filosófica.

Este libro es un alegato contra esa idea, y en defensa de vivir una vida filosófica. La argumentación consta de tres partes. En la primera, empezaremos por tirar de los hilos que Tolstói nos instó a no tocar. La clase de preguntas que Tolstói nos advirtió que no nos formuláramos constituyen una categoría especial de preguntas; voy a llamarlas «preguntas extemporáneas». Lo que caracteriza principalmente a estas preguntas es que, para cuando llegamos a planteárnoslas –si es

que alguna vez nos las planteamos—, hace ya mucho que las hemos respondido. Las habituales respuestas por defecto —las que nos llegan sin filosofar— provienen de fuentes poco fiables, como son nuestro cuerpo y otras personas. Estas fuentes emiten mandatos salvajes, contradictorios entre sí y consigo mismos, que nos llevan a actuar de forma confusa y azarosa. Una de las soluciones a este problema es intentar «domarlos». Así, el utilitarismo se propone rehabilitar el mandato corporal; el kantismo, el mandato del grupo, y el aristotelismo intenta armonizar entre sí ambos mandatos. Pero esos no son los únicos métodos posibles para tratar las preguntas extemporáneas: existe además el método socrático.

La segunda parte del libro explica la manera socrática de abordar estas preguntas: no te fíes de las respuestas por defecto, ni siquiera de sus versiones «domadas». Por el contrario, indaga sobre ellas, con mente abierta y la determinación a descubrir la verdad, evitando la falsedad a toda costa. Poner esta fórmula en práctica no es, sin embargo, tan fácil como puede parecer. Cada una de sus tres partes —indagación, apertura mental y búsqueda de la verdad— esconde una paradoja. La paradoja de cómo indagar lo que aún no se conoce se denomina «paradoja de Menón». ¿Cómo será posible reconocer eso que aún no se conoce cuando se encuentre? En segundo lugar, la apertura mental es paradójica porque requiere que una persona esté dispuesta a admitir que está equivocada; y esta es una percepción de sí misma que, si la observamos atentamente, no parece que tenga mucho sentido. Una cosa es admitir que en cierto momento *estaba* equivocada, y otra muy distinta admitir que *estoy* equivocada ahora. A esto se le llama «paradoja de Moore». La tercera paradoja tiene que ver con la determinación de buscar la verdad y evitar la falsedad, dos actividades que, lejos de ser idénticas, entran fácilmente en

conflicto: para poder creer en una verdad, tienes que creer *algo*, y eso significa arriesgarte a creer algo falso. Podrías evitar las creencias falsas no creyendo nada en absoluto, pero eso frustraría el objetivo de creer en lo que es verdad.

La solución de Sócrates es encomendar a una persona la tarea de aseverar verdades y a otra la de evitar falsedades. Si trabajan juntas, y la segunda refuta a la primera, pueden alcanzar ambos objetivos. También se solucionan con esto las otras dos paradojas: quien te refuta es un espejo en el que puedes ver reflejados tus errores, lo cual te permite buscar respuestas a cualquier pregunta, incluso a las extemporáneas. Sócrates descubrió que, al trabajar con otra persona, hacemos posibles formas de pensamiento, autoconocimiento y cuestionamiento que le están vedadas a quien trabaja en solitario. El diálogo puede liberar al pensamiento de la ceguera, la parcialidad y el provincianismo endémicos de ser una mente aislada.

Si asumimos la dificultad que entraña pensar de forma verdaderamente crítica, el resultado es un «método socrático» mucho más exigente que aquel al que estamos acostumbrados. En la tercera parte, examinaremos lo que este método exige en los tres ámbitos de la vida humana en los que Sócrates pensaba que nuestra ignorancia era mayor: la política, el amor y la muerte. Dos milenios y medio después, siguen siendo los ámbitos problemáticos de la humanidad. A pesar de que la explosión del conocimiento científico y tecnológico ha creado mejoras masivas en muchas áreas de nuestras vidas, seguimos igual de confundidos y desorientados en lo que concierne a cómo gestionar la política, cómo hacer que funcionen las relaciones amorosas y cómo afrontar la perspectiva de nuestra muerte. La ética socrática es la ética de vivir una vida verdaderamente filosófica. Nos dice que la forma de conducirnos en cada uno de estos tres

ámbitos es una: inquisitivamente. Y nos promete hacernos personas más libres e iguales; más románticas, y más audaces.

Puede que los detalles de la vida inquisitiva nos parezcan extravagantes o sencillamente inaceptables: en el *Fedón*, nos enteramos de que Sócrates cree que existe vida (antes del nacimiento y) después de la muerte; en el *Banquete* y el *Fedro*, de que acoge (en una versión distintivamente socrática) el poliamor, y rechaza la ironía (a la que suele llamarse «socrática»); en el *Gorgias*, de que no considera que sea ni siquiera *posible* luchar contra la injusticia. Sócrates dice que el vicio es ignorancia, que enamorarse es un intento de ascender a otro plano de existencia, y, si estuviera hoy aquí, nos acusaría a todos de tratar a los cadáveres con temor supersticioso. Insiste en que todo el mundo desea el bien, y en que es peor para una persona tratar injustamente a otros que ser tratada ella misma injustamente. En boca de Sócrates, tanto la «libertad de expresión» como el «igualitarismo» son, no ideas políticas, sino intelectuales. Él piensa que la filosofía es una preparación para la muerte.

¿Y no es posible que Sócrates estuviera equivocado en una o más de estas cuestiones? Por supuesto. Él mismo lo admite con frecuencia, y en el último capítulo encontraremos un ejemplo de ello particularmente sorprendente, que tiene lugar en su hora final. A los seguidores y seguidoras de Sócrates se nos invita a discrepar de sus opiniones siempre que podamos explicar por qué. Los socráticos no tenemos ningún deber para con Sócrates, el protagonista de los diálogos de Platón, ni con Sócrates el individuo histórico. A quien nos debemos es al personaje —es decir, al ideal— creado por el Sócrates histórico. Queremos ser la clase de persona que el Sócrates histórico, sin duda imperfectamente, trató de ser; fue esa misma clase de persona la que Platón, también sin duda imperfectamente, intentó

emular. Es antisocrático tratar un texto platónico como si fuera un dogma, pero también es antisocrático desechar las ideas que en él se exponen solo porque nos parezca que no tienen ni pies ni cabeza.

Repito que este libro es un cuento sin moraleja. Voy a mostrarte cómo es una vida filosófica; lo que no te puedo decir es si su visión te llenará de esperanza y energía socráticas o te sumirá en la desesperación tolstoiana. Si aceptas el riesgo, sigue leyendo.

### **Nota sobre el uso de los *Diálogos* de Platón**

Los capítulos 1 al 5 saltan entre los distintos diálogos socráticos de Platón (*Alcibíades*, *Apología*, *Cármides*, *Clitofonte*, *Critón*, *Eutidemo*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hipias Menor*, *Laques*, *Lisis*, *Menón*, *Protagoras*), pero desde el capítulo 6 en adelante, cada capítulo está dedicado principalmente a un solo diálogo, como sigue:

- Capítulo 6. Paradoja de Moore: *Alcibíades*.
- Capítulo 7. Paradoja de Menón: *Menón*.
- Capítulos 8 y 9. La política: *Gorgias*.
- Capítulo 10. El amor: *Banquete*.
- Capítulo 11. La muerte: *Fedón*.

# Parte I



# Preguntas extemporáneas



# 1. El problema de Tolstói

Mi pregunta, la que a los cincuenta años me condujo al borde del suicidio, era la más sencilla: reside en el alma de todo ser humano, desde el niño estúpido hasta el anciano más sabio, una pregunta sin la cual la vida es imposible, como yo mismo he experimentado. La pregunta es: «¿Qué resultará de lo que hoy haga? ¿De lo que haga mañana? ¿Qué resultará de toda mi vida?». <sup>1</sup>

En la madurez, Tolstói llegó a la terrible conclusión de que la pregunta «sin la cual la vida es imposible» era también imposible de contestar; es decir, comprendió que, por mucho que siguiera pensando en ella, nunca sería capaz de hallar la respuesta. Si Tolstói está en lo cierto y esa pregunta «reside en el alma de todo ser humano», entonces el aprieto en que se encuentra no es ni mucho menos exclusivo. Tampoco parece que él tuviera más motivos que nadie para caer en una desesperación sin fondo. Por el contrario, cabría imaginar que, si alguien estaba en condiciones de encontrarle un sentido evidente a su vida, habría sido una persona como Lev Tolstói. Entonces, ¿cómo es que no nos atormenta a todos el mismo problema?

Resulta tentador responder que Tolstói estaba deprimido. Al oír que alguien tiene pensamientos suicidas, es difícil no hacer de inmediato un diagnóstico médico, mucho más si la persona en cuestión goza de prosperidad material y de un éxito espectacular. La explicación natural de por qué piensa alguien que su vida va mal, cuando todas las señales externas indican que las cosas le van bien, es que

hay un desajuste en una parte del cuerpo cuyo mal funcionamiento escapa por norma a la atención de la mente, y esa parte del cuerpo es el cerebro. Pero, en el caso de Tolstói, sería precipitado sacar esta clase de conclusiones por la siguiente razón: la base sobre la que fundamentamos nuestro pretendido diagnóstico –es decir, el libro en el que describe su crisis– constituye una elocuente argumentación de por qué se siente exactamente como se siente. En ella sostiene que hay hechos de la condición humana que, si les prestáramos la debida atención, también perjudicarían a nuestra «salud mental».

Por eso el psicólogo y filósofo William James (1842-1910), al hablar de *Confesión* en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, insiste en que él interpreta la «melancolía» de Tolstói «no como un simple trastorno accidental del organismo», sino que «su crisis sobrevino al poner en orden su alma, descubrir su entorno y vocación genuinos y limpiar de falsedades los caminos que conducían hacia la verdad». Sigue diciendo James: «Pese a que pocos de nosotros podemos imitar a Tolstói –quizá porque no tengamos bastante médula humana en los huesos–, como mínimo, la mayoría podemos sentir que, si acaso pudiésemos, más positivo sería para nosotros».<sup>2</sup>

Si a la mayoría de la gente no le inquieta la pregunta de Tolstói, ¿es porque de verdad saben responderla o porque tienen el poder de ignorarla?

## I. Preguntas que llegan demasiado tarde

Si te encuentras en una situación de peligro físico inminente –en la que, a menos que actúes de inmediato, tú o un ser querido vais a sufrir daños–, lo último que tendría sentido en ese momento se-

ría preguntarte por el sentido de la vida. En las películas, la gente suele encontrar buenas razones para cortar una conversación: es que «¡tenemos que irnos ya!». Muchos nos hemos vuelto verdaderos expertos en dotar de ese carácter urgente a cualquier tarea cotidiana: «necesito» ir a la tienda, «tengo que» ir a trabajar, «tengo que» llamar a mis padres, estoy «muy ocupada»... Después de lo cual, por supuesto me «merezco» un descanso, durante el cual lo último que quiero es embarcarme en una agotadora investigación existencial. Aprendemos a tomarnos la vida de quince en quince minutos. Y si vamos sumando suficientes períodos de quince minutos, la suma total es una vida entera. A esto se refiere T.S. Eliot cuando escribe: «He medido mi vida con cucharillas de café».\* Siempre encontramos la manera de evitar preguntarnos: «¿Qué resultará de toda mi vida?».

Podemos evitarnos una crisis como la de Tolstói si nos limitamos a poner un pie detrás del otro y a atender a lo que en cada momento percibamos como un gran peligro, físico o moral, del que necesitamos estar a salvo o como una gran fuente de placer o entretenimiento que necesitamos conseguir. Tanto si tenemos una perspectiva pesimista de la vida, y la vemos como una continua crisis salpicada de períodos de alivio, como si la vemos desde un punto de vista más optimista, y nos parece una continua fuente de placer salpicada de períodos de crisis, el hecho es que estará siempre repleta de motivos

\* Verso de «The Love Song of J. Alfred Prufrock». Eliot comenzó a escribir este poema en febrero de 1910 y fue publicado en junio de 1915 en la revista de poesía *A Magazine of Verse*. La versión en castellano del poema —«Canción de amor de J. Alfred Prufrock»— por María José Carrasco puede leerse en la *Revista Turia*: [https://www.ieturolenses.org/revista\\_turia/index.php/actualidad\\_turia/cancion-de-amor-de-j-alfred-prufrock](https://www.ieturolenses.org/revista_turia/index.php/actualidad_turia/cancion-de-amor-de-j-alfred-prufrock). (*N. de la T.*)

para posponer la indagación filosófica. Y si la posponemos el tiempo suficiente, la muerte nos libraré de tener que encontrarnos frente a frente con el sinsentido de la vida.

Creo que Tolstói identificó esa categoría especial de preguntas a la que, como decía, llamo «preguntas extemporáneas». Una pregunta extemporánea es una pregunta que llega a destiempo, es decir, después de que se haya respondido. Esta clase de preguntas son excepcionales no solo porque sea difícil responderlas, sino, ante todo, porque es difícil formularlas; y es difícil formularlas no solo porque sea difícil hacérselas a los demás, sino, ante todo, porque es difícil hacérselas a uno mismo. Está claro que hay distintas circunstancias por las que una persona podría ser incapaz de despertar interés por su pregunta –tal vez porque su interlocutor no quiere admitir que no sabe la respuesta– o siquiera de formularla –porque no la dejan hablar o sencillamente porque no hay nadie cerca–; pero ¿qué razón puede haber para que una persona no sea capaz de formularse una pregunta a sí misma siempre que quiera? La razón es que algunas preguntas son tan evasivas que, si las escribes en un papel y luego lees en voz alta una y otra vez lo que has escrito –hasta el punto de que, incluso cuando has terminado de hablar, las palabras de la pregunta siguen resonándote en la cabeza–, seguirás sin estar *haciéndote* la pregunta. Estarás ejecutando los movimientos de una aparente indagación, pero sin indagar realmente sobre nada.

La razón por la que no puedes formularte las preguntas extemporáneas es que crees que ya tienes la respuesta, y la razón por la que crees que la tienes es que ya estás *utilizando* la respuesta. Esta clase de preguntas no se te presentan como una pregunta; para cuando consigues enfocarlas, ya se ha solidificado y adoptado forma de respuestas. Las preguntas extemporáneas llegan demasiado

tarde. «¿Qué resultará de toda mi vida?» es para Tolstói una de esas preguntas, pero en otros momentos de *Confesión* es más concreto. Recuerda la cita que veíamos en la introducción:

Antes de ocuparme de mi hacienda de Samara, de la educación de mi hijo, de escribir libros, debía saber por qué lo hacía. *Mientras no supiera la razón, no podía hacer nada.* En medio de mis pensamientos sobre la administración de la hacienda, que entonces me mantenía muy ocupado, una pregunta me vino de repente a la cabeza: «Muy bien, tendrás seis mil desiatinas en la provincia de Samara y trescientos caballos, ¿y después qué?». Y me sentía completamente desconcertado, no sabía qué pensar. O bien, cuando empezaba a reflexionar sobre la educación de mis hijos, me preguntaba: «¿Por qué?». O bien, meditando sobre cómo podría el pueblo alcanzar el bienestar, de repente me preguntaba: «¿Y a mí qué me importa?». O bien, pensando en la gloria que me proporcionarían mis obras, me decía: «Muy bien, serás más famoso que Gógol, Pushkin, Shakespeare, Molière y todos los escritores del mundo, ¿y después qué?». Y no podía responder nada, nada.<sup>3</sup>

*¿Por qué buscar prosperidad material? ¿De qué me sirve educar a mis hijos? ¿Por qué preocuparme por el bienestar de la gente? ¿Qué importa la fama literaria?* Son preguntas extemporáneas que contrastan con ese otro tipo de preguntas que flotan libres, sin relación alguna con lo que estemos haciendo en el momento, preguntas que es posible formularse con imparcialidad, preguntas cuyas respuestas no necesitamos conocer de antemano. Ese otro tipo de preguntas que llegan en el momento que corresponde.

Podrías objetar, por supuesto, que en realidad una persona no «necesita» responder a la pregunta de Tolstói, ni a ninguna otra, para seguir viva: comida, agua, aire y un techo es lo que necesitamos para sobrevivir, ¡no respuestas a ninguna pregunta! Es cierto que comida y agua son cosas que, si se nos quitan, se nos quita toda posibilidad de supervivencia. Ninguna respuesta puede sustituirlas: no solo de ideas vive el hombre. Pero hay ciertas preguntas cuyas respuestas constituyen la base para vivir. Esto es así, en primer lugar, porque, para un ser humano, vivir implica esencialmente actuar; en segundo lugar, porque toda acción tiene algún objetivo, y, en tercer lugar, porque un objetivo es una idea sobre lo que nos importa. Las ideas son de hecho requisitos fundamentales para la clase de vida que vivimos. Llevando las cosas al extremo, hasta respirar es, como apuntó Tolstói en su desesperación suicida, en realidad opcional: seguimos respirando porque elegimos hacerlo.

La existencia humana requiere una infraestructura biológica; la actividad humana requiere, además, una infraestructura conceptual. Aunque todo, desde los cambios que se producen a nivel celular hasta los reflejos involuntarios, ilustra el hecho de que nuestro cuerpo tiene movimientos que no podemos controlar, al hablar de la «vida humana» nos referimos mayormente a aquellos movimientos del cuerpo sobre los que *sí* ejercemos cierto control: elegimos adónde ir y cómo comportarnos al llegar allí; decidimos qué palabras afirmar; hacemos todo lo posible por propulsarnos hacia un futuro y no hacia otro. Para emprender estos actos de autocontrol y autogestión, antes tenemos que creer que hay algo que vale la pena conseguir. Recuerda las palabras de Tolstói: «Mientras no supiera la razón, no podía hacer nada». Cada creencia que nos lleva a actuar de cierta manera es la respuesta a algún «por qué».

Pero eso significa que cualquier respuesta en la que nos basemos en este momento ha cerrado la pregunta correspondiente. Ese es el problema: no podemos hacer uso de la respuesta y formularnos la pregunta al mismo tiempo.

Supongamos que creo firmemente que la clonación es inmoral. No voy a poder preguntarme de verdad «¿Es inmoral la clonación?» porque, al consultar mis creencias, veo que hay una que ya responde a la pregunta. Para poder indagar sobre la cuestión, tendría que eliminar «la clonación es inmoral» de la lista de mis creencias; ahora estaría en condiciones de investigar si puedo deducir la respuesta a partir de otras creencias que tengo o si alguna información nueva que pueda adquirir resolvería el interrogante. Pero si lo que hago en la actualidad es luchar contra la práctica de la clonación, no puedo quitar de la lista de mis creencias la de que «la clonación es inmoral», puesto que en mi vida hago cosas basándome en su presencia. Si alguien me pregunta: «¿Por qué haces lo que haces?», tengo que poder responder: «Porque la clonación es inmoral».

O, si te parece insensible, y hasta inhumano, que Tolstói se permita contemplar pensamientos como «¿Por qué tendrían que importarme mis hijos?» y «Así que los campesinos sufren, ¿a mí qué me importa?», tu respuesta crítica —«¿Cómo se atreve a hablar así!»— apunta a la imposibilidad de que te formules la pregunta correspondiente. No puedes considerarlas preguntas abiertas, puesto que en tu gesto de humanidad estás utilizando ya las respuestas. Pero entonces, ¿cómo es que Tolstói, al que le importaban sus hijos y le importaba el bienestar de los campesinos, fue capaz de hacerse esas preguntas? La respuesta es que no lo fue. Podía decirse a sí mismo las palabras de las preguntas, pero no podía hacérselas de verdad.

## II. Lo que Tolstói no fue capaz de hacer

Aunque Tolstói se *refiere* repetidamente al proceso de indagación sobre cuestiones fundamentales, su texto no muestra ninguna señal de que realizara tal indagación: el razonamiento y la argumentación filosóficos reales están ausentes por completo.

Consideremos la respuesta inicial de Tolstói a sus propias preguntas:

Al principio me pareció que esas preguntas eran inútiles, que estaban fuera de lugar. Creía que todas esas respuestas eran bien conocidas y que, si algún día quisiera ocuparme de resolverlas, no me costaría esfuerzo; que sólo me faltaba tiempo para hacerlo, y que, cuando quisiera, daría con las respuestas.<sup>4</sup>

Tal vez esta descripción que hace de los razonamientos trivializadores con que solemos mantener a raya tales preguntas le suene a mucha gente reconocible y veraz. Pero cabría esperar que, una vez rechazados esos razonamientos por banales, habría un reconocimiento de que tales preguntas merecen un esfuerzo intelectual sostenido. Sin embargo, según palabras de Tolstói, la desesperación apareció de inmediato:

Comprendí que no era un malestar fortuito, sino algo muy serio, y que si se repetían siempre las mismas preguntas era porque había necesidad de contestarlas. Y eso traté de hacer. Las preguntas parecían tan estúpidas, tan simples, tan pueriles... Pero en cuanto me enfrenté a ellas y traté de responder, me convencí al instante, en primer lugar, de que no eran cuestiones pueriles ni estúpidas, sino las más importantes y profundas de la vida y, en segundo, de que por mucho que me empeñara no lograría responderlas.<sup>5</sup>

Fíjate en la simultaneidad de pregunta y respuesta: «*En cuanto* me enfrenté a ellas y traté de responder, *me convencí al instante* [...] de que por mucho que me empeñara no lograría responderlas». Tolstói reconoce que estas preguntas necesitan responderse y, rápidamente, salta a la certeza de que no es posible darles respuesta. Por lo cual, la afirmación de que es muy obvio que las preguntas filosóficas no se pueden responder es igual de evasiva que su afirmación inicial de que es muy obvio que las preguntas filosóficas pueden responderse fácilmente. En cierto modo, la actitud de Tolstói hacia esta clase de preguntas experimenta una profunda transformación: pasa de una desdeñosa indiferencia al asombro reverencial. Y con el tiempo, este asombro se torna en religiosidad. Pero la actitud de Tolstói nunca llega a ser inquisitiva; en todos los casos, la indagación queda siempre descartada de antemano.

Aunque reitera muchas veces a lo largo de su relato autobiográfico esta conclusión aciaga, en realidad nunca explica cómo llegó a ella. Fíjate en otra de las descripciones que hace de esta conclusión: «No podía dar un sentido racional a ningún acto de mi vida por separado ni a mi vida en conjunto. Lo único que me sorprendía era cómo no lo había comprendido desde el principio. Hacía tanto tiempo que era de dominio público». <sup>6</sup> Pese a que su forma de referirse a estas preguntas ha cambiado, y ya no considera que sean «inútiles» o que «estén fuera de lugar», decir que el sinsentido de la vida es «de dominio público» no deja de ser otra evasión: ¿Saben realmente todos los seres humanos que ni su vida ni ningún acto contenido en ella tienen sentido? ¿Cómo lo saben?

Tolstói en ningún momento explica por qué las preguntas que se hizo eran imposibles de responder, o qué hacía que esas preguntas fueran tan «importantes y profundas». Ni siquiera nos deja muy

claro cuáles son esas preguntas, ni cuántas son. Unas veces, como en los pasajes que acabamos de leer, habla de «preguntas», en plural: sus preguntas sobre el sentido de las riquezas, la fama literaria o la paternidad. Otras veces parece tener una sola pregunta, aunque la formula de multitud de maneras que, al menos a primera vista, no son idénticas entre sí:

Mi pregunta, [...] una pregunta sin la cual la vida es imposible [...] es: «¿Qué resultará de lo que hoy haga? ¿De lo que haga mañana? ¿Qué resultará de toda mi vida?». Expresada de otra forma, la pregunta sería la siguiente: «¿Para qué vivir, para qué desear, para qué hacer algo?». O formulada todavía de otro modo: «¿Hay algún sentido en mi vida que no será destruido por la inevitable muerte que me espera?».<sup>7</sup>

Esta lista de preguntas plantea de por sí muchos interrogantes; por ejemplo: ¿Es la última pregunta realmente equivalente a todas las demás juntas? ¿Qué podía tener sentido que «resultara» de toda una vida, sobre todo teniendo en cuenta que la fama literaria no cuenta como respuesta? ¿Debería esperarse que el mismo «sentido de la vida» que podía responder a la pregunta «¿De qué me sirve amar a mis hijos, protegerlos, educarlos y velar por ellos?» respondiera también a «¿Por qué continuar mi actividad literaria?»?

Es evidente que Tolstói estaba angustiado por las preguntas sobre el sentido de su vida, pero no es tan evidente que lograra formularse de verdad esas preguntas. Continuamente salta del enunciado muy impreciso de algún aspecto de la pregunta a la desesperación por la imposibilidad de llegar a algún tipo de respuesta. No desarrolla ni discute esas preguntas que, según él mismo admite, lo obsesio-

nan hasta el punto de conducirlo al borde del suicidio. No explica cuáles serían idealmente los pasos que lo llevarían a responderlas, ni establece distinciones relevantes a la búsqueda de respuesta para cada pregunta. El texto de Tolstói se caracteriza por una especie de movimiento espasmódico, como si la perspectiva de una indagación imposible le parara repetidamente en seco. Esto le hace sentir que se ha dado de bruces con el sinsentido de la vida:

¿Cómo puede una persona vivir y no darse cuenta? ¡Eso es lo sorprendente! Sólo se puede vivir mientras dura la embriaguez de la vida, pero cuando uno se quita la borrachera es imposible no ver que todo es un engaño, ¡un engaño estúpido!<sup>8</sup>

Una y otra vez dice haber llegado a la conclusión definitiva de que la vida no tiene sentido y el suicidio es la única opción. Describe esta conclusión con la mayor firmeza: «La vida es un mal absurdo; no cabe duda de eso»<sup>9</sup>. ¿Por qué, entonces, no se suicida? Su respuesta es que hay algo –que describe unas veces como «hábito», y otras como «debilidad» o «embriaguez»– que le impide llevarlo a cabo:

Si en los momentos de embriaguez tenía, no digo deseos, sino la costumbre de antiguos deseos, en los momentos de lucidez sabía que éstos no eran más que un embuste, que no había nada que desear. Ni siquiera podía desear conocer la verdad, pues adivinaba ya en qué consistía. La verdad era que la vida es un absurdo.<sup>10</sup>

Tolstói presenta una extraña confluencia de actitudes ante el suicidio. Por un lado, teme cometerlo: saca la cuerda de la habitación donde se desnuda él solo cada noche para no colgarse de un travesaño que hay

entre los armarios; deja de ir de caza con la escopeta para que no tiente ese medio tan fácil de quitarse la vida. Al mismo tiempo, clasifica estos miedos como «un engaño» y como momentos de «embriaguez», en contraste con la «verdad» de que la vida carece de sentido y solo cabe recurrir al suicidio. Llama a su planteamiento «la salida de la debilidad». Y por «debilidad» entiende «continuar arrastrando la vida, aun comprendiendo su mal y su absurdidad, sabiendo de antemano que nada puede resultar de ella».<sup>11</sup> De quienes están en su misma situación, dice que son los «más débiles e inconsecuentes y, hablando con franqueza, los más estúpidos» de entre los hombres.<sup>12</sup>

Él admira a «las escasas personas que son fuertes y consecuentes», que en su misma situación se suicidan, y se avergüenza de tener que clasificarse en la categoría de aquellas que «saben que la muerte es mejor que la vida, pero no tienen fuerzas para actuar razonablemente y poner fin cuanto antes a ese engaño matándose; en su lugar, parecen estar esperando que pase algo». Se pregunta: «Si sé lo que es mejor y está a mi alcance hacerlo, ¿por qué no abandonarme a ello?».<sup>13</sup>

Hay una objeción obvia que puede hacerse a esa seguridad de que el suicidio es una respuesta coherente al sinsentido de la vida. Si la vida humana carece de sentido, si *nada* que podamos hacer importa en absoluto, entonces esta línea de razonamiento es extensiva también al suicidio. Dicho de otro modo: si crees que el suicidio es una medida suficientemente válida como para llevarla a cabo, crees que *algo* es válido, y por tanto no parece que seas ya un nihilista. Tolstói no refuta esta objeción, ni siquiera la considera, porque no llega a la idea del suicidio mediante un proceso de pensamiento sistemático. Llevado a la desesperación por una serie de preguntas que no es capaz de evitar ni de afrontar, oscila entre los momentos en que el suicidio le parece impensable y los momentos en que le

parece necesario, sorprendentemente seguro de su capacidad para determinar cuáles de esos momentos cuentan como «sobriedad» y cuáles como «embriaguez».

En estos últimos párrafos he querido destacar dos aspectos llamativos del relato que hace Tolstói en *Confesión*. El primero es que, aunque habla repetidamente de preguntas fundamentales sobre el sentido de la vida, nunca llega a hacerse esas preguntas. El segundo es que defiende con firmeza, pasión y plena seguridad una conclusión –la vida no tiene sentido, el suicidio es ineludible– que en realidad no ha razonado, y de la que su comportamiento se aparta repetidamente.

### III. Y aquí entra Sócrates

En el *Protágoras*, Sócrates cuenta una divertida anécdota en la que el joven Hipócrates lo despertó una mañana muy temprano:

En esta noche pasada, aún muy de madrugada, Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a aporrear con su bastón la puerta de mi casa a grandes golpes. Apenas alguien le hubo abierto entró directamente, apresurado, y me llamó a grandes voces:

–¿Sócrates –dijo–, estás despierto o duermes?

Al reconocer su voz, contesté:

–¿Hipócrates es el que está ahí? ¿Es que nos anuncias algún nuevo suceso?

–Nada –contestó– que no sea bueno.

–Puedes decirlo entonces. ¿Qué hay para que hayas venido a esta hora?

–Protágoras –dijo, colocándose a mi lado– está aquí.

–Desde anteayer –le dije yo–. ¿Acabas de enterarte ahora?

–Por los dioses –dijo–, ayer noche. –Y tanteando la cama se sentó junto a mis pies, y continuó–: Ya de noche, desde luego muy tarde, al llegar de Énoe, mi esclavo Sátiro se había fugado. Venía entonces a decirte que iba a perseguirlo, cuando me olvidé por algún motivo. Cuando regresé y, después de haber cenado, nos íbamos a reposar, en ese momento mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; pero, me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero en cuanto el sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.<sup>14</sup>

Hipócrates corretea de un lado a otro como un pollo sin cabeza: se lanza en persecución de Sátiro, quiere contárselo a Sócrates, pero se le olvida, así que irrumpe en su casa antes del amanecer porque es demasiado temprano para ir a saludar a Protágoras, ¡pero despierta a Sócrates preguntándole si está despierto!

El comportamiento de Hipócrates refleja incoherencia e irreflexión, y, cuando Sócrates rasca la superficie, vemos más de lo mismo. Le pregunta a continuación a qué viene esa impaciencia por conocer a Protágoras. «Porque Protágoras es un sofista», responde Hipócrates. Y entonces Sócrates le pregunta qué es un sofista e Hipócrates demuestra ser incapaz de responder, y balbucea solo unas cuantas frases vacías como «Creo que es el conocedor de las cosas sabias». «¿Cuáles? –pregunta Sócrates–. ¿De qué actividad es maestro?». E Hipócrates dice: «Es un entendido en el hacer hablar hábilmente». A lo que Sócrates vuelve a preguntar: «¿Sobre qué asunto hace hablar hábilmente?». <sup>15</sup> Al final, Hipócrates admite que

en realidad no sabe hacia qué corre con tal urgencia: «¡Por Zeus! –contesta–, ya no sé qué decirte!».<sup>16</sup>

Sócrates lo reprende:

Después de enterarte [de la llegada de Protágoras] por la noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre si debes confiarte [a él] o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte a toda costa con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, en quien vas a confiarte a ti mismo, parece que lo ignoras.<sup>17</sup>

Lo que Sócrates critica de Hipócrates en primer lugar es que se comporte como si, tras larga reflexión, «hubieras *reconocido* que debes reunirte a toda costa con Protágoras», cuando lo cierto es que ni siquiera se había planteado las preguntas que tenía la confianza de que se responderían en una audiencia con él. Cuando aceptamos respuestas a las preguntas esenciales de nuestra vida sin haberlas abierto nunca a indagación, es inevitable que vacilemos. Una mente que se ocupa de pensar solo en los próximos quince minutos es probable que actúe con incoherencia, y deshaga por sistema lo que antes había hecho con la mayor seguridad.

Hipócrates y Sócrates se dirigen finalmente al lugar donde se aloja Protágoras, y Sócrates y Protágoras dialogan sobre la relación entre ser una buena persona (tener «virtud») y tener conocimiento. Al final de la conversación, Sócrates comenta que la propia conversación se ha vuelto vacilante:

Me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como [si fuera] un ser humano, nos acusa y se burla de nosotros y, si tuviera voz, diría: «¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras! Tú, que decías antes que la virtud no es enseñable, te apresuras a intentar demostrar lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia –tanto la justicia como la moderación y el valor–, de tal modo que parecerá que es enseñable la virtud. [...] Por su parte, Protágoras, que entonces pretendía que se podía enseñar, ahora por el contrario parece que se esfuerza en mostrar que [la virtud] es casi cualquier cosa, excepto ciencia. Y así, sería difícilmente enseñable».

Conque yo, Protágoras, cuando veo todas estas cosas, que se revuelven arriba y abajo tremendamente, tengo gran empeño en que resulten claras, y querría que, después de debatirlas, debatiéramos también sobre la virtud, lo que ésta es, y [...] si tú quisieras, como te decía al principio, con muchísimo gusto las examinaría junto contigo.<sup>18</sup>

Sócrates diagnostica el error de ambos como un intento de responder a la pregunta de si la virtud puede enseñarse o de si la virtud es conocimiento sin preguntarse antes *qué es la virtud*. Los dos habían dado por descontado que tenían ya la respuesta a esa pregunta, cuando en realidad no se la habían planteado siquiera. En consecuencia, los dos vacilan en el curso del diálogo. Protágoras se queda impresionado al oír a Sócrates, pero rechaza la invitación a indagar:

Sócrates, elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos. Porque, aunque tampoco en lo demás creo ser mala persona, soy el menos envidioso de los hombres, y desde luego he dicho acerca

de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado, y más aún entre los que tienen tu edad. Y digo que no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres ilustres por su saber. Y otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso. Ahora es ya tiempo de dedicarme a otros asuntos.<sup>19</sup>

Protágoras piensa que ha llegado el momento de poner su atención en otros asuntos, alejados de la indagación: necesita ocuparse de sus próximos quince minutos de vida. Sócrates se encuentra en una situación similar en otro diálogo, con Eutifrón, que se queja: «No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos».<sup>20</sup> La conversación termina cuando Sócrates insiste: «Por tanto, tenemos que examinar[lo] otra vez desde el principio»,<sup>21</sup> a lo que Eutifrón responde: «En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme».<sup>22</sup>

En el *Alcibíades*, un diálogo que examinaremos con más detalle en el capítulo 6, Sócrates asume la responsabilidad de llamar la atención de un ambicioso joven sobre el hecho de que nunca se ha planteado las cuestiones éticas más elementales. Y el no haberlo hecho se traduce nuevamente en vacilación:

SÓCRATES: Entonces es evidente que das respuestas contradictorias contra tu voluntad en las materias que ignoras.

ALCIBÍADES: Es probable.

SÓCRATES: ¿No estás afirmando que te contradices en tus respuestas sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo vergonzoso, lo conveniente y lo no conveniente? Es evidente que, si te contradices, es porque no sabes acerca de esas cosas.<sup>23</sup>

Otro diálogo, el *Hippias Menor*, termina con un intercambio de frases en el que Sócrates admite su propia vacilación:

HIPIAS: No me es posible admitir eso, Sócrates.

SÓCRATES: Tampoco yo puedo admitirlo, Hippias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento. Pero, como decía antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto.<sup>24</sup>

Sócrates diagnostica su propia vacilación del mismo modo que diagnosticaba antes la de Alcibíades: «Algunas veces, sin embargo, me parece lo contrario y vacilo sobre estas cosas, evidentemente porque no sé».<sup>25</sup> No haber indagado lo suficiente es lo que hace vacilar a Sócrates; en este sentido, se encuentra en la misma situación que todos los demás. La diferencia está en que Sócrates quiere hacer algo al respecto. Él piensa que sus circunstancias exigen una indagación seria, mientras que sus interlocutores tienden a interrumpir la indagación para seguir adelante con sus vidas. Tal y como lo ve Sócrates, al cerrar precavidamente las preguntas, se consignan a sí mismos a una vida de vacilaciones.

#### IV. Todo el mundo vacila

Es difícil no conmovernos al leer la presentación de sí mismo que hace Tolstói en *Confesión* como alguien que indaga asidua, laboriosa, enérgicamente:

Y buscaba una explicación a esas cuestiones en todos los conocimientos adquiridos por los hombres. E investigué largo tiempo concienzudamente. No lo hice con poco entusiasmo, por vana curiosidad; sino dolorosa, persistentemente, día y noche, como un hombre a punto de morir que busca la salvación; y no encontré nada.<sup>26</sup>

Sin embargo, el «no encontré nada» de Tolstói debería causarnos cierta perplejidad. ¿Cómo es posible que no encontrara absolutamente *nada* que lo ayudara a abordar la cuestión del sentido de la vida después de haber buscado «*en todos los conocimientos adquiridos*» por los seres humanos? ¿Quiere esto decir que toda la investigación, toda la reflexión y creación intelectuales que ha hecho la humanidad han sido una absoluta pérdida de tiempo? Cualquiera hubiese imaginado que, en el vasto océano de la producción intelectual humana, *algo* habría que fuera de utilidad para reflexionar sobre el sentido de la vida; de hecho, yo diría que hay mucho que es útil para ese propósito incluso en la minúscula porción de mar que constituye la producción literaria del propio Tolstói.

La interpretación socrática es que Tolstói no lo intentó y falló, sino que el fallo estuvo en que no llegó a intentarlo. Confundió el no haber sido capaz de formular la pregunta con el descubrimiento concluyente e «incuestionable» de que no había respuesta posible. Aunque se refiere con frecuencia a «mi razonamiento», el hecho de que el pensamiento filosófico esté totalmente ausente en su texto sugiere que sus conclusiones no eran producto del razonamiento, sino sustitutas de él. A veces, cuando tenemos la determinación de no hacernos una pregunta, decimos haberle encontrado una respuesta irrefutable.

Tolstói no fue capaz de preguntarse si su existencia importaba porque no se permitió detener la actividad de vivir durante el tiempo

necesario para indagar en busca de una respuesta. Tolstói imaginó que había sido mediante una meticulosa indagación como se había formado la opinión de que la vida no tenía sentido, pero no fue así. La realidad es que no consiguió articular ningún tipo de argumento metódico contra el sentido de la vida, y sus incesantes vacilaciones le impidieron encontrar completud o satisfacción en la conclusión definitiva a la que pretendía haber llegado:

Si hubiera comprendido simplemente que la vida no tenía sentido, habría podido aceptarlo con tranquilidad, habría podido saber que aquél era mi destino. Pero no conseguía contentarme con eso. Si hubiera sido como un hombre que habita en un bosque del que sabe que no hay salida, habría podido vivir; pero era como un hombre perdido en un bosque, presa del terror por haberse extraviado, que corre en todas direcciones en busca de salida, y que, aun sabiendo que con cada paso que da se pierde más, no puede dejar de correr.<sup>27</sup>

Esta última imagen recuerda un poco a la del joven Hipócrates corriendo de acá para allá de madrugada.

La vacilación, o fluctuación, no es un fenómeno exclusivo del mundo antiguo, aunque se le hayan dado muy diversos nombres. El filósofo Bertrand Russell llamó «conjugación emotiva» a una de sus manifestaciones:

Yo soy firme, tú eres obstinado, él es un cabezota. Yo estoy justificadamente indignado, tú estás furioso, él está montando un escándalo por nada. Yo he reconsiderado el asunto, tú has cambiado de opinión, él ha faltado a su palabra.<sup>28</sup>

Russell pone de relieve lo voluble que es la ética del lenguaje dependiendo de que una acción cuente o no con la aprobación del hablante: llamamos «arrogancia» a la seguridad en uno mismo cuando nos desagrada; calificamos de «inmaduro» un comportamiento juvenil cuando nos molesta; a la venganza, la llamamos «responsabilidad» cuando nos parece bien; decimos que las consecuencias de algo son «un castigo» cuando no nos gustan (de lo contrario, las llamamos simplemente consecuencias). Fíjate en la diferencia entre el término «tribalismo», que utilizamos siempre en sentido despectivo, y «lealtad», que es como llamamos a la misma tendencia cuando la aprobamos. O en cómo aplaudimos el comportamiento «cooperativo» de alguien cuando lo que hace favorece a los demás y nos gusta eso en lo que está colaborando, y rechazamos su comportamiento, tachándolo de «conformista», cuando lo que hace esa persona favorece igualmente a los demás, pero esta vez no nos gusta la actividad en sí en la que colabora. Quienes arriesgan su vida por una causa en la que creen son «valientes» para aquellos que creen en la misma causa, pero quienes no crean en ella los tacharán probablemente de «insensatos» o dirán que «se han dejado lavar el cerebro».

La sabiduría popular es otra parcela en la que abundan las fluctuaciones. Escoge cualquier máxima o refrán, y normalmente verás que hay una contramáxima que la gente emplea para aquellos casos en los que desea alabar lo contrario: «No es de persona prudente nadar contra corriente», *pero* «Quien no se arriesga no pasa la mar»; «A camino largo, paso corto», *pero* «La vida no espera»; «Cada oveja con su pareja», *pero* «Los polos opuestos se atraen»; «Vale más buen callar que mal hablar», *pero* «Quien no llora no mama». Y así sucesivamente.

Fluctúas cuando decides que un pensamiento es adecuado para

un contexto y otro diferente para otro, aunque no puedas especificar ninguna diferencia relevante entre ambos contextos. Cuando digo que «vale más buen callar que mal hablar», ¿lo hago basándome en un principio que me permite determinar cuándo es o no el momento de decirte que «quien no llora no mama»?... ¿O lo digo simplemente porque, aquí y ahora, no quiero que hables? Si hay personas que critican a Sócrates por ser repetitivo, él las critica por fluctuar de esta manera, o, en palabras tuyas, por negarse a decir las mismas cosas sobre los mismos temas. En el *Gorgias*, Sócrates discute la fundamental cuestión de la política –quién debe gobernar– y dice:

¿Te das cuenta, excelente Calicles, de que no es lo mismo lo que tú me reprochas a mí y lo que yo te reprocho a ti? En efecto, tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo por el contrario, te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas.<sup>29</sup>

No hay terreno en el que la vacilación sea más obvia que la política, y para nadie es más obvia que para nuestros oponentes políticos. Si estás a favor de la libertad de expresión, salvo de la de aquellos con quienes no estás de acuerdo, te tacharán de voluble. Si crees que un presidente cuyo mandato está a punto de terminar debería poder elegir a un juez del Tribunal Supremo, pero solo cuando ese presidente pertenece a tu partido, el partido contrario dirá que eres un inconsecuente. Si citas la investigación empírica solo cuando respalda la postura que tú ya defendías, y llamas a eso «actuar de acuerdo con los descubrimientos de la ciencia», quienes tienen la postura contraria dirán que eres un veleta, que los hechos te importan solo cuando te conviene.

La vacilación adopta a menudo la forma de «debilidad de la voluntad»: nos comprometemos a seguir un curso de acción y, al final, actuamos en contra de nuestro buen juicio. Recuerda la referencia de Tolstói a la «salida de la debilidad», en la que actúo peor de lo que podría, aunque «sé lo que es mejor y está en mi mano hacerlo». Decimos que *sabemos* que deberíamos hacer más ejercicio y pasar menos tiempo frente a la pantalla del teléfono móvil, y que deberíamos ser más amables con nuestros padres y mantener a nuestros hijos alejados de los videojuegos, y comer más verduras, y leer más novelas, y ser más conscientes de lo que elegimos consumir, etcétera, etcétera, pero con bastante frecuencia no actuamos de acuerdo con ese supuesto saber, sino exactamente como actuaría alguien que no supiera nada de esas cosas.

## V. La ficción como refugio

La mayor parte de las veces, cuando vacilamos, no somos conscientes de esa vacilación. Nos hacemos verdaderos expertos en no darnos cuenta de ella. La racionalizamos. Cuando Tolstói se mete en la piel del novelista, ve este fenómeno con bastante claridad. Por ejemplo, en *Guerra y paz*, Pierre discute consigo mismo sobre si debe o no ir a una fiesta en casa de Anatole Kuraguin:

«Estaría bien pasarme por casa de Kuraguin», pensó. Pero enseguida recordó que le había dado su palabra al príncipe Andréi de no volverla a frecuentar. Sin embargo, un instante después, como es habitual en las personas de las que se dice que no tienen carácter, le entraron unas ganas tan irreprimibles de disfrutar una

vez más de aquella vida libertina que tan bien conocía que decidió ir. Enseguida concluyó que la palabra dada no significaba nada porque, antes que al príncipe Andréi, le había dado al príncipe Anatol su palabra de que iría; finalmente se dijo que todo eso de las palabras de honor son cosas circunstanciales que carecen de un sentido concreto, sobre todo cuando uno tiene en cuenta que quizá al día siguiente muera o le suceda algo tan extraordinario que ya no existan ni el honor ni el deshonor. Este tipo de razonamiento, que echaba por tierra todas sus decisiones y propósitos, a menudo dominaba a Pierre. Se dirigió, así pues, a casa de Kuraguin.<sup>30</sup>

Pierre le ha dado a Andréi su palabra de honor de que no irá a la fiesta que Kuraguin celebra esa noche; luego sube a un carruaje y, casi de inmediato, le indica al cochero que se dirija a casa de Kuraguin. El párrafo que acabamos de leer cuenta los pensamientos que tiene durante el trayecto. Fíjate en que Pierre no solo decide ir a casa de Kuraguin, sino que se convence a sí mismo de que lo ha razonado meticulosamente y, al final, ha llegado a la conclusión de que lo mejor es ir. Pero, en realidad, como nos dice Tolstói, la cuestión estaba resuelta desde el principio: «le entraron unas ganas tan irreprimibles [...] que decidió ir». Ganas irreprimibles, no indagación. Seguir el impulso del deseo apasionado significa que la antelación máxima con que se ha decidido la acción es de quince minutos.

Pero imaginémonos que yo soy Pierre, y tengo conciencia de lo que está pasando: quizá la verdad es que beber e ir de fiesta es lo que más me importa en la vida; soy como un animal, zarandeado por el placer y las convenciones; mi vida en sí no es nada. Nadie soporta verse a sí mismo como una de esas «personas de las que se dice que no tienen carácter». La única manera de sobrevivir du-

rante los próximos quince minutos es convencerme de que estoy haciendo algo mucho más noble que tratar de sobrevivir durante los próximos quince minutos. Y de este modo, como hace Pierre, como hace Tolstói, me forjo la ilusión de una perspectiva sinóptica sobre el conjunto de mi vida.

Si nunca reflexionamos sobre las preguntas extemporáneas, el pensamiento que utilicemos como guía para conducirnos en la vida será por fuerza inestable. Nunca podremos depositar nuestra confianza en él durante mucho tiempo seguido –quizá no más de quince minutos–, ya que pronto habrá algo que lo haga dar un bandazo. Pero de esos bandazos ni nos damos cuenta, porque estamos ya acostumbrados a movernos al compás de los baches que crea la vacilación. ¿Cómo?, racionalizándolos. Por eso los interlocutores de Sócrates se quedan turbados cuando él les dirige sus preguntas inquisitivas, que sacan a la luz esa volubilidad. Sócrates quería llamarles la atención sobre eso que, por su cuenta, nunca habrían advertido, eso que constituiría el problema de Tolstói.

¡Hay tantas preguntas sobre la vida humana que nunca nos hacemos! porque no podemos pararnos, porque estamos demasiado ocupados en seguir con nuestra vida y desplegar las respuestas que ya les hemos dado sin saberlo. Preguntas sobre cómo tratar a los demás con justicia; hacia qué tipo de grandeza dirigir nuestros esfuerzos; qué significa amar y ser amado; cómo debemos afrontar la muerte; cómo debe organizarse la sociedad; quiénes son nuestros verdaderos amigos; cómo educar a nuestros hijos; cuáles son los requisitos para que haya justicia, y, en general, qué hacer con nuestra vida. Son preguntas sobre las cosas que más nos importan, sobre propósitos en los que hemos hecho una inversión permanente; preguntas a las que, en todos los casos, ya hemos respondido. No podemos «retroceder» a

una posición desapegada e imparcial en la que nos esté permitido no tener ninguna respuesta, sino que pregunta y respuesta se atraen una a la otra como imanes, y desaparece todo espacio para la indagación. Así que nos las arreglamos para seguir viviendo sin hacernos esas preguntas extemporáneas..., o nos parece que nos las arreglamos, y en realidad vivimos en constante vacilación. A la hora de actuar vacilamos, al pensar sobre cualquier cosa vacilamos, y vacilamos sobre todo cuando se nos presiona para que nos expliquemos.

Cuando Tolstói hace que Pierre excuse el hecho de haber incumplido su promesa aduciendo que «todo eso de las “palabras de honor” son cosas circunstanciales que carecen de un sentido concreto, sobre todo cuando uno tiene en cuenta que quizá al día siguiente muera», está claro que la intención de Tolstói es que veamos con transparencia lo que hay detrás de estas palabras, y no nos dejemos engañar por el nihilismo grandilocuente de Pierre. Y, sin embargo, Tolstói se deja engañar luego por el suyo propio. Al leer *Confesión*, vemos claramente que Tolstói cierra las preguntas antes de abrirlas; que pretende conferir profundidad a sus palabras incluso cuando brotan de la desesperación («la vida es un mal absurdo; no cabe duda de eso»); que no se permite asomarse nunca al verdadero abismo. Pero Tolstói no ve nada de esto, no lo puede ver. Es bien sabido que el yo es un punto ciego, y que nos resulta mucho más fácil detectar las racionalizaciones que emplean los demás que las nuestras; pero saber que esto es un hecho no nos libra de la preocupante realidad que se oculta detrás de él, que es que nunca nos encontramos cara a cara con las preguntas más importantes sobre nuestra vida.

La ficción era un espacio en el que Tolstói podía dramatizar, a una distancia prudencial, su fatigoso resentimiento con el sinsentido de vivir. El problema de Tolstói se cierne sobre una parte considerable

de su narrativa de ficción: muchos de sus personajes se enfrentan a la pregunta: «¿Qué resultará de toda mi vida?». Su novela *La muerte de Iván Ilich* está directamente centrada en el problema de Tolstói. Narra cómo las ideas de Iván se desmoronan hasta los cimientos ante la aterrador perspectiva de la muerte. Volveremos a esta novela, y a otras ficcionalizaciones del problema de Tolstói que contiene su creación literaria, en el último capítulo del libro; si las menciono aquí, es solo para señalar algo que marca toda su obra, que es que Tolstói estaba evidentemente fascinado con «el problema de Tolstói», y que le resultaba más fácil dar rienda suelta a esta fascinación en forma ficcional.

El engrheimiento de los demás nos resulta mucho más transparente que el nuestro, y hay incluso una profesión, la de novelista, que saca provecho de esta disparidad. La novelista italiana Elena Ferrante propone la hipótesis de que escribir ficción le impide al autor o la autora emplear las estrategias de evasión que utilizamos habitualmente para desenvolvemos en la vida:

Para tolerar la existencia, mentimos y, sobre todo, nos mentimos. A veces nos contamos bonitas fábulas, a veces nos decimos mentiras mezquinas. Las mentiras nos protegen, atenúan el dolor, nos permiten evitar el espanto de reflexionar en serio, suavizan los horrores de nuestro tiempo, incluso nos salvan de nosotros mismos. Pero nunca hay que mentir cuando se escribe. En la ficción literaria es necesario ser sinceros hasta lo insostenible, so pena de que las páginas sean vacuas.<sup>31</sup>

Ferrante encuentra en la ficción un refugio contra las mentiras: una oportunidad para abordar sincera y directamente lo que de otro modo habría que sortear. También muchas lectoras y lectores de obras de fic-

ción encuentran en este tipo de narrativa una experiencia liberadora. Está claro que toda obra de ficción nos ofrece la posibilidad de escapar de la vida cotidiana; pero, además, la buena ficción nos permite explorar lo que de otro modo miraríamos de reojo. Los libros y las películas nos brindan la oportunidad de reflexionar sobre las cuestiones importantes de la vida: el matrimonio, la amistad, la profesión, la política, el sufrimiento y, sí, también sobre la vida y la muerte.

La ficción hace posible que se planteen preguntas extemporáneas..., pero solo en relación con personajes ficticios. Esta es una limitación muy seria. Entramos en la vida de otros con una audacia con la que nos parece imposible entrar en la nuestra. Cuando volvemos a la realidad, y al curso de nuestra vida, nos encontramos, como Tolstói, en el mismo sitio en que estábamos, y «nos contamos bonitas fábulas». Cuando Ferrante hace referencia al «espanto de reflexionar en serio», está claro que es porque se ha enfrentado al problema de Tolstói.

Tolstói se lamenta: «Cuántas veces envidié a los campesinos por su analfabetismo y su falta de instrucción». William James reproduce con mucho acierto la combinación de condescendencia y admiración que le inspira a Tolstói el campesinado: «Pero ¿cómo creer igual que la gente corriente, impregnados de supersticiones vulgares como están? ¡Es imposible, pero su vida es normal! ¡Es feliz! ¡Buena respuesta al problema!».<sup>32</sup> Para Tolstói, lo ideal habría sido no tener que enfrentarse nunca al problema de Tolstói. A su entender, ninguna clase de razonamiento puede responder a las cuestiones más fundamentales. Si estuviera en lo cierto, lo mejor que podrían hacer quienes tengan la mala suerte de cruzarse con el problema de Tolstói sería postergarlo y postergarlo, quince minutos cada vez, hasta que se les agote el tiempo.

Ferrante cree que reflexionar seriamente sobre la vida es aterrador, y Tolstói, que su conclusión lógica es el suicidio. Una y otro nos permiten acceder hasta cierto punto a las preguntas extemporáneas que llevan a sus personajes de ficción a vacilar tan desastrosamente. Ninguno de los dos admite la posibilidad de articular con sinceridad el marco conceptual de la vida real que vivimos y de examinarlo muy atentamente. Del mismo modo que un cuadro nos presenta un paisaje, pero no nos deja entrar en él, como novelistas nos ofrecen ambos una panorámica de la tierra prometida, pero eso es todo.

Sócrates creía que «una vida sin examen no merece ser vivida»,<sup>33</sup> y esa creencia lo animaba a dedicar tiempo a las preguntas extemporáneas. A diferencia de los no filósofos, que «siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua»,\* quienes están educados en la filosofía se niegan a tomarse la vida de quince en quince minutos: «disfrutan del tiempo libre [...] y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio», y «no les preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad».<sup>34</sup> Sócrates pensaba que el problema de Tolstói se podía resolver.

## VI. La acción estable

Pero ¿por qué debería importarnos resolver el problema de Tolstói? En un diálogo entre Sócrates y un joven visitante llegado de Tesalia, llamado Menón, cerca del final hay un momento tenso en el que este

\* Hace referencia al reloj de agua, o clepsidra, que medía el tiempo en los tribunales. (*N. de la T.*)

pone en duda el valor de investigar. ¿Por qué habría de importarnos si somos capaces o no de indagar sobre las preguntas extemporáneas? Sócrates tiene que admitir que, incluso sin indagar, no nos faltan respuestas a estas preguntas. Lo que hace que una pregunta sea extemporánea es precisamente que nos llega ya respondida. Sócrates explica que el interés por saber —es decir, buscar solución al problema de Tolstói— *estabiliza* esas respuestas:

MENÓN: De modo que me asombro, Sócrates, siendo así la cosa, de por qué el conocimiento ha de ser mucho máspreciado que la recta opinión y con respecto a qué difiere el uno de la otra.

SÓCRATES: ¿Sabes con respecto a qué te asombras, o te lo digo yo?

MENÓN: Dímelo, por favor.

SÓCRATES: Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo;\* tal vez es que no las hay entre vosotros.

MENÓN: ¿Por qué motivo dices eso?

SÓCRATES: Porque también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que, si lo están, permanecen.

MENÓN: ¿Y entonces qué?

SÓCRATES: Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan

\* Se decía que las estatuas de Dédalo, con los ojos abiertos, los brazos extendidos y las piernas separadas, en actitud de caminar, producían la impresión vital del movimiento y de la visión. (*N. de la T.*)

todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa.\*<sup>35</sup>

Sócrates distingue aquí entre la opinión que se tiene sin más y la opinión que alguien se forma mediante un proceso inquisitivo. Cuando las opiniones son la conclusión de un proceso de indagación (una «discriminación de la causa») cuyos pasos pueden volver a recorrerse, la vacilación toca a su fin. «Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquel de ésta por su vínculo».<sup>36</sup> El pensamiento que invertimos en buscar una respuesta fija la respuesta. Conocimiento es simplemente el nombre que damos a la respuesta que es fruto de una completa indagación sobre una pregunta. La vacilación, por el contrario, indica que se ha interrumpido la investigación antes de que llegara a su fin, o de que ni siquiera se ha iniciado.

En el caso de las preguntas extemporáneas, la dificultad no estriba solo en encontrar respuestas. Podemos tener respuestas sin indagar. Podemos tener incluso respuestas *verdaderas* («la recta opinión») sin indagar. Lo que la indagación nos ofrece son respuestas que, además de verdaderas, son estables. Cuando no hemos razonado realmente para llegar a una conclusión, esa conclusión puede invertirse fácilmente, sobre todo en circunstancias de apremio. La

\* Es decir, más técnicamente, «secuencia causal», «razonamiento fundado en la causalidad» o «consideración del fundamento» (Antonio Ruiz de Elvira. *Platón: Menón*) Biblioteca Nueva. (*N. de la T.*).

preferencia por el conocimiento frente a la mera «recta opinión» es la preferencia por las respuestas que la indagación ha estabilizado.

Pero ¿por qué es tan importante la estabilidad, el cese de la vacilación? Como ya he dicho, la acción humana se diferencia del simple comportamiento por su infraestructura conceptual: la acción se basa en ideas sobre lo que es bueno, ideas que proporcionan el objetivo motivador de la acción. El hecho de creer que esas ideas son verdad es la única razón por la que haces cualquier cosa. La cuestión es: ¿cuánto durarán esas ideas, durante cuánto tiempo seguirás pensando que son verdad? Si solo te importa llegar al final de tu acción, sin prestar atención al hecho de que has perdido la fe en las ideas que la sustentan, entonces puede que sea suficiente con que duren unos quince minutos. Pero en ese caso tu acción no tiene verdadera infraestructura conceptual; solo te parece que la tiene, y solo durante el tiempo en que la estás realizando. En retrospectiva, es decir, al mirar la acción realizada desde el punto de vista de un momento en el que ya no tienes la idea en cuestión, tendrías que reconocer que lo que hiciste no tenía sentido.

Por supuesto, solo tendrías que reconocerlo si, después de haber vacilado, decidieras mirar atrás. Porque si mantienes la mirada fija —y nunca miras atrás ni miras tampoco demasiado adelante, sino que te limitas siempre a sobrevivir durante los próximos quince minutos—, nunca te enfrentarás a la evidencia de tu vacilación. Pero supongamos que lo consigues: pones un pie delante de otro, una y otra vez, hasta el final, es decir, hasta el momento en que tu viaje se interrumpe por la llegada de la muerte. ¿Qué habrás logrado con esto? La respuesta es que habrás mantenido la apariencias, ante ti y ante los demás, de que tu comportamiento tiene una infraestructura conceptual. Parecerá que todas tus acciones han sido en verdad cohe-

rentes, que están unidas por una línea que las hace partes inteligibles de una vida entera. Habrás hecho una magnífica exhibición de ser alguien cuya vida se sustenta en ideas, alguien que sabe lo que hace.

Pero la única explicación de por qué invertiría alguien sus esfuerzos en hacer esa exhibición es que le gustaría que fuera verdad. Una parte de esa persona desea desesperadamente vivir una vida que tenga sentido. El proyecto filosófico surge de este deseo. La indagación sobre las preguntas extemporáneas es la búsqueda de una vida que no necesite protegerse de la reflexión, una vida que se vive *comprendiéndola*. Visto así, «filósofo» o «filósofa» no es el nombre de una profesión. Es solo una forma –particularmente abierta, directa y franca– de ser persona.

## 2. Respuestas como tabiques de carga

Sócrates murió tras ingerir cicuta. Antes de que la ciudad de Atenas lo obligara a beberla –un momento dramatizado en el *Fedón* de Platón–, esperaba su ejecución en una celda de la cárcel, y su amigo Critón fue a visitarlo. Critón se ofreció a sobornar a los guardias para ayudar a Sócrates a escapar de la cárcel y de la muerte, y Sócrates –en una conversación que está dramatizada en otro de los diálogos, el *Critón*– lo persuadió de que escapar sería un error. Antes de que todo esto sucediera, un jurado ateniense había condenado a Sócrates por impiedad, y, antes de que se le condenara, Sócrates pronunció un discurso en defensa propia, dramatizado en la *Apología*. Antes de acudir a la sala del tribunal para defenderse, Sócrates hizo una visita a aquella misma sala para escuchar los cargos que presentaban contra él sus tres acusadores (Meleto, Ánito y Licón); y antes de llegar a la sala esa primera vez –cuando estaba en el exterior a punto de entrar–, se encontró con un profeta religioso llamado Eutifrón, y mantuvieron una conversación sobre la piedad. Esta conversación, dramatizada por Platón en el *Eutifrón*, es la primera de una serie encadenada de diálogos que terminan con la muerte de Sócrates.

Eutifrón ha acudido a los tribunales para procesar a su padre por asesinato. Si a nosotros nos sorprendería oír a un hijo anunciar semejante plan, a cualquier contemporáneo de Eutifrón lo habría escandalizado. La ley ateniense tipificaba el asesinato como un de-

lito contra la familia de la víctima, no contra el Estado; por tanto, una demanda como esta se parece más a los casos civiles de nuestro tiempo que a los penales, y normalmente solo se interpondría en nombre de un miembro de la familia, no contra él. Tanto es así que este es el único caso que se conoce en la historia jurídica de la antigua Atenas en que un hijo demanda a su padre.<sup>1</sup> Casi podemos ver a Sócrates enarcar las cejas:

SÓCRATES: ¿Cuál es tu proceso, Eutifrón? ¿Eres acusado o acusador?

EUTIFRÓN: Acusador.

SÓCRATES: ¿A quién acusas?

EUTIFRÓN: A quien, por acusarle, voy a parecer loco.

SÓCRATES: ¿Qué, pues, persigues a un pájaro?

EUTIFRÓN: Está muy lejos de volar; es, precisamente, un hombre muy viejo.

SÓCRATES: ¿Quién es él?

EUTIFRÓN: Mi padre.

SÓCRATES: ¿Tu padre, amigo?

EUTIFRÓN: Ciertamente.

SÓCRATES: ¿Cuál es el motivo de tu acusación y por qué el juicio?

EUTIFRÓN: Homicidio, Sócrates.

SÓCRATES: ¡Por Heracles! De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría.

EUTIFRÓN: Ciertamente avanzado, por Zeus, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Es algún miembro de la familia el muerto por tu padre?

Es seguro que sí, pues tú no le perseguirías por homicidio a causa de un extraño.<sup>2</sup>

A partir de aquí, el relato se va volviendo más y más insólito. El hombre asesinado no solo *no* era pariente de Eutifrón, sino que era a su vez un asesino. Lo que sucedió fue lo siguiente: un criado de la familia mató a un esclavo de la casa, el padre de Eutifrón mandó llamar a un sacerdote para que determinara el castigo apropiado y, entre tanto, ató al asesino de pies y manos y lo arrojó a un pozo. El asesino murió de frío antes de que el padre de Eutifrón recibiera noticias del sacerdote, y Eutifrón está convencido de que su padre es culpable de asesinato por no haber atendido adecuadamente al asesino mientras estaba en el pozo.

Tras haber oído el relato, Sócrates aprovecha la oportunidad de interrogar a una persona que podría resolver este dilema ético:

SÓCRATES: ¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?

EUTIFRÓN: Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres si no supiera con exactitud todas estas cosas.

SÓCRATES: ¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos?<sup>3</sup>

Meleto es el cabecilla del trío cuyas acusaciones de impiedad está a punto de escuchar Sócrates. La conversación filosófica que sigue entre Sócrates y Eutifrón, de pie en el umbral de la sala de justicia, versa sobre la naturaleza de la piedad. Eutifrón se arriesga a que el

tribunal lo acuse de impiedad por procesar a su padre; y será también por cargos de impiedad por lo que, en esa misma sala, Sócrates será juzgado y condenado a muerte. Por tanto, saber qué es la piedad tiene suma importancia para Sócrates, para Eutifrón y para los atenienses ante los que defenderán sus respectivos casos.

Cada uno de los diálogos socráticos de Platón presenta una conversación que tiene el potencial de afectar seriamente a los interlocutores de Sócrates. Cuando habla con un niño, le pregunta: «¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho?», y cuando el niño contesta: «Claro que sí»,<sup>4</sup> Sócrates expone un argumento en contra. A Alcibíades, sediento de poder, le pregunta si realmente cree que tiene lo que hace falta tener para ser gobernante. Cuando Sócrates les pide a los oradores que expliquen qué es la oratoria, el reto implícito es: ¿sois capaces de pronunciar un discurso sobre lo que es la oratoria, o eso os trabará la lengua? Cuando habla con un maestro profesional de la virtud, Protágoras, Sócrates cuestiona si la virtud se puede enseñar. En conversación con Hipias, que se autoproclama experto en todo, Sócrates argumenta que el experto es quien será capaz de hacer más maldades. A Ion, un rapsoda que se gana la vida recitando a Homero, le pregunta si Homero de verdad sabía de lo que hablaba. Cuando se encuentra con Lisímaco y Melesias, que debaten sobre qué educación militar sería adecuada para sus hijos, y con los generales Laques y Nicias, que los asesoran, les pregunta si alguno de ellos sabe lo que es el coraje. En una conversación con un joven de familia noble, y con el tutor encargado de velar por su educación a fin de que ocupe el lugar que le corresponde en la aristocracia de Atenas, Sócrates les pregunta por el significado de *sōphrosynē*, un término reconocidamente difícil de traducir —que se ha traducido por «medida», «templanza», «disciplina» y «autocontrol»—, pero

que alude en conjunto a «la virtud aristocrática por excelencia, que conlleva un sentido de la dignidad y el autodominio».<sup>5</sup> Así, Sócrates pregunta a ambas partes —educador y educando— si comprenden el objetivo de la educación aristocrática. El tema sobre el que se indaga en el *Fedón*, el diálogo que presenta la muerte de Sócrates, es si hay vida después de la muerte; hasta ese momento, Sócrates había tendido a creer que sí la hay, pero decide que ha llegado el momento de someter esa creencia a una crítica implacable. Pide a sus amigos, todos ellos desolados por la insoportable perspectiva de su muerte, que conserven la calma, se abstengan de llorar e indaguen con él.

Las últimas palabras de Eutifrón en el diálogo, después de que Sócrates lo anime a continuar la conversación a pesar de los muchos intentos fallidos de explicar lo que es la piedad, expresan la frustración y el desconcierto típicos de los interlocutores de Sócrates: «En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme».<sup>6</sup> Y, sin embargo, lo sorprendente de estas conversaciones no es que al final el interlocutor esté ansioso por marcharse, sino que se quede tanto tiempo. Del mismo modo, a pesar de que a Sócrates se le condene a muerte por filosofar, es asombrosa la cantidad de tiempo que la ciudad de Atenas le ha permitido hacer exclusivamente eso, teniendo en cuenta que llegó a la avanzada edad de setenta años. La historia de Sócrates es sobre todo la historia de personas que soportaron recibir de él un trato como el que se acaba de describir. Cada una de sus conversaciones es un número de equilibrio en la cuerda floja, en el que Sócrates consigue sostener una indagación justo sobre la pregunta que a su interlocutor más le costará probablemente tolerar. Esto son las preguntas extemporáneas. Examinémoslas con más detalle.

## I. ¿Qué es una pregunta extemporánea?

Algunos de los interlocutores de Sócrates se sorprenden al principio por lo fáciles que parecen sus preguntas. Así responde Menón cuando se le pide que defina la virtud:

*No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado [...]. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que [...] [sea] obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud.<sup>7</sup>*

Menón comenta lo fácil que es esta pregunta cuatro veces a lo largo de una breve intervención. También Eutifrón cree que le resultará fácil explicar lo que entiende por «piedad». Pero, basta que Sócrates aplique a sus respuestas la más ligera presión, para que esa apariencia de facilidad se desvanezca. Menón, por ejemplo, no ha considerado que algo deben tener en común todos los personajes a los que alude –hombre, mujer, niño, esclavo– para que todos ellos merezcan ser llamados virtuosos. Cuando Sócrates lo presiona para que explique cuál podría ser ese elemento común, él hace un segundo intento por definir la virtud, y dice que es el ser capaz de gobernar a las personas, si es que se le pide una definición que sea aplicable a todas ellas. Pero Sócrates le hace ver de inmediato que esa definición no se ajusta a aquellos cuya virtud, según Menón, reside en *ser gobernados*. La definición de Menón es apropiada a la posición

que él se ve ocupar en la representación, la de ser el que manda. Y el hecho de que responda así se debe, además, a que esa es la respuesta que guía su vida: su respuesta no es solo una respuesta, es además una especie de plan con el que se ha comprometido y que cree estar cumpliendo en el presente.

Eutifrón define inicialmente la piedad de la siguiente manera: «Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera».<sup>8</sup> Al principio, los interlocutores de Sócrates suelen confundir la actividad de definir el concepto en cuestión con la de mostrar cómo se aplica a su propio comportamiento y lo afirma.\* En el *Gorgias*, Sócrates le pide a su interlocutor –un orador– que defina la oratoria, y él responde que es «la más bella de las artes».<sup>9</sup>

Son muchos los interlocutores de Sócrates que responden a sus preguntas siguiendo las mismas pautas: primero creen que las preguntas son tan sencillas que no les hace falta ni pensar en lo que van a decir, y luego dan «respuestas» que equivalen a una autoafirmación performativa.\*\* Este patrón de respuesta no es señal de la arrogancia que caracteriza a los interlocutores de Sócrates; por el

\* Sócrates es implacablemente firme en priorizar la definición, a expensas de la alabanza: en una fiesta en la que los participantes se han turnado para ofrecer floridos discursos de alabanza al dios del amor, Eros, Sócrates, eterno aguafiestas, insiste en comenzar su discurso definiendo el amor, e insiste a continuación en que Eros ni siquiera es un dios.

\*\* Se conoce por «enunciados performativos» –o «realizativos»– uno de los tipos de enunciados descritos por el filósofo del lenguaje John Langshaw Austin. Su particularidad es que no se limitan a describir un hecho, sino que, al ser expresados, realizan el hecho. Un ejemplo son los que se formulan con el verbo *prometer*. (N. de la T.).

contrario, es consecuencia directa de la elección de preguntas que hace Sócrates. Alguien que le pregunta a un niño: «¿Tus padres te quieren de verdad?», no puede esperar del niño una respuesta meditada con reflexividad objetiva. El niño necesita creer que sus padres lo quieren y, en general, cualquier persona necesita estar de acuerdo con las decisiones de vida que está tomando en el presente. Las preguntas de Sócrates apuntan directamente a las creencias que la persona necesita tener, y por lo tanto su cuestionamiento ejerce una presión específica sobre el crítico tabique de carga que constituyen.

¿Qué significa «necesitar» una creencia? Imagina que nos hemos encontrado por la calle y vamos andando, charlando, y tú me preguntas: «¿Por dónde se va al supermercado?», y yo te digo: «Es precisamente adonde yo voy, ¿quieres venir conmigo?». O más sencillo todavía; te digo: «¡Sígueme!». La respuesta que te acabo de dar no me obliga a replantearme la pregunta «¿Por dónde se va al supermercado?». No abro una investigación sobre una pregunta que doy por contestada. Si, por el contrario, me hubieras preguntado cómo llegar a un sitio al que no me estuviera dirigiendo –por ejemplo, la oficina de correos–, habría tenido que pararme unos instantes, examinar mentalmente el mapa de mi barrio, situarme en él y, a continuación, darte las indicaciones precisas: «Tienes que girar a la izquierda en el siguiente cruce». Una creencia que se necesita tener es una creencia que rige ya mi actuación en este momento.

Las indicaciones que te doy son diferentes cuando tú quieres ir al supermercado y yo voy ya en esa dirección. No me paro a pensar en cómo debería realizarse una acción que ya estoy realizando. Fíjate en que, si no empleo el mismo procedimiento reflexivo y distanciado que cuando me preguntas cómo llegar a la oficina de correos, no es por una injustificada arrogancia; te doy una respuesta diferente por

la sencilla razón de que la creencia relevante está ya *operativa*. Al indicarte en qué dirección está el supermercado, te estoy ofreciendo un tipo especial de pensamiento: un pensamiento que, por así decir, ya está haciendo en ese momento que mis piernas avancen.

Pero supongamos que me das una buena razón de por qué estoy yendo en la dirección equivocada: «Pero ese supermercado está cerrado hoy; piensa en algún otro». Si tu afirmación es creíble, el efecto que tendrá en mí será manifiesto: me pararé. Ahora, puedo y debo preguntarme en qué dirección ir. En el momento en que es para mí una pregunta abierta, detengo mi marcha el tiempo suficiente para indagar. Una vez que me he detenido, puedo examinar la cuestión con la misma actitud desapegada y especulativa que había adoptado para situar la oficina de correos, porque ya no estoy actuando de acuerdo con ninguna respuesta.

Una característica de las preguntas extemporáneas es que la respuesta está ya ahí. Esto significa, no solo que (estoy segura de que) tengo la respuesta, sino que, como la respuesta está ya activa en ese momento impulsándome hacia delante, la expresión de la respuesta adopta forma *funcional* («¡Sígueme!») en lugar de *explicativa* («Así es como se va al supermercado...»). Es similar a la diferencia entre responder a la pregunta «¿Tienes un lápiz?» con un «Sí» o entregarle un lápiz a quien te lo ha preguntado. Cuando se trata de una pregunta extemporánea, «entregamos» una respuesta que teníamos en la punta de la lengua porque ya la estábamos diciendo: nos la estábamos diciendo a nosotros mismos. O, al menos, eso suponíamos... Porque, durante esa supuesta transferencia, Sócrates sorprende a algunas personas en el incómodo momento en el que, de pronto, se hace evidente que la mano que una y otra parte suponían que sujetaba el lápiz está, en realidad, vacía.

En este supuesto, la pregunta «¿Por dónde se va al supermer-

cado?» era extemporánea, pero relativamente ligera. Una pequeña presión –por ejemplo, que me dijeras que hoy está cerrado– bastaría para que dejara de utilizar esa respuesta. En ese momento, sería libre de dejar de caminar y preguntarme hacia dónde debo ir. Quiero dejar claro que en todo momento he sido libre de ir a donde quisiera. Mi libertad de movimiento nunca ha estado en entredicho: nadie me obliga a ir al supermercado, ni está cortada ninguna de las calles que tengo delante. Pero para ejercer la libertad de ir exactamente a donde quiero ir, renuncio a cierta libertad de pensar en cualquier cosa que quiera pensar. Es decir, recupero la libertad de hacerme la pregunta «¿Por dónde voy a otro supermercado?» (o, en sentido más amplio, «¿Y a dónde voy ahora?») solo una vez que *dejo de utilizar* la respuesta a esa pregunta. Esto no significa que tenga que dejar literalmente de mover las piernas; podría seguir caminando por la fuerza de la costumbre, o porque encontrara alguna nueva razón para caminar en esa dirección, como, por ejemplo, querer ahorrarme el bochorno de quedarme parada delante de un escaparate y que la gente de dentro se dé cuenta de que estoy aturdida. Podría seguir andando, pero no podría seguir *yendo al supermercado*. En el caso del supermercado, nos damos cuenta de que el proyecto no es muy fundamental para mi vida, dada la facilidad con que se detiene y da paso a un pensamiento como «Quizá tenga que ir a otro supermercado».

Pero no todos los proyectos se detienen tan fácilmente. Por ejemplo: soy madre todo el tiempo. Incluso en los momentos en los que no estoy con mis hijos, no puedo plantearme una pregunta como «¿Qué significa ser una buena madre?» sin pensar en si mi propia maternidad cumple las condiciones que estoy describiendo. No puedo salirme del papel de madre el tiempo suficiente para considerar la cuestión de forma desapegada y objetiva. Lo mismo ocurre con

otros roles sustanciales, como el de ser estudiante. A menos que un estudiante esté realmente alienado de su educación –y haga mecánicamente lo que hace, solo para complacer a los demás–, no tendrá posibilidad de plantearse de forma imparcial y desapasionada qué hace que alguien sea un buen estudiante. Su respuesta llevará la marca de estar ya en uso en ese momento, porque ese estudiante no puede salirse temporalmente de su rol. El tiempo libre que tiene –los descansos o las vacaciones– no es un tiempo en el que el concepto de ser estudiante deje de tener importancia crucial para la comprensión de quién es. Se podría dejar de ser estudiante abandonando los estudios, y tal vez se podría dejar de ser madre o padre cortando todo contacto con los hijos; pero ese es un precio muy elevado por abrir una pregunta. Y ten cuenta, además, que quien pagara el precio de desentenderse de su correspondiente compromiso y pudiera entonces «abrirse» a esas preguntas con desapego, sería precisamente quien menos motivos tendría para que le importaran las respuestas.

Lo que hace que, para una determinada persona, una pregunta sea extemporánea es el hecho de que esté ya ejecutando su respuesta en el presente; pero hay diferencias importantes entre las dimensiones y el alcance de unos proyectos prácticos y otros. Las preguntas extemporáneas sobre ser madre y ser estudiante aluden a actividades derivadas de una función en la que nuestra inversión personal es mucho mayor que en la de ir a hacer la compra, y por tanto las primeras son más interesantes, pero también más difíciles de responder. Y las más interesantes y más difíciles de responder de todas serán aquellas a las que debemos dar respuesta en cada momento de nuestra vida, durante todo el tiempo que dure. En cuanto al grado en que, como ejecutantes, nos basamos en ellas, estas últimas son las que soportan la carga más pesada.

Sócrates tiende a dirigir sus indagaciones hacia esta clase de preguntas. Un ejemplo es: «¿Soy una persona justa (es decir, buena)?». Esta pregunta se convierte en el tema de su conversación con Alcibíades, en el diálogo del mismo nombre:

SÓCRATES: Muchas veces, cuando tú eras un niño, te escuchaba en la escuela y en otros sitios, cuando jugabas a las tabas o a algún otro juego,<sup>[\*]</sup> y no tenías ninguna duda sobre lo justo y lo injusto, sino que hablabas con mucha seguridad de cualquiera de tus compañeros de niñez, afirmando que era malo e injusto y que actuaba con engaño. ¿No es cierto lo que digo?

ALCIBÍADES: ¿Y qué otra cosa iba a hacer, Sócrates, cuando alguien me trataba injustamente?

SÓCRATES: Pero si, en realidad, tú ignorabas entonces si te trataban injustamente o no, ¿por qué me preguntas lo que tenías que hacer?

ALCIBÍADES: ¡Por Zeus! Es que, en realidad, yo no lo ignoraba, sino que sabía perfectamente que era víctima de una injusticia.

SÓCRATES: Luego, por lo que se ve, ya creías conocer lo justo y lo injusto desde tu infancia.

ALCIBÍADES: Naturalmente, y desde luego lo conocía.

SÓCRATES: ¿Cuándo lo descubriste? Porque, sin duda, no sería cuando ya creías saber.

ALCIBÍADES: No, por cierto.

SÓCRATES: ¿Y cuándo creías ignorarlo? Piénsalo, porque no encontrarás ese tiempo.<sup>10</sup>

\* El juego de tabas [de carnero] era muy popular en Grecia desde muy antiguo. Platón en el *Teeteto* (154c) habla de sus posibles combinaciones, que a menudo provocan discusiones entre los jugadores (cf. *Ilíada* XXIII 85-88). (*N. de la T.*)

Las madres pueden pensar en el pasado, cuando todavía no eran madres, y los estudiantes pueden mirar hacia el futuro, hacia un tiempo en que ya no serán estudiantes; pero hay algunos proyectos que ocupan toda la vida. Podemos preguntarle a alguien: «¿Por qué decidiste tener hijos?» o «¿Por qué decidiste estudiar un posgrado?», pero no podemos preguntarle: «¿Por qué decidiste ser una buena persona?». Nadie podrá dar cuenta de esa decisión; a cualquier momento pasado que nos remontemos, veremos que ya entonces la decisión estaba tomada. Tampoco podremos volver con el pensamiento a una época en la que estuviéramos tan confusos o intrigados sobre qué era la justicia como para no tener la misma clase de respuestas que tenía de niño Alcibíades cuando le hacían trampas en los juegos: ni la extrañeza ni la curiosidad desapegada parece que tengan cabida aquí. No hace falta ser muy mayor para tener un parecer claro en cuestiones de justicia, y, en cuanto lo tenemos, empezamos a defender con indignación nuestros derechos.

Podemos discurrir, con desapego y curiosidad, sobre si hay vida en otros planetas o sobre qué velocidad alcanzará el ave más rápida, pero cuando nos han hecho daño, no podemos discurrir desinteresadamente si ha sido injusto. En el momento en que se plantea una cuestión de justicia, surge en nosotros la necesidad de dar una respuesta inmediata. No hay espacio ni para una actividad deliberativa práctica, como «decidir», en la que se evalúa la bondad de la opción propuesta, ni para una actividad inquisitiva como es el análisis científico, en el que se evalúa la verdad de una afirmación, y esto es lo que nos lleva a pelearnos exigiendo justicia («¡Maldito tramposo!»).

## II. Extemporáneas, no subjetivas

Nuestra constante inversión en las respuestas a las preguntas extemporáneas explica su carácter contencioso mucho mejor que la explicación habitual, que consiste en calificarlas de «subjetivas». Para ver por qué es así, consideremos qué tipo de desacuerdos dan lugar a peleas:

SÓCRATES: Tampoco creo que hayas visto alguna vez ni hayas oído hablar de personas discutiendo con tal vehemencia sobre lo sano o malsano que hayan llegado a pelearse y matarse unos a otros a causa de ello.

ALCIBÍADES: Desde luego que no.

SÓCRATES: Pero aunque no hayas visto tales discusiones sobre lo justo y lo injusto, estoy seguro de que al menos has oído contar otras muchas en Homero, ya que conoces la *Odisea* y la *Iliada*.

ALCIBÍADES: Las conozco, desde luego, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y no tratan estos poemas sobre las discrepancias acerca de lo justo y lo injusto?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: Y los combates y las muertes se produjeron por estas discrepancias entre los aqueos y los troyanos, igual que entre los pretendientes de Penélope y Ulises.<sup>11</sup>

Sócrates dice que nos peleamos cuando tenemos opiniones encontradas sobre cuestiones de justicia, pero no cuando discrepamos sobre temas de salud. No podemos explicar esta diferencia alegando que los temas de salud carecen de importancia, puesto que a veces son, literalmente, cuestión de vida o muerte.

Pero ¿no hay veces en que sí nos peleamos por asuntos relacionados con la salud? Nos enfadamos, por ejemplo, cuando vemos que las autoridades públicas desatienden ciertos problemas de salud y otros los magnifican, o cuando las decisiones irresponsables de algunas personas ponen en peligro la salud o la seguridad de otras. En cada uno de estos casos, sin embargo, las consideraciones de salud están ligadas a las de justicia: el engaño, la desinformación y la imprudencia temeraria son preocupaciones de carácter moral y político, no médico.

Si tú crees que es más sana una dieta rica en proteínas y yo creo que es más sana una rica en hidratos de carbono, o si tú estás a favor de que se utilice el tratamiento X para una determinada enfermedad y yo estoy a favor del tratamiento Y—incluso aunque sea una cuestión de vida o muerte—, no necesariamente nos peharemos. Podríamos pelearnos si uno de nosotros considera que la postura del otro es el resultado culposo de una negligencia en la recopilación o interpretación de datos, pero esto significaría haber convertido de nuevo la cuestión en un asunto de justicia. Mientras no haya acusaciones de mala conducta, incluso un desacuerdo sobre una cuestión de vida o muerte puede ser bastante pacífico: tanto tú como yo esperamos a escuchar las razones de la otra parte, dispuestas a cambiar de opinión en presencia de pruebas suficientes.\*

Admitimos el desacuerdo razonable y la suspensión del juicio en asuntos de vida o muerte, y es comprensible que sea así. Somos criaturas vulnerables, y la muerte y la enfermedad forman parte de

\* El que estas discusiones puedan llegar a ser acaloradas solo demuestra que hay otras circunstancias en las que pueden mezclarse las cuestiones de salud con las de justicia. Cuando los participantes perciben que la cuestión subyacente que se está debatiendo no es la salud, sino la autoridad o competencia intelectual de las partes, el desacuerdo se traduce en irrespetuosidad.

la vida. Hacemos lo posible por evitarlas, pero somos conscientes de que no podemos escapar de ellas por completo. Pero en relación con la injusticia no reconocemos tales límites. En el *Eutifrón*, Sócrates utiliza las cuestiones de medición como ejemplo de esta diferencia sustancial:

SÓCRATES: ¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien, recurriendo al cálculo, nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?

EUTIFRÓN: Sin duda.

SÓCRATES: ¿Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, recurriríamos a medirlo y, enseguida, abandonaríamos la discusión?

EUTIFRÓN: Así es.

SÓCRATES: Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

EUTIFRÓN: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Al disputar sobre qué asunto, y al no poder llegar a qué decisión, seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que, si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?<sup>12</sup>

Podríamos pensar, precipitadamente, que la razón de que no nos peleemos por el tamaño, la forma, el peso o el número es que estos son asuntos mundanos carentes de importancia. Sin embargo, esta

sería una afirmación tan poco cierta como en el caso de los temas de salud. Una cuestión de peso o de tamaño puede significar que un puente se sostenga en pie o se derrumbe; cuando estudiamos las propiedades curativas de un medicamento o la eficacia protectora de una vacuna, lo hacemos basándonos en esas mediciones «mundanas», y los científicos sociales utilizan la medición para averiguar qué formas de organización social son más beneficiosas para los seres humanos. Medir es comprobar lo que funciona y lo que no; la medición importa.

La cuestión, entonces, es por qué nos peleamos por lo que *no podemos* medir. ¿Es porque necesitamos que cualquier disputa sea decidible,\* y, si no podemos decidirla midiendo, intentamos decidirla peleando? Esto no sería aplicable a todos los casos, ya que podría haber una cuestión que, por las circunstancias, sea indecidible –si el desacuerdo está relacionado con un asunto para el que la medición sería poco práctica o para el que no existe todavía un dispositivo de medición apropiado– sin que por ello nos enredemos inmediatamente en una disputa.

Es llegados a este punto de la investigación cuando suele apelarse a la distinción entre «objetivo» y «subjetivo». Hay quienes explican que la razón de que no nos peleemos por lo que puede medirse es que existe una respuesta, y es solo cuestión de dar con ella. Lo sepamos o no, existe una verdad objetiva. Nos peleamos solo cuando se trata

\* Una proposición formalmente decidible es aquella aseveración cuya verdad o falsedad puede decidirse o demostrarse usando la metodología formal de la lógica matemática del sistema en el que estamos trabajando. Es decir, que a partir de los axiomas básicos del sistema y usando las reglas de la lógica podemos llegar a demostrar sin dudas si la proposición es verdadera o falsa. (Alfredo Alejandro Careaga, *El teorema de Gödel*). (N. de la T.).

de una cuestión «subjetiva», es decir que cada persona establece al respecto su respuesta personal, sin que exista ninguna restricción externa. La conclusión es que nos peleamos cuando no hay un hecho independiente que establezca cómo son las cosas, y solo existe la opinión que cada parte tiene de ellas.

Pero esta explicación no es coherente con la observación de que hay muchas cuestiones subjetivas por las que no nos peleamos, cuestiones como, por ejemplo, «¿Qué helado es más delicioso, el de chocolate o el de vainilla?» o «¿Es un placer viajar en avión?». Puede que discutamos deportivamente sobre qué película es mejor o qué tipo de música es más emotiva o qué chiste es más gracioso, pero mientras estas cuestiones no se entrelacen con cuestiones de justicia –o consigan de algún modo un estatus de extemporáneas, como podría ocurrir en el caso de personas cuya identidad esté íntimamente ligada a ciertas novelas o películas–, no solemos enfadarnos, responder al otro con hostilidad o ponernos a la defensiva.

Cuando me enfado contigo porque (tal como yo lo veo) me has tratado injustamente, pienso que *existe* una verdad al respecto, y que esa verdad dice que tú estás equivocado y yo tengo razón. Veo esto como una verdad objetiva, y lo veo con absoluta certeza; el hecho de que tú pienses algo distinto de lo que yo pienso no lo convierte en una cuestión «subjetiva», ¡sino en un error! Del mismo modo, si criticas la forma en que estoy educando a mis hijos o indirectamente me dices que no valgo para estudiar, *podría* ignorarlo con un gesto de indiferencia: «Esa es tu opinión subjetiva; yo tengo la mía». Pero si no lo ignoro –es decir, si tu opinión me importa lo suficiente como para sentirme insultada, herida y enfadada por la valoración que haces de mí–, entonces no considero que nuestra diferencia de opinión sea «meramente subjetiva».

La percepción de que esa disparidad de opiniones es «meramente subjetiva» reflejaría más bien el punto de vista del espectador de la escena, que quiere que una y otra parte se dejen de pelear. Las propias partes no: se pelean porque consideran que la cuestión es en cierto modo objetiva: decidible a la luz de la verdad, a pesar de la imposibilidad de medirla.

Mientras consideremos las preferencias de gusto, los desacuerdos sobre temas artísticos o incluso los desacuerdos religiosos como asuntos subjetivos, no nos pelearemos por ellos. Cuando sí nos peleamos por ellos, es porque consideramos que existen restricciones que determinan lo que nuestro interlocutor debe creer, independientemente de que él o ella reconozca o no que esas restricciones existen. Discutimos o nos peleamos por ese asunto para que el comportamiento o el discurso de nuestro interlocutor se ajuste a ellas. Así que no debemos confundir la cuestión de si creemos que existe una verdad independiente sobre un asunto con la cuestión de si nos es posible utilizar la medición para decidirlo.

Resumendo: nos peleamos por cuestiones que no pueden decidirse mediante la medición, pero no por todas, ya que no nos peleamos por cuestiones de gusto, ni por cuestiones en las que el instrumento de medición simplemente no se ha inventado todavía. ¿Por qué cuestiones nos peleamos entonces? Nos peleamos por aquellas cuestiones cuya respuesta está operativa en la práctica, lo cual imposibilita la suspensión del juicio. Es por las respuestas a preguntas extemporáneas por lo que nos peleamos cuando lo hacemos.

No es pura casualidad que la guerra de Troya se librara por una cuestión de justicia y no por una de pesos y medidas. Si tú y yo discrepamos sobre el tamaño de un objeto, tanto tú como yo podemos dejar en suspenso lo que opinamos durante el tiempo que necesita-

mos para ir a medirlo. Aunque yo tenga una opinión, puedo «apartarme» de ella mientras efectuamos la medición. El arte de medir existe porque los tamaños, las formas y los pesos son cosas sobre las que la gente tolera no saber: se permite que un «espacio en blanco» ocupe el lugar donde debería estar la respuesta. Con las cuestiones éticas no ocurre lo mismo. Los seres humanos estamos dispuestos a pelear e incluso a matar por esta clase de desacuerdos. Y nuestra incapacidad para indagar sobre esas cuestiones se debe a que en este momento estamos haciendo uso de las respuestas.

La medición solo tiene cabida allí donde es posible poner distancia. Esto es aplicable no solo a las propiedades científicas naturales, como el peso, el tamaño o la salud, sino también a los fenómenos científicos sociales. Cuando los economistas, psicólogos o sociólogos quieren investigar algún aspecto del comportamiento humano, pueden formular la pregunta como si fuera una medición solo porque no presuponen que ya conocen la respuesta. Las preguntas de medición exigen que quien las formula «vaya a tomar medidas». Por eso las preguntas extemporáneas nunca pueden responderse mediante la medición. Pero no ocurre lo mismo a la inversa: una pregunta que no puede medirse no es necesariamente extemporánea; puede haber otras razones que nos impidan utilizar la medición para decidir el asunto, como la ausencia del aparato de medición pertinente o el hecho de que sea una cuestión subjetiva de gustos.

Es un error utilizar la palabra *objetiva* como sinónimo de medible, ya que *objetiva* distingue una categoría de cuestiones más vasta, que presupone la existencia de un hecho que determina quién tiene razón y quién no. Como ya hemos dicho, todos pensamos que las cuestiones de justicia tienen esta propiedad, al menos cuando somos la parte afectada. Lo que distingue las cuestiones de medición no es

que sean objetivas, sino que en ellas *es fácil separar la formulación de la pregunta y el acto de responderla*.

Las cuestiones que se prestan a medición son aquellas que pueden separarse fácilmente del proyecto de vida de una persona. En lugar de decir que las cuestiones de justicia son subjetivas, deberíamos decir que, cuando se trata de una cuestión de justicia, mi búsqueda de la respuesta está influida por mi inversión personal en cómo se responde: al formular la pregunta, necesariamente estoy ya respondiéndola.

Recordemos la insistencia de Alcibíades en que sabe la respuesta a la cuestión de la justicia, y que siempre la ha sabido:

SÓCRATES: Luego, por lo que se ve, ya creías conocer lo justo y lo injusto desde tu infancia.

ALCIBÍADES: Naturalmente, y desde luego lo conocía.<sup>13</sup>

Calificar de subjetiva una cuestión de justicia es una forma confusa de llegar al misterioso hecho de que las respuestas a tales cuestiones parecen habitar en nosotros desde siempre.

### **III. Creencias que son tabiques de carga**

Ponemos rumbo a nuestra vida orientándonos por las respuestas sobre qué cosas tienen sentido o importan. Esas respuestas trazan una carta de navegación y con ella nos abrimos camino; si no sabemos hacia qué dirigirnos, flotamos a la deriva. La mayoría de las respuestas que anclan nuestra acción en el mundo se refieren a nuestras relaciones con las personas cercanas. Es en la relación con esas personas donde nuestro compromiso abstracto de ser una

persona empática, generosa, afectiva y servicial se traduce en directivas concretas que tienen la fuerza para guiarnos en la acción; por eso, cuando, por ejemplo, algunas de esas personas mueren o nos traicionan, perdemos el rumbo y nos quedamos profundamente desorientados. No podemos vivir sin respuestas, así que, cuando algunas de nuestras respuestas más importantes se nos arrebatan, o corren peligro de sernos arrebatadas, ese suceso nos provoca fuertes emociones negativas.

Esas emociones negativas son la prueba más evidente de que no todos los casos son como el del supermercado. La incapacidad para dejar de hacer ciertas cosas que no van a llevarnos a nada —amar a alguien que ha muerto, preocuparnos por un trabajo del que nos han despedido— nos sirve para delimitar aquellas cuestiones que son fundamentales, aquellas respuestas que soportan una pesada carga. La rabia y la desesperación son algunas de las formas en que respondemos cuando nos ocurre algo que contábamos con que no ocurriría.

Puede que no seas consciente de ello, pero cada día das por descontadas muchas, muchísimas cosas. Por ejemplo, cuentas con que no morirás hoy. Nuestras respuestas fundamentales a cuestiones extemporáneas suelen dar lugar a predicciones que especifican lo que debe cumplirse en el futuro para que mi respuesta pueda guiarme en el presente. Si oriento mi vida en torno a la perspectiva de ser madre, o de ir a la universidad, o de ser reconocida públicamente por mi trabajo, o de reunirme con una persona querida, voy a necesitar tener una creencia sobre si esas cosas ocurrirán o no. Puede que no tenga muchas *pruebas* de que estos proyectos vayan a realizarse, pero me resultará difícil mantener una actitud agnóstica y desapegada: «No tengo ni idea de lo que pasará». Nadie puede vivir sin hacer predicciones sobre los aspectos del futuro que le importan especialmente.

Para quienes están a punto de casarse, probablemente sea una pregunta extemporánea si seguirán casados, y el padre y la madre se encuentran en la misma situación en lo referente a las cuestiones relacionadas con la salud y la felicidad de sus hijos. En lo referente a estas cuestiones, no es tan simple como tomar la decisión de suspender el juicio; y a las partes implicadas les resultará mucho más difícil abordarlas de forma probabilística –«Hay un sesenta por ciento de posibilidades de que las cosas salgan bien»– que a quienes las ven desde fuera. Aunque tal vez seas capaz de indagar con desapego e imparcialidad si tu pareja te engañará o si tu mejor amiga revelará secretos tuyos que ha prometido guardar, esas preguntas suelen llegar a tu mente ya respondidas. Cada uno y cada una contamos con que el futuro se desarrollará de una manera más que de otra, incluso aunque no esté totalmente en nuestras manos si será así o no.

El nombre de estas predicciones que utilizamos como tabique de carga es «esperanza». Y conviene tener en cuenta que la esperanza es frágil. Es difícil mantenerla viva, pues la acompaña la perspectiva del dolor o la decepción que sufriremos si eso en lo que la depositamos no llega a cumplirse; así que a veces nos sustraemos de ella desligándonos del objetivo o fingiendo que nos desligamos: «Sé que nunca lo voy a conseguir, y me da igual». A veces los seres humanos caemos en una certeza exagerada de que cualquier intento por lograr nuestros objetivos acabará en fracaso y frustración; en esos momentos, nos dejamos invadir por un grado de pesimismo para el que no hay motivo. En otras ocasiones, es posible que saltemos al extremo opuesto. Cuando contamos con que el futuro se desarrolle de una manera determinada porque, para saber orientarnos en él, necesitamos que se desarrolle de esa manera, tendemos a ir y venir –a vacilar– entre la certeza positiva y la negativa, y se alternan los

momentos de esperanza con los de desesperación. Cuando hay algo de lo que depende nuestra capacidad de desenvolvemos en la vida, necesitamos tener una creencia sobre lo que va a suceder, puesto que hacemos uso de esa creencia en la actividad de vivir. Por la misma razón, quienes confían son en muchas situaciones propensos a fluctuar y a caer en la desconfianza: la confianza es una especie de esperanza puesta en que los demás cumplan su parte del trato.

Casi cualquier creencia puede convertirse en un tabique de carga. Fíjate en el elogio que hizo Bertrand Russell a cómo respondió el lógico Gottlob Frege al darse cuenta de que su sistema de axiomas no se sostenía:

Cuando pienso en actos de gracia e integridad, me doy cuenta de que no conozco ninguno comparable con la dedicación de Frege a la verdad. Estaba Frege dando cima a la obra de toda su vida, la mayor parte de su trabajo había sido ignorado en beneficio de hombres infinitamente menos competentes que él, su segundo volumen estaba a punto de ser publicado, y, al darse cuenta de que su supuesto fundamental era erróneo, reaccionó con placer intelectual, reprimiendo todo sentimiento de decepción personal.<sup>14</sup>

No solemos recibir tanto reconocimiento por estar dispuestos a aceptar que una afirmación se deduce lógicamente de otra. Por ejemplo, es cierto que cuando leí por primera vez que los axiomas de Frege permiten construir un conjunto (llamémoslo «S») de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos y que esto da lugar a una contradicción (¿Es S un miembro de sí mismo? Si es sí, entonces no pertenece a S; si no lo es, entonces sí), respondí a este descubrimiento con placer intelectual. Aunque, claro está, Russell dice a continua-

ción que el placer intelectual de Frege era «casi sobrehumano», así que a mí no me habría elogiado en los mismos términos que a él. Y esto se debe a que la afirmación en cuestión no tenía en mi vida la función de tabique de carga que tenía en la de Frege.

Por poner un ejemplo distinto: compara a un miembro del jurado, en un juicio penal, con la madre del acusado. Tal vez, al comenzar el juicio, el miembro del jurado no tenga ninguna opinión sobre si el acusado cometió el delito, pero la madre, que está sentada entre el público, escucha las pruebas desde una posición muy distinta. Tal vez el miembro del jurado vaya convenciéndose poco a poco de la culpabilidad del acusado a medida que van presentándose más y más pruebas, mientras que la trayectoria epistémica de la madre es probable que dé un giro, y pase de la esperanzada certeza de la inocencia de su hijo a la desesperación y la rabia por su culpabilidad. El hecho de que una cuestión sea para ti de gran importancia influye en el grado de «libertad» y «apertura mental» que podrás tener al pensar en ella, ya que ciertas respuestas podrían hacerte la vida imposible. No es que la madre no sea capaz de entender racionalmente el significado de las pruebas, sino que, para la madre, a diferencia de lo que le ocurre al miembro del jurado, esa respuesta racional tiene un coste psicológico: la obliga a reconstruir su vida sobre nuevos cimientos. Por esta razón, ser imparcial constituye un logro mucho mayor para la madre que para el miembro del jurado.

Comprender lo que exige la capacidad de acción nos da una nueva perspectiva de las desavenencias hostiles: no es que nos peleemos por ciertas cuestiones porque son subjetivas, sino porque nuestras respuestas a ellas están en uso. Lo mismo puede decirse de conceptos como la parcialidad o los prejuicios. Hay un límite al peso que pueden tener consejos como «sé más objetivo» y «sé más imparcial»,

puesto que la raíz del problema es que tenemos que investigar nuestras vidas mientras las vivimos. Las distorsiones cognitivas producidas por emociones fuertes, como la tristeza y la ira, son gajes del oficio, que es: vivir una vida.

#### IV. La tristeza y la ira

¿Cuál es la diferencia entre la tristeza y la ira? Este es un ejemplo de la clase de pregunta que considero paradigmáticamente filosófica. Sentimos visceralmente que hay una gran diferencia entre ellas, una diferencia que toda la vida nos ha resultado evidente; diríamos al instante que siempre hemos *sabido* lo diferentes que son y lo que las distingue. Podría ser que, haciéndonos eco de Menón, incluso contestáramos: «No hay dificultad» en ver qué las diferencia, y por tanto «es fácil» decirlo; «no es difícil responder» en qué «consiste» la diferencia entre la tristeza y la ira, de modo que no existe problema en describirla. Y una vez terminado este discurso, ¿qué diríamos?

Pensemos en la diferencia que hay entre lo que siento al enterarme de que una persona muy querida ha muerto en un accidente fortuito y lo que siento si me entero de que a esa persona la han asesinado. En ambos casos, esa persona querida ha sufrido daños irreparables; en ambos casos, algunos de mis proyectos de vida ligados a ella se han frustrado irremediabilmente. Pero, en el segundo caso, siento algo que se suma a lo que siento en el primero. En el primero siento tristeza (por la pérdida), pero en el segundo siento además rabia (por la violación). Del mismo modo, es probable que la madre durante el juicio sienta ira –contra el sistema judicial, contra su hijo o contra ambos– y también tristeza.

O comparemos la decepción que siento al no poder hacer realidad mi sueño profesional porque, sencillamente, no tengo tanto talento como mis competidores, y la rabia que siento cuando no consigo el trabajo que quiero a causa de la discriminación. Parece haber una gran diferencia entre lo que se siente al perder a alguien, o lo que se siente al perder una oportunidad, y el sentimiento que provoca ser agraviada, menospreciada o tratada injustamente. Esta diferencia es una pieza clave para entender las preguntas extemporáneas o, mejor dicho, es una pieza clave para entender cómo clasificar las respuestas que damos a esas preguntas.

Un buen punto de partida para explicar la diferencia entre la tristeza y la ira es el hecho de que podemos enfurecernos con o contra una persona, pero no podemos entristecernos con ella ni contra ella. Puedo estar triste *por* lo que he perdido, y una de las cosas que puedo perder es a alguien querido, por ejemplo si muere o se va a vivir lejos, y también puedo estar triste *por* otra persona que ha perdido algo o a alguien. Pero hay una razón por la que en ninguno de estos casos decimos que estamos «tristes con (o contra)» alguien. En cambio, a diferencia de la tristeza, la ira es motivadora: la persona enfadada piensa que hay que hacer algo *con* (o *contra*) eso que la indigna; piensa que, a la vista de la violación, hay un objetivo que conseguir, y el centro de ese objetivo es la persona *con* (o *contra*) la que está furiosa. El «contra» capta el sentido de que su motivación tiene un objetivo, y ese objetivo podría expresarse como la determinación a «hacérselo pagar», a conseguir que esa persona «se arrepienta de lo que ha hecho», a «asegurarse de que se haga justicia», a «exigirle una reparación», a «obligarla a asumir su responsabilidad»... Pero, se exprese como se exprese, el objetivo es el mismo: hay algo que la persona enfadada quiere hacer, y quiere hacérselo *a* la persona «con (o contra)» la que está enfurecida.

De hecho, la ira no solo es motivadora, sino que es *muy* motivadora: todos sabemos que es un potentísimo motor de acciones, pensamientos y sentimientos. Si alcanzo cierto grado de indignación, me da igual tener hambre. La ira adopta la forma de un problema que puede resolverse, y apunta a la solución. Aunque la ira no sea un deseo, funciona de forma muy parecida: apunta a su objetivo lo mismo que el deseo apunta a la satisfacción. La tristeza, por el contrario, solo puede menguar a fuerza de tiempo o a base de distracciones: desaparece, pero no la «resolvemos» ni la «arreglamos».

Experimentamos la ira como una interrupción *rectificable* de una respuesta a una pregunta extemporánea, y esa rectificación implica esencialmente a otras personas. No puedo estar enfadada sin estar enfadada *con* alguien, y el objetivo de mi enfado es por fuerza una persona o un grupo de personas.\* De hecho, la rectificación implica a otras personas de dos maneras: en primer lugar, está la persona con la que estoy enfadada, pero a menudo hay además un grupo de personas *junto a las que* estoy enfadada. Quiero decir que el enfado es, en muchos sentidos, un fenómeno colectivo: si yo estoy enfadada,

\* Aun admitiendo que a veces una persona pueda estar enfadada con «el sistema» o «el mundo», a mi entender se trata de casos marginales, que solo pueden entenderse como enfado en referencia a los casos de ira más sustanciales, en los que el enfado tiene un objetivo más nítido y personal. La ira contra uno mismo es, igualmente, un tipo de ira no paradigmática. Como en el caso del autoengaño, el autoelogio y el autocompromiso (véase el capítulo 6, págs. 246-247), podemos dar sentido a la variante reflexiva del concepto en la medida en que podamos dar sentido al hecho de tratarnos a nosotros mismos como si fuéramos otro. Normalmente, solo es posible hacerlo hasta cierto punto. Por ejemplo, cuando «nos castigamos», estamos solo fingiendo castigar a otro, como se desprende del hecho de que cualquier persona que esté dispuesta a castigarse con la misma violencia que estaría dispuesta a infligir a otra —ponerse un ojo morado de un puñetazo, por ejemplo— se consideraría que tiene un trastorno mental.

quiero que otras personas lo estén igualmente en mi nombre (y es posible que me enfade también con ellas si no lo están). Pero incluso si estoy instalada en mi ira yo sola, como un faro de integridad, la pasión que arde en mi interior tiene un propósito social: arreglar el orden social modificando las mentes de los demás. En el caso de la tristeza, aunque pueda ser cierto que al desconsuelo le encanta tener compañía, a diferencia de la ira no es una emoción dirigida socialmente; no nos impulsa a ajustar el orden social.

La ira apunta en nosotros a la presencia de respuestas compartidas o colectivas a cuestiones extemporáneas. Si hay algo que estimo en privado –una taza preciosa– y se rompe, me quedo triste. Esa taza era una (pequeña) parte de mi respuesta a «¿Cómo debo vivir?» –mirar la taza, usar la taza, presumir de la taza ante la gente que viene a verme–, y ahora, debido a acontecimientos que escapaban a mi control, ya no puedo ejecutar esa respuesta. La tristeza es inmovilizadora y alienante, no hay nada que nos obligue a hacer, y de hecho nos invita a pasar un tiempo haciendo justamente eso: nada. No puedo hacer que la taza se desrompa, de modo que no hay nada que hacer.

Cabría imaginar que esto mismo podría aplicarse a la ira: si estoy enfadada porque me has hecho daño, ese daño pertenece al pasado y no se puede cambiar. La razón por la que, aun así, con la ira sí hay algo que hacer es que la ira está fundamentalmente dirigida *contra* el malhechor, pues su trasgresión indica *la negativa a dar una respuesta compartida*. Así, por ejemplo, si violas mis derechos, eso indica que no te parece que el respeto a mis derechos sea la respuesta a una cuestión extemporánea sobre cómo debes tratarme. Y yo daba por sentado que «respetar mutuamente nuestros derechos» era una respuesta que tú y yo dábamos al unísono, una respuesta colectiva. Por tanto, la ira me lleva a intentar restablecer esa respuesta como

respuesta colectiva *obligándote* de algún modo a darla, o asegurándome de que la darás en el futuro, o encargándome de que ya no formes parte del colectivo que da esa respuesta, porque ahora estás muerto o eres un proscrito. Además, dejando a un lado lo que vaya a ocurrirte a ti, el que mi situación despierte suficiente cantidad de clamor y furia en los demás puede satisfacerme, porque indica que formo parte de un grupo que *da* la respuesta, lo cual restaura su estatus de respuesta «colectiva». Porque cuando estoy enfadada, me encuentro en una posición inestable, en la que me da la impresión de que algo que debe tener valor colectivo lo tiene solo para mí, y es mi deber rectificar esa situación.

Veamos como ejemplo este fragmento de *Antígona* de Sófocles. Un centinela ha venido a avisar a Creonte de que alguien ha violado su edicto real, que decretaba que el cuerpo de Polinices permaneciera insepulto. Creonte se enfurece y, sospechando que alguien sobornó al centinela para que se ocupara él mismo del entierro, le ordena que averigüe quién ha sido, so pena de ser torturado.

Juro por el respeto con que miro al Supremo Júpiter, y tú (al centinela) oye bien mi juramento, que si no me descubres y presentas ante mi vista al que ha cavado esa sepultura con su propia mano, la muerte no será bastante suplicio para este centinela; le haré colgar vivo en castigo de su indignante atrevimiento, para enseñarle por qué medios debe en adelante enriquecerse; para que sepa el límite que debe poner a su codicia; para que aprenda que las ganancias ilegítimas son con frecuencia más funestas que provechosas.<sup>15</sup>

Hay demasiada pasión en este discurso como para interpretar que son un simple sarcasmo las declaraciones de Creonte sobre lo que «no

será bastante suplicio» para el malhechor, lo que quiere «enseñarle», para que «sepa el límite» y «aprenda». A Creonte le inquieta de verdad la posibilidad de que el centinela se haya dejado sobornar y haya violado la ley. El solo pensamiento hace sentir a Creonte que se tambalea su autoridad sobre lo que, para él, constituye una norma fundamental: que su palabra, como rey, debe obedecerse. No sabe cómo ser rey —cómo actuar, cómo hacer el papel que da sentido a su vida— si sus edictos no inspiran obediencia. «Creonte está al mando» debe ser la respuesta que den todos, una respuesta compartida o colectiva.

Con estas palabras intenta Creonte arrancar la verdad —la *lección* que desea «enseñarle»— de boca del malhechor. ¿Qué espera conseguir con este acto de ventriloquía? La respuesta es: una versión más contundente de lo que logra condenando a gritos tan «indignante atrevimiento». Cuando nos enfadamos, alzamos la voz, como si esa fuera la forma de inscribir por la fuerza las normas en la mente de quienes nos oyen. Cuando nos encontramos en este estado, nuestras propias respuestas a esa cuestión extemporánea no nos bastan; necesitamos que la otra parte —o quizá la sociedad entera— se haga eco de nosotros para que podamos volver a considerar la respuesta un principio colectivo. Hacer que el infractor se responsabilice de sus actos promete rehabilitar la respuesta, al devolverle su estatus de respuesta compartida.

Algunas respuestas a preguntas extemporáneas se dan solo individualmente, mientras que otras son colectivas, dadas por un individuo porque las da un grupo. Las primeras exponen a la persona a la tristeza, el miedo o la desesperación; las segundas, a la ira. Esa es la diferencia entre la tristeza y la ira, una diferencia cuyas raíces examinaremos en el próximo capítulo. El terrible grado de violencia

del que nos hace capaces la ira revela lo mucho que está en juego: cuando sentimos que se nos escapan las respuestas de las que depende nuestra vida, estamos dispuestos a hacer casi cualquier cosa con tal de recuperarlas. Y esto se debe a que nada importa –las consecuencias de la violencia tampoco– a menos que esas respuestas estén aseguradas. Lo que importa son las respuestas.

Si nada te importara, muchos impedimentos actuales desaparecerían de tu vida. No te enzarzarías en peleas, lo que está en juego nunca te parecería importante, ninguna cuestión te parecería delicada o sensible, y no te costaría adoptar una perspectiva de las cosas distante e imparcial. Nunca te enfurecerías contra nadie ni sentirías pesar o desesperación. Si nada te importa, incluido el hecho de que nada te importe, eres invulnerable. Pero también: tanta invulnerabilidad no te sirve al final para nada, porque ese total desapego de las cosas que importan te ha imposibilitado para vivir.

Las respuestas que damos a las cuestiones extemporáneas, respuestas que hacen de tabiques de carga en nuestra vida, son a la vez la fuente de todos nuestros problemas y la fuente de todas las razones para que nos preocupe tener problemas. Si fuéramos capaces de *formular* las preguntas correspondientes, tal vez podríamos dar respuestas más acertadas, lo que se traduciría en un número de problemas menor. Pero no está muy claro cómo se las arregla alguien para formularse una pregunta a la que ya cree tener respuesta, y además una respuesta que en la actualidad utiliza para guiar su vida. Esa persona no va a serrar la rama en la que está de pie.

La pregunta que deberíamos hacernos es: ¿Cómo se ha subido a esa rama?

### 3. Mandatos salvajes

Todo a tu alrededor está saturado de órdenes. No puedes escapar de ellas. Te siguen allá donde vas. No las ves: son invisibles. No las oyes: son inaudibles. Las sientes. La sensación es de dolor, acompañado de la perspectiva de placer.

Incluso cuando la orden adopta la forma de una actitud relativamente sofisticada, como la ambición, los celos o el hastío existencial, tiene manifestaciones físicas. Cuando la orden es urgente, la sentimos en una parte concreta del cuerpo: o a través de los latidos del corazón, o la sensación de no poder tragar saliva, o la imposibilidad de movernos, o la incapacidad para dejar de movernos. Mientras no es urgente, puede que no tengamos ninguna sensación obvia asociada a su presencia; no obstante, sabemos a qué atenemos.

Incluso una orden relativamente poco sofisticada, como la que recibimos al sentir hambre («¡Come!») o cansancio («¡Duerme!»), está asociada a imágenes mentales y fantasías e ideas sobre acciones que podríamos realizar en relación con el malestar. El malestar promete desaparecer si hacemos una cosa, y aumentar si hacemos cualquier otra cosa que no sea esa. Pero los malestares y dolores no siempre cumplen su promesa; a veces la obediencia provoca más dolor: comemos, y luego nos duele el estómago. Y a veces la desobediencia funciona muy bien: no hacemos caso del terror que nos da hablar en público, subimos al escenario y, para gran sorpresa nuestra, no se acaba el mundo.

Estas órdenes son *mandatos salvajes*, que emplean las herramientas del torturador —el dolor, el miedo a sentir más dolor, el placer (por puro contraste) al dejar por un momento de sentir dolor—, para conseguir que hagamos lo que, de no ser por esto, quizá no haríamos al no ver la razón de tener que hacerlo. Tampoco es que estos mandatos sean del todo fiables: no siempre tienen el resultado que nos prometían. Como un tirano caprichoso, son propensos a dar marcha atrás y a hacer que nos arrepintamos de haber hecho lo que nos ordenaban. ¿Por qué obedecemos a unos dictadores tan salvajes e inconsecuentes?

La respuesta no es: porque nos atosigan. Es raro que tengamos tanta hambre como para no poder resistirnos a comer lo que tenemos delante si sabemos, por ejemplo, que es la comida que alguien tiene ahí reservada. Cuando desobedecemos uno de estos mandatos, suele ser porque otro nos lo pide; en este caso, puede que el mandato de respetar las reglas sociales prevalezca sobre el mandato del hambre. No es que los obedezcamos porque uno u otro nos arrastre con una fuerza abrumadora. Obedecemos al más fuerte porque no tenemos otra opción. Estos mandatos son nuestra respuesta a las cuestiones extemporáneas. Para ver cómo hemos llegado a ellos, basta con retroceder en el tiempo. Nada más nacer, tuviste que ponerte manos a la obra. No te quedó otro remedio que empezar a dirigir tu vida aunque no tuvieras ni idea de cómo hacerlo. ¿Y qué hiciste? Chillar, retorcerte, y recoger información sobre cómo reaccionaba el mundo a tus contorsiones y chillidos: «¿Esto hace que desaparezcan los dolores?, ¿y a ver esto otro?». Para la edad en que tenemos los medios conceptuales que nos permiten preguntarnos cómo debemos vivir, hace ya mucho que un montón de respuestas se han vuelto automáticas.



Desde que era apenas una adolescente, me dejaban básicamente a mi aire después de clase. Mi padre no era una persona entrometida, y mi madre, que sí lo era, estaba ocupada entrometiéndose en la vida de otras personas, es decir, salvándolas de morir de cáncer. Pero recuerdo que un día mi madre llegó pronto del trabajo y se sorprendió de no encontrarme allí. Aunque ella no lo sabía, yo tenía desde hacía tiempo el hábito de leer un libro de camino a casa al volver de clase; estaba recorriendo por orden alfabético la biblioteca del instituto. Lo que hubiera debido ser un paseo de veinte minutos solía llevarme horas.

Aquel día, cuando llegué a casa me acribillé a preguntas, sobre dónde había estado, qué deberes tenía, cuándo pensaba hacerlos, si había próximamente algún examen, cómo me iba a organizar. Ahora entiendo que debía de estar preocupada por mí —todo esto ocurrió antes de que existieran los teléfonos móviles—, pero en aquel momento pensé que estaba intentando tomar de repente las riendas de mi vida.

No es que me enfadara ni que me irritara con ella. Tenía, por el contrario, una extraña sensación de desapego: «¿Hoy es el día en que quieres empezar a hacer de madre conmigo? ¡Pero yo ya tengo una manera de hacer las cosas!». Tampoco es que me preocupara; estaba segura de que al día siguiente todo volvería a ser muy parecido a como había sido hasta entonces: sacaría otro libro de la biblioteca, volvería lentamente a casa —parándome cada vez que llegara a un pasaje particularmente interesante, confiando en mi visión periférica para cruzar la calle mientras leía— y pospondría los deberes hasta el último minuto posible. No era para nada la forma en que mi madre quería que viviese, pero yo estaba convencida de que iba a seguir viviendo de aquella manera. Y así fue.

Aunque, como madre, ahora estoy en el otro lado del conflicto, la historia de base es la misma. Cada vez que me dirijo a mis hijos en tono correctivo para intentar orientarlos hacia lo que yo considero que es una forma superior de vivir, me siento como si acabara de salir al escenario y estuviera representando una obra de teatro en la que cada actor y actriz sigue las instrucciones que *alguien* le dio en un momento anterior. A veces me quedo asombrada: «¿Cómo es posible que haya perdido la oportunidad de darles mis instrucciones si he estado con ellos desde que nacieron?».

La verdad es que las instrucciones de los padres son casi siempre correctivas en lugar de primordiales.\* A una niña de dos años no le darías un sermón sobre los deberes; se lo darías a una de diez, precisamente cuando se niega a hacerlos. La señal de que una niña o un niño tiene edad para escuchar tus instrucciones es que se comporta de un modo que está en conflicto con ellas.

Hacerme a mí misma la pregunta: «¿De qué forma debo vivir?» provoca en mí una resistencia similar a la que se encuentran los padres cuando intentan corregir a sus hijos. En el momento en que esa pregunta aparece en escena, ya hay una forma en la que estoy viviendo. Eso significa que es demasiado tarde para preguntar: «¿De qué forma debo vivir?». Puedo decir las palabras en voz alta, puedo hacer una inflexión de voz al final de la frase para que suene a pregunta, pero me engaño si creo que estoy abriéndome a algún tipo de indagación. Todos esos intentos de autoeducarme, de ponerme seria conmigo misma, de darme una sacudida enérgica y enfrentarme a

\* Hay algunas excepciones a este principio, momentos en los que tendemos a darles a nuestros hijos «la charla». La charla puede ser sobre sexo o drogas, pero lo que me interesa destacar de la maternidad y la paternidad es que, de la mayoría de los temas, no se habla. En vez de hablar, se espera al momento de corregir.

las preguntas básicas o fundamentales sobre el sentido de la vida..., todo eso es en realidad inútil, es como decorar la superficie de la vida mientras dejas intacta su estructura profunda.

El hecho de que necesitemos respuestas a una pregunta antes de saber cómo formularla es lo que nos hace adoptar una forma de expresión que solo puede considerarse una orden. Me explico. Si te pregunto qué debo hacer ahora y, en respuesta a mi pregunta, tú me dices: «Haz saltos de tijera», me estás dando un consejo, o haciendo una sugerencia, o tal vez has adivinado lo que crees que me gustaría oír. Esta es una posible situación. Y otra totalmente distinta es aquella en la que me dices lo mismo —«Haz saltos de tijera»—, pero por iniciativa tuya, no como respuesta; lo haces sin que yo te haya preguntado nada. Si te acercas a mí y me dices: «Haz saltos de tijera», me estás dando una orden. Una orden responde a la pregunta «¿Qué debo hacer?» cuando nadie la ha formulado. En general, no podemos reconstruir la pregunta original basándonos solo en la respuesta —«Reikiavik» podría ser la respuesta a un montón de preguntas diferentes—, pero las órdenes, los *mandatos salvajes*, son un caso en el que sí se puede, por la forma que adopta la respuesta.

Somos seres que necesitan respuestas antes de desarrollar la capacidad de hacer preguntas, y que, por tanto, se guían por las respuestas a preguntas que no se han formulado. Es decir: atienden a órdenes.

En el capítulo anterior, decíamos que las respuestas a las preguntas extemporáneas son como tabiques de carga, dado que sostienen nuestras acciones durante largos períodos de tiempo, y, si algo amenaza su integridad, es posible que tengamos una reacción emocional muy intensa. En este capítulo veremos que, teniendo en cuenta que las preguntas correspondientes nunca se formularon, también podemos llamar a estas respuestas «mandatos». Veremos que, solo

si estamos realmente insatisfechos con todas las distintas formas en que se nos ordena, tendremos la motivación para buscar otro tipo de respuestas por medio de la indagación. Por eso la ética socrática comienza con una crítica de los mandatos.

## I. El mandato corporal y el mandato de parentesco

Sócrates dice que el apetito corporal es una fuente de respuestas a preguntas no formuladas: «¿No dirás, por ejemplo, que el alma de aquel que apetece [algo] [...] se hace a sí misma un signo de asentimiento, como si alguien la interrogara, suspirando por lograrlo?».<sup>1</sup> Aristóteles hace una glosa similar de la distinción entre la mera percepción sensorial y el deseo: «La percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello».<sup>2</sup> La percepción me dice lo que hay en el mundo –me informa de qué objetos lo pueblan–, mientras que el deseo me dicta cuál de esos objetos debe servirme de objetivo. Una cosa es percibir un vaso de agua que hay sobre la mesa delante de mí, al lado de un libro y un bolígrafo. Otra es, cuando tengo sed, elegir de entre esos objetos el vaso de agua como respuesta a una pregunta no formulada; así, la sed puede entenderse como una respuesta afirmativa o un gesto de asentimiento.

Cuando tengo la motivación para hacer algo, es porque tengo una respuesta a la pregunta: «¿Qué debo hacer?». Por ejemplo, alguien que tiene sed piensa que debe beber: «El alma del sediento, en la medida que tiene sed, no quiere otra cosa que beber, y es a esto a lo

que aspira y a lo cual dirige su ímpetu».<sup>3</sup> Cuando tenemos necesidad de alimentarnos o hidratarnos o calentarnos, o de hacer frente a algún peligro inminente, nuestro cuerpo emite automáticamente respuestas rotundas y definitivas a la pregunta «¿Qué debo hacer?». Nunca ha habido necesidad de formular esta pregunta; las respuestas, por alguna razón, nos han llegado siempre solas. No sería del todo correcto decir que me doy a mí misma esa orden, ya que la voz que surge en mí no es una voz que yo pronuncie, ni en voz alta ni en silencio. Yo soy la causa de esa voz, pero no es que yo haya decidido decir algo. Si te produce perplejidad que los seres humanos tengamos capacidad de idear solo a medias lo que nos mueve, deberías pensar en el fenómeno de los sueños.

Nuestro cuerpo no es la única fuente de mandatos salvajes. Cada uno y cada una nos encontramos en una diversidad de relaciones interpersonales parcialmente superpuestas, relaciones que se basan en lazos de confianza, apoyo e identificación. La palabra griega que designa este tipo de vínculo es *philia*, que suele traducirse por «amor» o «amistad», pero cuyo significado es más extensivo del que comunican estas dos palabras. En tiempos de Sócrates, la gente consideraba que tenía una relación de *philia* con sus conciudadanos, además de con sus padres, hijos, hermanos y amigos; y hablaban de *philia* en contextos –por ejemplo, los de los negocios– en los que nosotros usaríamos una palabra más tibia que «amigo», por ejemplo «socio». *Philia* abarca todo lo que acompaña al concepto de «mío» cuando hablo de otras personas: mi familia, mis amigos, mi ciudad, mi regimiento militar. Hoy podríamos incluir: mi confesión religiosa, mi clase social, mi cohorte educativa o profesional.

Tal vez porque los avances de la tecnología han facilitado los viajes y expandido la comunicación, las categorías de relación posibles

en el mundo moderno, concretadas en grupos con los que identificarnos, están menos determinadas por la geografía. La orientación sexual, el género, la discapacidad y la raza son actualmente bases para establecer vínculos de pertenencia, y hay gente que tiene un sentimiento fraternal hacia quienes comparten su tipo de personalidad, su sensibilidad estética o sus aficiones.

No existe en nuestra lengua un término que abarque este extenso y heterogéneo conjunto de conexiones que mantenemos, así que voy a tomarme algunas libertades con la palabra «parentesco» –restringida normalmente a las relaciones familiares fundadas en el matrimonio– y la voy a expandir, de modo que cubra el territorio completo. Los vínculos que he descrito pueden entenderse como una amplia variedad de formas en las que considero que otra persona está «emparentada» conmigo. Cuando alguien es mi pariente, sus opiniones me importan por el simple hecho de que pertenece al grupo, que puede definirse geográficamente, o en función de una categoría de identidad, o por una relación de consanguinidad, o de cualquier otra forma.

La característica esencial de los vínculos de parentesco es que ofrecen *respuestas comunales* a preguntas como: ¿Qué personas, lugares y actividades son los que más nos importan? ¿Qué días celebramos? ¿En qué circunstancias, y por qué cosas, estamos dispuestos a luchar y a morir? ¿Creemos en Dios? ¿Qué tipo de trabajos, reuniones sociales, aficiones, música, decoración del hogar, vestimenta son apropiados para personas como nosotros? ¿Quién manda en nuestro grupo? En términos más generales: ¿Cómo debemos comportarnos unos con otros? La clase de pregunta que se responde, y la clase de respuesta que se da, varía según el grupo de parentesco, pero un denominador común es que los miembros del grupo están obligados a ayudarse mutuamente o, como mínimo, a no

hacerse daño. Nos sentimos llamados a ayudar a nuestros amigos o seres queridos cuando lo necesitan, y lo mismo ocurre, aunque más débilmente, con cualquiera a quien consideremos un «semejante». Para la mayoría, la humanidad es el mayor grupo de parentesco al que sentimos que pertenecemos, aunque hay quienes se consideran parte de una «familia» aún mayor, que incluye a todos los seres sintientes, o incluso la vida en su totalidad.

La respuesta que el cuerpo ofrece a *lo que debo hacer* se manifiesta como un gesto de aprobación al placer apetitivo o como un «no» al dolor. El parentesco también ofrece una respuesta, pero lo hace invitando al individuo a delegar en el grupo la tarea de responder. Una relación de parentesco dicta que «así es como *nosotros* vivimos, así es como *nosotros* hacemos las cosas, estas son las cosas que *a nosotros* nos importan, estas son las personas a las que *nosotros* nos comprometemos a proteger y mantener». Pertenecer al grupo nos da una respuesta. La «postura» ética básica de una persona se sustenta en una u otra relación de parentesco. Ser miembros del grupo nos da, básicamente, la clase de justificación a la que quizá habríamos llegado si hubiéramos estado en condiciones de preguntarnos qué o quiénes nos deberían importar.

Si los mandatos corporales utilizan el placer, la comodidad y la seguridad como cebo, y como repelente el dolor y el miedo a la muerte, los mandatos de parentesco utilizan como reclamo el estatus, el honor, el afecto y la camaradería, y como repelente el miedo a la exclusión y las diversas emociones de carácter social (vergüenza, envidia, lástima, antipatía...). Cada tipo de mandato atiende a una forma de amenaza existencial: el primero quiere protegerme de aquello que puede poner en peligro mi existencia biológica, mientras que el segundo concierne a lo que puede hacer que peligre mi existencia

social, ya que el lugar que ocupó en la comunidad está determinado por la opinión que los demás tienen de mí.

En griego, *doxa* significa «opinión» y significa también «reputación», pero no es que sean palabras homónimas, puesto que una y otra no tienen significado independiente. «Mi» reputación no es algo que vaya a ser nunca posesión mía: se encuentra fuera de mí, fuera de mi cuerpo, en la mente de otros miembros de mi comunidad. Mi reputación es idéntica a –o el mismo objeto que– las opiniones de otros miembros. Por eso, porque mis iguales poseen una parte de mí, si me rechazan, si se burlan de mí o me desautorizan, me encuentro en un estado de inexistencia social. La emoción asociada a la posibilidad o temor de ese rechazo es *la vergüenza*. La situación arquetípica de la vergüenza es la de encontrarse desnudo en medio de un grupo de gente vestida. La vestimenta le confiere a una persona un lugar social; sin ella, es un animal entre seres humanos, despojado de un rol social, carente de existencia social.

En nuestro idioma, el hecho de que los términos que aluden al fenómeno de la dependencia psicosocial apelen hasta tal punto al prefijo «auto-» podría interpretarse como una protesta lingüística contra lo que aquí se describe. La «autoestima», «autoconcepto», «autoimagen», «autovaloración» o «autoconfianza» de una persona dependen en gran medida de cómo la traten los demás. Imagina que estás en una versión de *Los viajes de Gulliver* en la que el primer país al que llegas está habitado por gente que te admira y te venera, porque que te consideran la persona más encantadora e inteligente del lugar, y después llegas al país de los genios, poblado por gente carismática que posee un asombroso magnetismo, en relación con la cual te sientes insustancial e imbécil. Es poco probable que tu autoimagen sea muy estable a lo largo de esta aventura. Dado que la valoración

que hacemos de nosotros mismos está determinada hasta tal grado por factores extrínsecos, en lugar de *autoestima* sería más acertado utilizar la palabra *aloestima* (la estima en que otros nos tienen).\*

En su libro *Death and the Afterlife* (La muerte y el más allá), el filósofo Samuel Scheffler nos pide que imaginemos una «situación de infertilidad», en la que nos enteramos de que la última generación de seres humanos es la que acaba de nacer.<sup>4</sup> Él sugiere que, aun no habiendo perspectivas de que vaya a ser un final violento –todas las personas que están vivas tendrán una longeva vida humana–, tener conocimiento de la muerte inminente de la especie tendría un efecto demoledor en el estado de ánimo colectivo. Scheffler pone de relieve el sentimiento de horror existencial que nos provoca la perspectiva del fin de la humanidad, y le parece sorprendente que el terror de alguien ante la potencial aniquilación del grupo sea a menudo más intenso que el que le provoca la idea de su propia muerte. ¿Por qué nos sería difícil sentir que nuestra vida tiene sentido en esa imaginaria situación de infertilidad? Yo respondería que contamos con que las relaciones de parentesco tendrán continuidad –con que «nuestra gente» («nuestra» en el sentido que sea) seguirá viviendo– para poder estar en paz con nuestra muerte individual. La disparidad que señala Scheffler entre la capacidad individual para aceptar que un día moriremos y la incapacidad para aceptar que la especie vaya a morir hace patente el control que ejerce sobre nosotros la respuesta del parentesco. Esto explica hasta cierto punto la disposición que tienen algunas personas, en una guerra u otras crisis, a sacrificar su vida por sus parientes: entienden la cuestión relevante sobre su existencia como una cuestión sobre la existencia del grupo.

\* Del griego, ἄλλο –*allo*– «otro, diferente». (N. de la T.).

Y ahora que vemos cuál es la esencia de los mandatos de parentesco –se me dan a mí porque se dan a todos–, podemos trazar la línea entre los dos tipos de mandatos con un poco más de precisión. Aunque esencialmente los mandatos corporales tendrán relación directa y literal con funciones corporales –alimentación, sexo, calor–, lo habitual es que el cuerpo nos induzca a perseguir muchos otros fines, y nos impulse hacia una gran variedad de formas de entretenimiento y autoprotección. Sócrates dice que el cuerpo: «Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad [...] A causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados».<sup>5</sup> Nuestro cuerpo no se contenta con mandarnos comer esto o beber aquello. También nos ordena adquirir los recursos que nos permitirán cumplir esos mandatos en el futuro. Así, la búsqueda de riqueza está impulsada por el cuerpo, al igual que la ansiosa inversión en nuestra salud, respaldada a su vez por el miedo a la muerte.

Nuestro cuerpo es capaz de organizarnos a su servicio, hasta el punto de que incluso las restricciones corporales suelen estar estipuladas por el cuerpo. Sócrates comenta que quien se abstiene de entregarse al placer por miedo a las consecuencias dolorosas se mueve en realidad por «una especie de libertinaje». Utiliza una metáfora monetaria para describir lo que hacen estas personas: «[y así] truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas».<sup>6</sup> Alguien que soporta el dolor solo para soportar menos dolor en el futuro está siendo dirigido tan ciegamente por su cuerpo como la persona que cede al placer inmediato. La mayor parte del lenguaje referido al autocuidado –«relájate», «descansa», «no te estreses», «no trabajes dema-

siado»— es una versión del mandato corporal. Si alguien te dice que «te sentará bien» relajarte o recuperar las energías, está canalizando el mandato corporal, al animarte a pensar en ti como guardián de tus placeres y dolores. Podemos considerar, por tanto, que pertenecen a la categoría de «mandatos corporales» todas aquellas órdenes que van dirigidas a mí como un yo, como individuo animal, no como miembro de un grupo social.

Las relaciones de intimidad —entre amantes, o amigos íntimos, o hermanos muy unidos— están a caballo entre el cuerpo y el parentesco. En la medida en que esa persona que está íntimamente asociada a mí es alguien con quien tengo una obligación, con quien mantengo lazos de confianza, a quien debo lealtad, que me hace comprometerme a vivir bajo un conjunto de normas compartidas, cuenta como mi pariente, es decir, hay respuestas que ella y yo damos solo porque las damos las dos. Pero en la medida en que se trata de una persona cuya presencia me relaja, cuyo sentido del humor me deleita, cuyo ingenio chispeante me cautiva o cuyo rostro sonriente me hace sonreír, alguien a quien abrazo con afecto cuando llevamos sin vernos unos días o unas horas, alguien cuya ausencia me duele..., siento hacia ella un apego corporal, es decir, tanto si *tengo que* estar con ella como si no, quiero estar con ella. La mayoría de las asociaciones íntimas son un territorio en el que se combinan los mandatos corporales y los de parentesco.

En el mandato corporal y en el de parentesco se sustenta gran parte de lo que hacemos, pensamos y sentimos. Y, sin embargo, Sócrates critica los dos. Él establece una analogía entre cómo falsea el cuerpo la percepción que tenemos de las cosas y cómo nos engaña a la hora de elegir. Así como «los mismos tamaños, de cerca, parecen mayores y de lejos, más pequeños [...], al igual que el grosor

y las demás cosas por el estilo [...] Incluso respecto de los sonidos [...], los mismos parecen de cerca mayores y de lejos menores», igualmente el cuerpo nos somete a ilusiones prácticas: «el impacto de las apariencias [...] nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño». <sup>7</sup> Dice Sócrates que el cuerpo «confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia [...] Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad». <sup>8</sup> Es posible que en cierto momento el cuerpo me diga que tengo que hacer algo, y más tarde sienta remordimientos y dolor por haberle obedecido.

Las órdenes que nos llegan de otras personas –nuestro particular grupo de parentesco– tienen el mismo carácter fluctuante. A menudo Sócrates se lamenta de la inconsistencia de tales mandatos, y la consecuente imposibilidad de apaciguar consistentemente a «la multitud» (a la que se refiere también como «la mayoría» o «el pueblo» o «los más»).

Reflexiones adecuadas a éstos que condenan [a alguien] a muerte, y [lo] harían resucitar si pudieran sin el menor sentido; es decir, a la mayoría. <sup>9</sup>

¡Ojalá que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran también capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno. La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato ni insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece. <sup>10</sup>

Sócrates critica a Calicles diciéndole «te dejas llevar [...] de un lado a otro. En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere».<sup>11</sup> Luego Sócrates repite la acusación y le explica a Calicles por qué no le resulta convincente ninguno de sus argumentos: «El amor del pueblo, sin duda, Calicles, arraigado en tu alma me hace frente».<sup>12</sup>

Tanto el mandato corporal como el de parentesco nos hacen vacilar. Puede que nos den una respuesta sonora y clara sobre lo que debemos hacer, pero ninguna respuesta dura demasiado. Cambian con tanta frecuencia que parece que nos fuercen a tomarnos la vida de quince en quince minutos.

Pero ¿no somos todos conscientes de esto? ¿No sabe ya todo el mundo los peligros que acompañan a la autocomplacencia corporal y la conformidad con el grupo? Sócrates demuestra que la respuesta es no: no nos damos cuenta en absoluto de hasta qué punto nos envenenan la mente estos mandatos, tanto es así que hemos aceptado como algo normal el balbuceo incoherente que nos sale de la boca cuando tenemos que explicar lo que es vivir gobernados por ellos. Me refiero a dos fenómenos en concreto: la debilidad de la voluntad y la venganza.

## II. Debilidad de la voluntad

En el *Protágoras*, Sócrates imagina una conversación con individuos que afirman errar a sabiendas, obedeciendo las órdenes que su cuerpo les da. Dice: «Subyugados por comidas o bebidas [...] hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?».<sup>13</sup> Y a continuación: «Afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en

práctica, aunque les sería posible», y que «La causa de ese proceder, decían que [era] estar vencidos por el placer o el dolor».<sup>14</sup> Sócrates aclara en primer lugar que, por «mejor», entienden lo más acertado en lo que al mandato corporal se refiere, es decir, lo que produce más placer y menos dolor. Cuando estas acciones les parecen objetables, no es por razones de parentesco –no les preocupa estar actuando inmoralmente, o que otros los miren mal o los critiquen por comportarse así–, sino por un simple desequilibrio entre el placer y el dolor asociados al cuerpo: en conjunto, caer en la autocomplacencia les causa a la larga más dolor que placer.

Cualquiera puede identificarse con esto: nos quedamos levantados hasta muy tarde, comemos hasta que no nos cabe un bocado más, posponemos el contestar a los correos electrónicos, compramos cosas por impulso y no siempre nos sorprendemos al ver que las consecuencias no son todo lo buenas que hubiéramos deseado. Como los interlocutores de Sócrates, puede que atribuyamos el haber tomado esas decisiones a «estar vencidos por el placer o el dolor». A la persona que hace tal afirmación se la denomina «acrática» (palabra formada a partir del término que en el griego antiguo nombraba esta condición, *akrasia*, «debilidad de la voluntad»). La persona acrática o de voluntad débil insiste en que vaciló con los ojos abiertos.

Sócrates dice que esto no se sostiene:

¡Vaya un absurdo, decís que alguien realiza el mal, sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, subyugado por el bien!<sup>15</sup>

Los acráticos se presentan como alguien que elige libremente «más cosas malas en favor de menos cosas buenas». Pero nadie haría tal elección. Si nos ofrecieran un billete de cien dólares y uno de diez,

nadie a quien le importara el dinero elegiría el de diez dólares «abrumado por el deseo de dinero». Sócrates imagina a la persona débil de voluntad objetando:

«Pero aventaja mucho, Sócrates, el placer del momento al placer y al dolor del futuro».<sup>16</sup>

Y Sócrates explica:

Yo respondería: «¿Qué otra diferencia de valor hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad en cantidad de uno frente al otro? [...] No es posible que sea en otro respecto. Ahora bien, si como un hombre que sabe pensar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de ella».<sup>17</sup>

Si de verdad te interesa más tener diez dólares ahora que cien dólares dentro de un año —porque, por ejemplo, debes diez dólares y tu acreedor te matará si no le pagas de inmediato—, entonces no estás eligiendo el bien menor al elegir los diez dólares, y no hay error en ello. Sócrates se imagina preguntar: «¿Acaso cuando, según vosotros, los males no merecían vencer a los bienes, o sí lo merecían?».<sup>18</sup> Y la

respuesta debería ser: «Diremos seguramente [...] que no lo merecían, pues de otro modo no hubiera hecho mal el que decimos que se dejó vencer por los placeres». Por tanto, si ahora eliges los diez dólares porque para ti tienen más valor, no te has equivocado. Pero si, para ti, el valor de tener cien dólares dentro de un tiempo es mayor, ¿por qué ibas a elegir diez? No lo harías. Según Sócrates, el caso que intenta describir la persona acrática, en el que reconoce que una opción es mejor y aun así elige libremente la otra, sencillamente no puede darse.

Y, sin embargo, parece que estemos apegados a la idea de que «actuamos en contra de nuestro buen juicio» o de que «sé muy bien que no debería comerme otra galleta, pero aun así me la como». Recuerda la referencia de Tolstói a la «salida de la debilidad», en la que actúo peor de lo que podría, aunque «sé lo que es mejor y está en mi mano hacerlo». ¿No es algo que nos ocurre con mucha frecuencia? La respuesta de Sócrates es *no*; no ocurre nunca, puesto que no puede ocurrir. Podría ser que alguien te *forzara* a comerte una galleta cuando tú sabes que no es lo que te conviene; que te metiera la galleta en la boca y te obligara a tragar. Pero no podrías *elegir* comértela sabiendo que es la elección que más te va a perjudicar; no podrías porque nunca actuamos así. No tienes más posibilidad de elegir lo que sabes que es malo que de creer en lo que sabes que es falso. ¿Qué es lo que pasa, entonces, realmente?

Muy sencillo: tu cuerpo te ordena que te comas esa galleta, y te la presenta como la mejor elección, porque su juicio sobre lo placentero está distorsionado debido a la proximidad de la galleta. Para cuando estás en condiciones de arrepentirte de tu elección, la galleta está ya lejos (en el pasado), y tu cuerpo ahora te dirá con firmeza que has cometido un error. La interpretación que tú haces de esto es: incluso mientras me estaba comiendo la galleta, ¡sabía que era

un error! Sócrates te corregiría: incluso mientras te estabas comiendo la galleta, eras capaz de representarte el estado futuro en el que te arrepentirías, y esa orden venidera flotaba como un espectro –el término que emplea Sócrates es *phantasma*– sobre lo que estabas haciendo. No confundas el ser capaz de reconocer que la orden sería otra en circunstancias diferentes con el estar dándote realmente, mientras actúas, una contraorden. El que intuyas que te arrepentirás de esta elección en el futuro no significa que ahora te arrepientas.

Ahora, mientras aguantas el dolor de estómago que la galleta te ha producido, eres capaz de recordar el atractivo que tenía un rato antes. Que lo recuerdes no significa que apruebes la decisión de habértela comido. Puede que te arrepientas. Pero a la vez que te arrepientes de esa decisión, también recuerdas lo que era ver la galleta bajo una luz tan positiva como para decidir comértela. Lo mismo puede decirse, si retrocedemos en el tiempo, del momento en el que decidiste comerte la galleta: a pesar de haber decidido comértela, es posible que utilizaras la imaginación para proyectarte en un futuro en el que te arrepentirías de la decisión. Sócrates concede que ahora te arrepientas y recuerdes el disfrute, y que antes disfrutaras y presintieras el arrepentimiento. Lo que Sócrates no admite de los acráticos es esa estabilidad, esa constancia que intentan afirmar cuando dicen: «Desde el principio supe que era un error». La persona débil de voluntad consigue engañarse y convencerse a sí misma de que es menos voluble de lo que es; piensa que, fiándose solo de su cuerpo, puede llegar a tener un dominio estable sobre lo que al cuerpo más le conviene. Pero no es cierto. El cuerpo no puede cuidarse a sí mismo: fluctúa, juzga que X es mejor que Y en un momento dado, y que Y es mejor que X en el siguiente. No hay nada que sepa de antemano. En la cuestión de la *acrasia*, esta es la moraleja.

Pero hay otra moraleja añadida, igual de importante, y es cómo me convenzo a mí mismo para no ver la primera moraleja. Vale la pena citar más extensamente uno de los pasajes que acabamos de ver:

Porque os aseguro que, si esto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica –aunque le sería posible dejar de hacerlo– arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: «placentero» y «doloroso», «bueno» y «malo» –puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas–, aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar «bueno» y «malo», y luego, en otro turno, «placentero» y «doloroso». Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?». Diremos: «Hemos sido subyugados». «¿Por qué?», nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer [ya que este ha adoptado ahora su otro nombre, «el bien», en lugar de «el placer»]. Le responderemos y diremos: «Subyugados...». «¿Subyugados por qué?», dirá. «Por el bien, ¡por Zeus!», contestaremos. Si por casualidad el que nos pregunta es algo burlón, se reirá y dirá: «¡Vaya un absurdo, decís que alguien realiza el mal, sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, subyugado por el bien!».<sup>19</sup>

Hemos desarrollado el hábito de utilizar toda una diversidad de palabras para nombrar la misma cosa, con el fin de ocultarnos a nosotros mismos lo absurdo de nuestro comportamiento. Incluso cuando lo perjudicial de comerse la galleta es el dolor (futuro) y lo beneficioso es el placer (en el presente), representamos la acción como «hacer lo que es *malo* porque nos vence el placer» en lugar de «hacer lo que es *doloroso* porque nos vence el placer», porque si dijéramos esto último nos daríamos cuenta inmediatamente de lo ridículo que suena. Del mismo modo, insistimos en que «aventaja mucho el placer del momento al placer y al dolor del futuro», aunque por otra parte decimos, incluso convencidos de haber tenido en cuenta esta diferenciación temporal, que en definitiva comernos la galleta *es a pesar de todo más doloroso*. Como señala Sócrates, la diferencia entre lo uno y lo otro no estriba en otra cosa que en placer o en dolor, pues no es posible distinguirlos de otro modo.<sup>20</sup> Cuando la luz de la razón ilumina el modo en que hablamos de nosotros, resulta obvio lo ridículo que es.

Lo extraordinario de la *acrasia* es que es un absurdo que se esconde a la vista de todos. En el caso de muchos de nosotros, asoma la cabeza repetidas veces al día. El mecanismo con el que conducimos nuestra vida no funciona, y lo vemos, nos damos cuenta de que no funciona, pero a pesar de ello nos decimos: «Lo que estoy haciendo es malo, pero lo estoy haciendo porque también es bueno, no quiero decir bueno y malo como opuestos, quiero decir malo en general, pero un tipo de maldad que es buena, de modo que también puede parecer que sea bueno en general...», en el sentido de que quería hacer esto, aunque sabía que era malo, y no me dejé engañar por las apariencias, aunque, por otra parte, sí lo hice. Es lo normal». Sócrates dice que basta con que prestes atención a las palabras que salen

de tu boca para darte cuenta de que lo que estás diciendo no puede ser una descripción de lo que está pasando. Dices que tienes cierta noción de cómo deberías actuar, pero la realidad de ese momento es que fluctúas, porque no eres capaz de mantenerte fiel a ella durante más de quince minutos seguidos. Vacilas en el momento de actuar, y luego vacilas cuando hablas de cómo no vacilaste al emprender la acción. ¡No eres capaz de estabilizar ni tus *frases* durante más de unos segundos!

Hemos permitido que nuestro discurso fluctúe de esta manera porque es un fenómeno tan común, normal y natural que no pensamos que pueda ser señal de que hay un desajuste muy muy serio. Pero lo hay. El problema que tenemos para hablar de lo que está ocurriendo refleja un problema de lo que está ocurriendo en sí mismo. Hay una grieta en los cimientos de la motivación humana, pero la hemos visto tantas veces que nos hemos convencido de que forma parte del diseño de quienes somos. De hecho, hay dos grietas.

### III. Venganza

Al igual que nuestro cuerpo nos hace elegir lo que, en términos corporales, es peor, nuestros vínculos de parentesco nos llevan a elegir lo que, en términos de parentesco, es también peor. Hacemos daño intencionadamente a nuestros parientes, y lo hacemos bajo el pretexto del parentesco. Los nombres que damos a este fenómeno van desde «responsabilidad» y «justicia» a «crítica», «indignación», «autodefensa» y «retribución», pero yo voy a llamarlo por el nombre que le damos cuando somos nosotros quienes sufrimos el daño: «venganza». Venganza es cuando el amor fluctúa y se convierte en

odio. Este hecho sobre el amor –que nos dispone al odio– está, lo mismo que la voluntad débil, tan sistemáticamente sujeto a disfraces y racionalizaciones que es difícil verlo con claridad. Parece un disparate decir que la venganza es un acto de amor –que es amor odiador–, pero lo disparatado en realidad no es decirlo. Lo disparatado es el hecho en sí.

Vayamos paso a paso, y empecemos por definir la venganza:

Podemos decir que X se está vengando de Y cuando, en primer lugar, trata mal a Y –de una manera que a X le parece la correcta porque Y la recibe como un maltrato– y, en segundo lugar, X justifica su comportamiento alegando que es lo que Y se merece.

En la idea de «es lo que se merece» quiero incluir, aunque no exclusivamente, el caso en que Y había hecho primero algo malo, o fue así como se percibió. Pero también hay veces en que X se indigna con Y aunque Y no haya hecho nada malo; es decir, X no censura nada que haya hecho Y, sino que es Y como persona quien le provoca un rencoroso deseo de bajarle los humos. Creo que el deseo-despecho pertenece a la familia de la venganza, al igual que lo que podríamos llamar *pre-venganza*, en la que X hace daño a Y en previsión de que Y haga daño a X. Así que estoy usando el término *venganza* en un sentido bastante extenso, que incluye todas las ocasiones en que tratamos a alguien con odio –y los daños que le causamos los consideramos bienes– y entendemos que nuestro comportamiento es una respuesta adecuada a cómo ha actuado esa persona, o a cómo actuará, o a quién es.

El análisis que hace Sócrates de los tres «sabores» de la venganza tiene la misma estructura de base que su análisis de una voluntad débil: la venganza es una forma de fluctuación que se disfraza muy someramente de no fluctuación valiéndose de todo un surtido de

términos. Como en el caso de la debilidad, utilizamos multitud de palabras para nombrar una misma cosa con el fin de ocultar nuestra inconstancia. La principal directriz que impone el cuerpo es obtener tanto placer como sea posible; de modo que, si te lleva a obtener menos, eso es contrario a la norma (es decir, vacilar). La principal directriz que impone el parentesco es beneficiar a los asociados, así que, cuando te lleva a perjudicarlos, eso es igualmente contrario a la norma (es decir, vacilar). Sócrates no expone un argumento contra la venganza, porque no lo necesita, como tampoco necesitaba argumentar en contra de una actuación acrática. En cuanto consigo que dejemos de utilizar una diversidad de palabras para referirnos a lo mismo, se hace evidente la contradicción interna de que el mandato de ayudar nos obligue a hacer daño.

Lo que Sócrates opina de la venganza se manifiesta con la mayor claridad en el momento en que rechaza la oportunidad de vengarse él mismo. Cuando está a punto de ser ejecutado, su amigo Critón lo anima a vengarse; le dice que, al permitir que lo ejecuten, está poniéndoselo en bandeja a sus enemigos y siendo un cobarde: cuando alguien intenta destruirte, lo natural es contraatacar.<sup>21</sup> Critón quiere sobornar a los guardias para que Sócrates pueda huir. Aunque infringir la ley normalmente se consideraría dañar de forma deliberada a la ciudad a la que uno pertenece, Critón insiste en que está justificado que Sócrates se vuelva contra Atenas porque Atenas lo ha agraviado antes.<sup>22</sup>

El planteamiento de Sócrates sobre la venganza es sencillo: nunca se debe actuar mal. Las malas acciones nunca son buenas. Una mala acción no se convierte en buena porque vaya dirigida contra alguien en particular, o por lo que ese alguien hizo antes, o porque se haga en defensa propia. Hiciera lo que hiciese alguien en el pasado,

o haga lo que haga en el futuro, no «merece» que se le haga daño. Ser malo no es una forma de ser bueno. Hacer daño a la gente no es bueno; es malo. Todos los argumentos con que nos convencemos a nosotros mismos de que está justificado hacer algo malo son contradicciones apenas disimuladas. He aquí el pasaje del *Critón* en el que Sócrates lo explica:

SÓCRATES: ¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días y, desde hace tiempo, Critón, hombres ya viejos, dialogamos uno con otro, seriamente sin darnos cuenta de que en nada nos distinguimos de los niños? O, más bien, es totalmente como nosotros decíamos entonces, lo afirme o lo niegue la mayoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

CRITÓN: Lo afirmamos.

SÓCRATES: Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRITÓN: Sin duda.

SÓCRATES: Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRITÓN: Es evidente.

SÓCRATES: ¿Se debe hacer mal, Critón, o no?

CRITÓN: De ningún modo se debe, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y responder con el mal cuando se recibe mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

CRITÓN: De ningún modo es justo.

SÓCRATES: Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba [...] Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal.<sup>23</sup>

Este pasaje apunta a la unificación del lenguaje como lo hacía el pasaje sobre la *acrasia* que veíamos en el *Protágoras*. Sócrates pone de relieve que tenemos todo un repertorio de frases –como «cometer una injusticia», «hacer daño», «hacer el mal», «vengar un agravio» y «comportarse vergonzosamente»– que, en el contexto del mandato de parentesco, significan todas lo mismo. A pesar de ello, nosotros nos escudamos en toda esa diversidad de expresiones para convencernos de que a veces, en lugar de ayudar a nuestros parientes, debemos hacerles daño. Pero si alumbramos con la luz de la razón las palabras que salen de nuestra boca, tendremos que aceptar que todas estas frases significan lo mismo, que sencillamente no hay una forma buena de ser malo, y que el mandato de parentesco nos ordena rutinariamente vacilar.

Del mismo modo que hemos cuidado de diferenciar entre una voluntad débil y los casos en los que realmente hay una ventaja en obtener el placer ahora mismo (si para ti tener diez dólares ahora es más valioso que tener doscientos más adelante, no hay error), también deberíamos diferenciar entre la venganza y los casos en que una

acción que por lo demás se consideraría dañina (como rajarse el cuerpo de una persona) tiene el propósito de ayudarla, por ejemplo, si la ejecuta un cirujano. Sócrates no tiene nada que objetar a la violencia o a la acción de matar mientras estén justificadas por el bien que se quiere conseguir, y no se entiendan como «merecidas» a la vista del mal que alguien ha causado.

En la venganza, el mal que va a infligírsele a una persona se alaba *como* el bien que se va a conseguir con ello. Cuando queremos vengarnos de alguien, nos vemos haciéndole daño y, a la vez, consiguiendo un propósito loable. Tanto es así que identificamos estos dos hechos: el daño que le hacemos *es* el bien que conseguimos. Sócrates entiende que esta idea –de hacer el bien haciendo el mal– es esencialmente contradictoria. Si, en venganza, te hago daño y digo que es un acto de justicia, considero que, en conjunto, lo que hago es bueno; pero a la vez tengo una representación mental de cómo lo percibes tú, que es, en conjunto, como un acto malo y dañino. Así, una misma y única acción me parece, a un tiempo, buena –este es mi punto de vista: que con ella se está haciendo justicia– y mala, dañina y malvada –que es tu punto de vista, *tal y como yo me lo imagino*–. Cuanto más vengativa soy, más me parece estar de acuerdo con tu punto de vista, es decir, más creo que *tienes razón* al representarte lo que te estoy haciendo como malo, dañino e incluso injusto; por tanto, podría decir de mí misma que estoy haciendo algo «malo». Hablando por mí, en realidad no creo que lo que estoy haciendo sea malo, pero hablando por ti, sí. Del mismo modo que la voluntad débil lleva implícita una imagen prudencial –una especie de «fantasma»– de mi arrepentimiento futuro, la venganza lleva implícita una imagen empática, un fantasma, de tu repudio emocional de la venganza que ejecuto contra ti.

Esto revela una verdad importante sobre la empatía. Si la empatía es el poder psicológico de importar los sentimientos de otras personas, se deduce de esto que la empatía es un requisito previo para la venganza. La empatía es lo que nos permite canalizar en suficiente grado el sufrimiento que infligimos a una persona como para poder vengarnos de ella. Si te sorprende leer esto, es porque solemos utilizar la palabra *empatía* de un modo laudatorio, que oculta la existencia de lo que podríamos llamar «empatía oscura». Cuando canalizo tus sentimientos, puedo *reaccionar* a ellos de un modo que invierta la valencia que esos sentimientos tienen para ti. Así, puedo importar empáticamente tu alegría y sentirme dolida por ella (envidia), o importar empáticamente tu sufrimiento y sentirme complacida por él (*Schadenfreude*: «alegría por el mal ajeno»). En cambio, en las manifestaciones reconfortantes de la empatía, esas que nos vienen a la mente cuando oímos decir que hace falta más empatía en el mundo, me duele (mi representación de) tu dolor, y me alegra (mi representación de) tu alegría. *Pero hay una base común a todas las formas de empatía*, ya sean oscuras o reconfortantes, y es que todas nacen de que yo sienta lo que tú sientes. La empatía no es una virtud, es un poder. Casi todas las personas adultas tenemos este poder en algún grado, aunque algunas lo tenemos más que otras, y ese poder puede utilizarse para bien o para mal.

La importancia que tiene para la venganza la empatía oscura queda más clara cuando se contrasta el castigo vengativo con el tipo de castigo que defiende Sócrates, el castigo benevolente.<sup>24</sup> El castigador benevolente desestima el punto de vista del delincuente pertinaz ante el castigo —«¡No me hagas daño!»— como haría con el de una persona enferma que opone resistencia al tratamiento médico. El castigador benevolente puede ayudar al delincuente a estar (psi-

cológicamente) sano. Y si se trata de un delincuente arrepentido, que acoge el castigo con alegría porque comprende correctamente que es en realidad un beneficio, tanto más gozosa se le hace al castigador benevolente la tarea.

El castigador vengativo, en cambio, se queda perplejo cuando el delincuente arrepentido pide que se le castigue. El castigador vengativo solo entiende el acto de castigar asociado a la concepción de que el castigo es, se mire como se mire, malo. El espejismo que la persona vengativa tiene ante los ojos, en el que está de acuerdo con la perspectiva de la víctima (impenitente) es, una vez más, estructuralmente análogo al espejismo que tiene ante los ojos la persona acrática, en el que está de acuerdo con la perspectiva (imaginaria) de su yo futuro. Este espejismo lleva a la persona vengativa a decir cosas como: «Es cierto, le estoy haciendo daño, y eso es malo, pero a veces hacerle daño a alguien es bueno». Esto no tiene sentido. Hacer algo malo no es bueno. Lo que hace que algo sea malo nunca podrá hacer que sea bueno. Nadie merece que le hagan daño.

La postura socrática sobre la venganza puede resumirse en una serie de obviedades: «Nadie merece que le hagan daño»; «Nunca está bien hacer lo que está mal»; «Un mal comportamiento nunca puede dar lugar a algo bueno». ¿Qué podría hacernos vacilar cuando son cosas tan obvias? La respuesta es el parentesco.

Sócrates advirtió un hecho muy simple que está en la base de la venganza y que, sin embargo, tendemos a ignorar: que solo es posible vengarse de los parientes. En primer lugar, porque el enfado es un requisito previo para la venganza, y un daño solo provoca enfado en el contexto de una relación de parentesco que dé cabida a esta clase de reacción. Puedo enfadarme con mi marido si se olvida de que es mi cumpleaños, o con mi hijo si pospone una y otra vez

sentarse a hacer los deberes, o con la enfermera si me parece que el trato que da a los pacientes es poco profesional, pero no espero que la enfermera se acuerde de que es mi cumpleaños ni que mi hijo dé un trato profesional a los pacientes. Si eres compatriota mío y no votas, puede que me enfade contigo, pero probablemente, si eres extranjero, no me importe que no votes en las elecciones de tu país. Fíjate en que, incluso si hablamos de sufrir una agresión violenta, aunque de entrada piense que me enfadaría con *cualquiera* que fuera su causante, en realidad solo me indigno en la medida en que ese cualquiera sea un *alguien*, es decir, otro ser humano. Cuando una roca o una bestia salvaje se me echan encima, lo que siento es miedo, no indignación. Los daños en sí no me generan una indignada impaciencia por que se me resarza de ellos, a menos que, en el sentido que sea, me parezcan irrespetuosos u ofensivos, es decir, una violación de las normas de parentesco.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la persona vengativa está tratando a otra persona de un modo que consideraría prohibido en cualquier otra circunstancia, es decir, si no hubiera ocurrido eso que le da motivos para vengarse. Los límites de lo que, en circunstancias normales, le estaría permitido hacer en la relación con la otra persona indican cuál es en cada caso la relación de parentesco y cuál será la venganza. Esta persona está violando las normas de comportamiento que rigen el trato que se da generalmente al cónyuge, a la madre, al vecino o a un semejante basándose en que quien le ha hecho daño «se lo merece». Así, por ejemplo, puede que se vengue de su pareja simplemente ignorándola o dejando los platos sucios en el fregadero, mientras que para vengarse de alguien desconocido tiene que violar esas normas que rigen cómo tratamos a cualquier ser humano: hacerle daño físico, insultarlo u obstaculizar de manera

deliberada uno de sus proyectos. Cuando nos vengamos de alguien, tratamos a esa persona justamente de la manera que tenemos prohibido tratarla. El fenómeno de la venganza demuestra que el mandato de parentesco es capaz de manipularnos de forma autodestructiva.

Desde la perspectiva convencional, los enemigos merecen que nos vengamos. Sócrates se enfrenta a esa perspectiva en el libro I de la *República*, cuando su interlocutor define la venganza como *justicia* e insiste en que una persona justa debe perjudicar a sus enemigos.<sup>25</sup> Pero examinemos cómo se convierte alguien en enemigo. La condición de enemigo es producto de algún acaecimiento –la persona ha hecho algo malvado o injusto, o pertenece a un grupo asociado con alguna fechoría– que transforma a esa criatura a la que hasta ahora estaba prohibido dañar (por razones de parentesco) en alguien a quien podemos hacer daño y que lo merece («justicia»). Sócrates, en su discusión con Polemarco, repite que debemos *ayudar* a nuestros enemigos. ¿Por qué? La respuesta es por quiénes son nuestros enemigos: mi pareja, cuando se olvidó de mi cumpleaños; mi madre, cuando me exige cosas absurdas; mi compatriota, cuando expresa opiniones políticas de lo más irritantes. Nuestros enemigos son personas que antes eran nuestros amigos.

Esto es extensivo también a la guerra. Los integrantes de cada bando consideran «correcta» su intención de matar a los integrantes del bando contrario –que en definitiva son seres humanos, sus semejantes– basándose en que los integrantes del bando contrario han cometido alguna maldad o, en cualquier caso, en que ahora tienen el propósito de matarlos a ellos. Distinguimos entre matar a combatientes enemigos y matar a civiles inocentes basándonos en la idea de que la violencia puede justificarse si adopta la forma de *contraataque*, para defendernos de alguien a quien consideramos «el agresor» o «el enemigo».

Vale la pena prestar atención a que, incluso fuera del contexto de la guerra, lo que intuimos que sería una violencia permisible se acerca mucho más a la idea del contraataque que a la idea de la autoprotección. Por ejemplo, si hay demasiadas personas que suben a un bote salvavidas para escapar del *Titanic*, que está a punto de hundirse, y echas al agua de un empujón a las más débiles y las dejas que se ahoguen con el fin de salvarte tú, ese comportamiento no estaría normalmente justificado como un acto de autodefensa. Lo que se entiende comúnmente por legítima defensa implica una parte *culpable*, y esto significa que actuar en defensa propia, tal y como suele entenderse, lleva implícita la noción de venganza. La culpabilidad de la parte a la que atacamos nos importa más que el lado positivo que intentamos conseguir con ese acto de violencia, que en este caso sería el de salvar la vida. La culpa transforma a nuestros parientes –a quienes no nos estaba permitido hacer daño– en antiparientes.

Y la «culpa» puede interpretarse en sentido amplio: muchos están ansiosos por sumarse a «la oposición», por atacar a aquella de las dos partes que sea más grande, más fuerte, más rica o más poderosa, y tratarán a cualquiera que presente estas características como una probable fuente de maldad; mientras que otros están predispuestos a interpretar el comportamiento de los miembros de ciertos grupos –aquellos a los que su propio grupo se ha opuesto durante mucho tiempo– como actos de agresión. El menú completo de la venganza clásica, la venganza rencorosa y la prevenganza nos permite justificar casi cualquier ataque a otra persona como un caso de represalia contra un enemigo.

La venganza hace girar el mundo. En muy diversos contextos, tanto íntimos como públicos, infligimos intencionadamente daño a personas a las que, en otras circunstancias, habríamos considerado

que nos estaba prohibido dañar. Pero nos decimos que estas son circunstancias muy particulares, y que hacer algo malo en estas circunstancias lo convierte en bueno. Sócrates pronostica que pocos serán capaces de estar de su lado y ver el poco sentido que tiene esto:

No se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. *Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán pocas personas. Y no es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte.* Examina muy bien, pues, si tú también estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo.<sup>26</sup>

Al igual que el principio de la *no-acrasia* dicta que el cuerpo no puede cuidar del cuerpo, el principio de la *no-revancha* dice lo mismo sobre el mandato de parentesco: no puede procurarnos una orientación estable sobre cómo tratar a aquellos con quienes nos relacionamos. La mayoría de la gente estaría de acuerdo en que, si alguien te hace daño, te está permitido manifestar cierto grado de hostilidad hacia esa persona; la mayoría de la gente es experta en disfrazar con el lenguaje de la justicia cualquier daño infligido a

otra persona cuando así le conviene. Inicialmente, Critón describe la negativa de Sócrates a quebrantar la ley como una rendición ante sus enemigos y una elección del camino más fácil y no del camino bueno y valiente.<sup>27</sup> Critón está decidido a reformular la injusticia de quebrantar la ley como la única forma, en aquellas circunstancias particulares, de hacer justicia. Hasta que Sócrates interfiere.

Sócrates siente la obligación de decirle a su amigo íntimo que tal vez haya una brecha insalvable entre ellos, que tal vez sean personas que en realidad se desprecian, que no haya entendimiento mutuo. Sócrates no está dispuesto a odiar a nadie, pero solo está dispuesto a *amar* de verdad a aquellas personas que sean capaces de comprender que los objetivos del parentesco –beneficiar a nuestros asociados– no pueden alcanzarse si el mandato de parentesco se deja a su suerte. Ama a Critón solo condicionalmente, y la condición es que Critón deje de ceder a las exigencias del parentesco sin someterlas a crítica.

Vale la pena subrayar lo inusual de la condición de Sócrates. Imagínate: tus dos hijas pequeñas se están peleando; la mayor le ha arrancado de la mano un vestido a la menor, y la menor responde tirándole del pelo a su hermana.<sup>28</sup> ¿Qué haces tú, la madre o el padre, en ese momento? Podrías regañarlas a las dos –a la mayor por quitarle el vestido a la menor y a esta por tirar del pelo a su hermana–, pero ¿reñirías a la pequeña tanto como a la mayor? Después de todo, ella respondió a una provocación. ¿Pensarías: «Es comprensible que haya tratado injustamente a su hermana, dado que su hermana la había tratado injustamente a ella»? Esa es la lógica de la venganza, y las madres y los padres la solemos aceptar. Si un hijo o una hija te han dicho alguna vez: «Yo no he sido quien ha empezado», es señal de que les has enseñado la lógica de la venganza. Sócrates llama a esto una mala educación parental; él no reconoce

tal condición como la de que alguien «nos provoque». Tirar del pelo a tu hermana porque ella te hiciera algo malo primero no está bien; hacerle daño a alguien nunca está bien. Al entender de Sócrates, la mayoría enseñamos a nuestros hijos a cometer un importante error.

Sócrates opina que la venganza no es que sea inmoral, sino que es imposible. Sócrates, que combatió en la guerra del Peloponeso, no se opone a la violencia como tal, sino a la venganza como justificación de la violencia. La persona pacifista piensa que *no se debe* matar a nadie, mientras que Sócrates piensa que *no se puede* hacer el bien haciendo el mal. También hay que distinguir la postura socrática sobre la venganza de la actitud del mártir que acepta el maltrato plácidamente, con ecuanimidad, y pone la otra mejilla. La razón por la que Sócrates utilizó todos los argumentos de que era capaz a fin de persuadir a los atenienses de que no lo mataran es que pensaba que, matándolo, cometerían una terrible injusticia.\* Sócrates no era un mártir, y cuando pronunciaron claramente su decisión se opuso a ella con vehemencia. Lo único que no intentó fue devolverles el daño, porque comprendió que no podía ser justo siendo injusto. Sencillamente, la venganza no tiene sentido.

La persona vengativa se convence, y nos quiere convencer, de que lo malo que está haciendo –el hecho de que su víctima esté sufriendo o esté muerta– es justamente lo que hace correcta su acción, lo que

\* Si Sócrates niega que la venganza sea posible, ¿por qué se opone a ella? Sócrates niega que sea posible actuar en contra del propio buen juicio, o hacer el bien haciendo el mal, así que en este sentido niega tanto la debilidad de la voluntad como la venganza; pero no niega el carácter destructivo de los fenómenos que se describen (erróneamente, según él) de esas maneras. Es decir, piensa que es del todo posible, y lamentable, vacilar catastróficamente a instancias del mandato corporal o de parentesco.

la hace adecuada, necesaria o buena. Es a esta forma de hablar a lo que Sócrates se opone, aunque, como en el caso de la debilidad de la voluntad, lo que cuestiona no esté referido en última instancia al lenguaje. Más bien, se vale de esa vacilación que caracteriza nuestra forma de hablar para llamarnos la atención sobre cómo vacilan nuestros pensamientos y nuestros actos. Lo que intentamos hacer, cuando pretendemos vengarnos, es algo que no se puede hacer.

Una persona vengativa podría llegar, en respuesta al argumento de Sócrates, a la siguiente conclusión: «No quiero hacer el bien haciendo el mal, solo quiero hacer el mal. Lo que me mueve es el deseo de hacer daño». Sócrates replicaría que esta persona ha tergiversado sus motivos, y en el *Gorgias* ofrece un argumento de por qué es así, cuando explica cómo trataríamos en realidad a alguien a quien de verdad quisiéramos hacerle el mayor daño posible. En un extraordinario pasaje, Sócrates expone una receta para arruinarle a alguien la vida. Toma a una persona que esté decidida a convertirse en el próximo Stalin o Hitler, y despeja de obstáculos el camino que le permitirá cometer las más terribles injusticias. Si roba dinero, asegúrate de que se lo queda y lo gasta de la manera más injusta posible, en sí mismo y en otros. Aíslalo de todas las vías de información sobre los efectos de su comportamiento que puedan hacerle comprender lo malvado que es; asegúrate de que no se le castiga por nada, «si ha cometido un delito que merece la muerte, procura que no muera a ser posible nunca, sino que viva inmortal en la perversidad».<sup>29</sup> Así, dice Sócrates, es como tratarías a alguien si quisieras hacerle el mayor daño que se pueda imaginar: te asegurarías de que vive la peor vida posible para siempre, sin escapatoria. Eso es puro odio. Pero cuando llevas a cabo una venganza, no tratas a nadie de esta manera. La venganza está animada por el

deseo de darle a alguien una lección y enderezarlo. (Acuérdate de Creonte: «Para enseñarle... Para que aprenda»). La venganza no es odio puro, es odio amoroso.

También hay personas que renuncian a la venganza, pero la permiten en sus vidas con distinto nombre. La distancia entre la teoría y la práctica es el resultado de las reformulaciones que nuestros grupos de parentesco normalizan: aprendemos a hablar de la incoherente vacilación de la venganza inducida por el parentesco dando rodeos, del mismo modo que nos referimos con rodeos a la incoherente vacilación de la *acrasia* inducida por el cuerpo. La venganza es una pasión que nos dice que el acto de crueldad que pensamos llevar a cabo será justo y glorioso. Cuando sientes esta pasión, lo que sientes es el mal funcionamiento de los mandatos de parentesco, que se correspondería con la experiencia acrática del mal funcionamiento de los mandatos corporales: «Sé que un día me voy a arrepentir de esto». La venganza y la *acrasia* nos enseñan que los sistemas que utilizamos de forma automática para dirigir nuestra vida son defectuosos: nos hacen vacilar.

#### **IV. La propuesta socrática**

He llamado *mandatos salvajes* a todos aquellos comportamientos que nuestro cuerpo y nuestro grupo de parentesco nos imponen violentamente, tomando prestada esta idea del *Critón*. En el mismo pasaje, Sócrates la utiliza e identifica otro camino. Dice que las leyes, tal como él las entiende, no hacen tales mandatos. Más bien, solo «proponen» cosas.

Nosotras [las leyes de Atenas] decimos que el que no obedezca es culpable [...] [cuando] no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo *imponemos violentamente*, sino que permitimos una opción entre dos: persuadirnos u obedecernos.<sup>30</sup>

El *modus operandi* que Sócrates atribuye a las leyes cuando las personifica —el de persuadir o ser persuadidas— guarda un sorprendente parecido con el suyo propio.<sup>31</sup> Sócrates proyecta en las leyes el método socrático. Fijémonos, por ejemplo, en lo que le dijo a Critón en un momento anterior del diálogo:

Examinémoslo en común, amigo, y *si tienes algo que objetar* mientras yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero *si no*, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque yo doy mucha importancia a tomar esta decisión *tras haberte persuadido* y no contra tu voluntad; mira si te parece que está bien planteada la base del razonamiento e *intenta responder, a lo que yo pregunte*, lo que tú creas más exactamente.<sup>32</sup>

El método socrático es una alternativa a los mandatos salvajes. Adopta la forma de propuesta: o vas a dejarte convencer por mí y a pensar lo que yo pienso, o vas a convencerme a mí y a hacer que yo piense lo que piensas tú. Sócrates no va a decirle a Critón lo que tiene que hacer, ni permite que Critón le diga a él lo que tiene que hacer («Deja de decir que tengo que irme»). Por el contrario, van a organizarse conjuntamente y a representar dos papeles distintos. Estos papeles se traducen a veces como «persuadir u obedecer», pero conviene

subrayar que en griego es la misma palabra en voz activa y pasiva: «obedecer» es otra forma de traducir la palabra que también podemos traducir como «ser persuadido».<sup>33</sup> Estos papeles también pueden expresarse en términos de refutar y ser refutado, ya que la persuasión socrática funciona mediante la refutación; o de hacer y responder preguntas, ya que Sócrates refuta a la gente cuestionando sus respuestas. Tanto la refutación como la indagación se sugieren –por no decir *se subrayan*– en el pasaje anterior: «si tienes algo que objetar» e «intenta responder a lo que yo pregunte». Persuadir o ser persuadido, refutar o ser refutado, hacer preguntas o responderlas: el sentido exacto por el que estas formulaciones son equivalentes quedará más claro en la segunda parte del libro, en la que examinaremos en profundidad el método socrático. Por el momento, me interesa exponer cómo podrían representar, colectivamente, una alternativa genuina a los mandatos salvajes del cuerpo y del grupo de parentesco.

Consideremos la queja de Sócrates de que Critón no para de decir «una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses». ¿Es justo que Sócrates diga esto? Critón no se ha limitado a repetir ese consejo; le ha dado a Sócrates un montón de razones de por qué debe escapar. Por ejemplo, ha destacado que los hijos de Sócrates le necesitan: si Sócrates muere «tendrán la suerte que el destino les depare, que será como es probable, la habitual de los huérfanos».<sup>34</sup> A Critón le preocupa también quedar mal él mismo: «Muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos?».<sup>35</sup> Además, Critón tiene la esperanza de seducir a Sócrates con la perspectiva de una cálida bienvenida en Tesalia: «Tengo allí

huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste». <sup>36</sup> ¿Por qué desdeña Sócrates estos argumentos?

Cuando, para motivar a Sócrates, trata de infundirle preocupación por sus seres queridos y de tentarlo con un refugio seguro en Tesalia, Critón lanza a Sócrates de vuelta a los mandatos salvajes que impone el parentesco («¡Protege a tu familia y a tus amigos!») y que impone el cuerpo («¡Preserva tu seguridad!»). Si «¡Haz saltos de tijera, no voy a decirte por qué!» es un mandato salvaje, también lo es «¡Haz saltos de tijera o tus hijos sufrirán!» o «¡Haz saltos de tijera y te daré un premio!». Tal vez un castigo o una recompensa bastaran para hacernos cambiar de idea a ti o a mí, pero Sócrates no está dispuesto a cambiar de idea tan fácilmente. Está dispuesto a hacer a alguien cambiar de idea, o a que alguien le haga cambiar de idea a él, mediante un examen meticuloso de cuál de las dos cosas debe ocurrir. Antes de nada, es necesario examinar los motivos que inclinaban a una persona a hacer lo que fuese a hacer, y comprobar si tienen sentido: al examinarlos, ¿su discurso vacila o no? Los argumentos de Critón son intentos de inclinar la balanza a favor del resultado al que Sócrates se resiste, al tiempo que dejan sin examen los motivos que tenía Sócrates para resistirse. Critón le ofrece a Sócrates un incentivo y no quiere saber nada de las razones por las que Sócrates cree que escapar sería injusto.

Por eso Sócrates desestima esas «consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos», e insiste: «Nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro sañiendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien vamos a obrar injustamente haciendo todas estas

cosas».<sup>37</sup> Sócrates quiere que Critón le ayude a plantear la pregunta «¿Debo escapar de la cárcel?» a pesar de que tanto el uno como el otro piensa que tiene ya la respuesta. Una pregunta extemporánea es una pregunta cerrada: contestada de antemano. A pesar de ello, Sócrates piensa que él y Critón pueden abrirla, juntos. ¿Cómo? Aplicando el método socrático: persuadir o ser persuadido.

Si cuando intentas expresar verbalmente lo que estás haciéndole a alguien balbuceas, te contradices, eres incapaz de dar coherencia a las palabras que salen de tu boca, entonces hasta tú mismo te das cuenta de que es impensable que puedas persuadir a nadie. A quienes nos dedicamos a la enseñanza nos pasa continuamente: nos damos cuenta de lo que realmente entendemos, y de lo que solo parecía que entendíamos, cuando ponemos a prueba nuestros supuestos conocimientos intentando explicárselos a alguien.

Una cosa es justificar para mí misma la *acrasia* o el deseo de venganza y considerar que esa justificación es un motivo válido para actuar de cierto modo, y otra es intentar explicarle a alguien por qué ese es el curso de acción correcto. La presión que ejercen la objeción, la refutación y la claridad iluminadora deja al descubierto el salvajismo del mandato que me impulsa a actuar de cierto modo..., tal salvajismo, que me sentiría incapaz de exigir que nadie actuara como yo lo estoy haciendo. Esto no me impediría actuar obedeciendo al mandato salvaje, pero, al hacerlo, estaría renunciando a la posibilidad de tener a Sócrates por amigo. «Persuadir o ser persuadido» significa negarse a vivir fundamentando nuestros comportamientos en respuestas que solo suenan plausibles porque no nos hemos hecho explícitamente la pregunta pertinente.

Todo lo que hacemos, cada decisión que tomamos, cada acción que emprendemos, está respaldado por cualquiera de las posibles

respuestas a la pregunta «¿Qué debo hacer?». La alternativa de Sócrates a los mandatos salvajes nos permite transformar nuestras respectivas respuestas por defecto en algo diferente: en respuestas inquisitivas. Las respuestas inquisitivas, al final, se corresponderán con lo que un interlocutor como Critón pensaba (antes de formular la pregunta) que debía hacer, o no se corresponderán. El primer caso sería aquel en el que Critón persuade a Sócrates de que huya; el segundo, aquel en el que Critón es persuadido de que Sócrates no debe huir. En cualquiera de los dos casos, Critón habrá formulado la pregunta a la que su decisión es una respuesta, y la prueba de ello será su capacidad de explicarse.

Ante cualquier mandato, surge en nosotros la idea de dejarlo de lado mientras nos ocupamos de algo más importante. Mucha gente se enorgullece de ser capaz de estar por encima del hambre, del agotamiento o de amoldarse a las convenciones en nombre de algo suficientemente importante. Sócrates nos pide que imaginemos ser personas que, en lugar de desoír un mandato en favor de otro, descubriéramos algo mejor que hacer con nuestra vida que obedecer mandatos. ¿Qué pasaría si vivieras, no de cumplir mandatos, sino de comprender lo que haces? El requisito para liberarnos de los mandatos es hacernos preguntas.



Es posible que, tras esta indagación sobre la venganza, te quedes pensando en una de las preguntas que se han formulado: ¿De verdad creía Sócrates que lo peor que se le puede hacer a alguien es convertirlo en un ser malvado? ¿No sería peor hacerle sufrir un dolor físico espantoso u obligarlo a ver cómo asesinan a sus seres queridos?

¿No hay en realidad dos estados muy diferentes a los que podríamos referirnos con la expresión «una mala vida»: la *infelicidad* y la *inmoralidad*? En el próximo capítulo, examinaremos por qué negaba Sócrates que pueda establecerse tal distinción de la manera en que solemos hacerlo. Y Sócrates no era el único: las diversas tradiciones filosóficas que surgieron después de él tenían perspectivas notablemente dispares respecto a la mayoría de las cuestiones éticas fundamentales, pero coincidían entre sí, y con Sócrates, en esta cuestión.

## 4. Intelectualismo socrático

¿Estamos siendo justos Sócrates y yo con la inclinación natural que tiene cualquier ser humano al placer y las relaciones sociales? ¿Es esa inclinación realmente una guía tan nefasta para conducirnos en la vida? Incluso aceptando el argumento de que la venganza y la debilidad de la voluntad demuestran que el cuerpo y el parentesco nos llevan, cada uno a su manera, a la autocontradicción más salvaje, se podría pensar que una versión domesticada de esas imposiciones podría no provocar los mismos problemas. ¿No podríamos aplacar el cuerpo sin sobrevalorar los placeres inmediatos y, para llevar la domesticación un paso más lejos, sin ignorar las necesidades de los demás? ¿No podría haber alguna forma de impedir que el parentesco se vuelva contra sí mismo, y, mejor aún, de conciliar la gran diversidad de exigencias que surgen de la gran variedad de grupos de parentesco? ¿Podrían, en general, armonizarse las exigencias del parentesco con las del cuerpo?

Sócrates nunca se planteó estas preguntas, pero los filósofos posteriores sí, e intentaron salvar uno o ambos mandatos salvajes de las críticas formuladas por Sócrates y restituirlos. En este capítulo, echaremos un vistazo –aunque tendrá que ser superficial y sinóptico– tanto a las semillas antiguas como a los frutos modernos de estas tentativas.

Hay tres corrientes principales de teorización ética en Occidente. La primera es la ética kantiana, también conocida como «deontología» o, en una de sus formas actualmente populares, «contractua-

lismo»; la segunda es a lo que Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick llamaron «utilitarismo», y que algunos de sus defensores modernos denominan en un sentido más general «consecuencialismo»; la tercera es la ética de la virtud, que, por estar inspirada en el pensamiento de Aristóteles, se conoce también como «ética neoaristotélica». «El principio fundamental de la ética kantiana es limitar las propias acciones por respeto a la humanidad (en la propia persona y en la de los demás); el de la ética utilitarista es conseguir el mayor bien para el mayor número de personas, y el de la ética de la virtud es actuar virtuosamente, es decir, hacer lo que haría una persona íntegra (justa, generosa, valiente, prudente...) si se encontrara en la situación en la que yo me encuentro.

Explicaré con más detalle estas teorías, y en qué se diferencian una de otra, en los siguientes apartados, con la idea de dejar claro que la teoría ética que se expone en este libro representa una genuina alternativa a las tres. De hecho, como sugería en la introducción del libro, uno de mis propósitos es desarrollar y proponer una nueva corriente de pensamiento ético, que podríamos calificar de «neosocrática», dado que, en primer lugar, se basa en el pensamiento de Sócrates, pero, en segundo lugar, extrapola y generaliza ese pensamiento convirtiéndolo en un método de relevancia continua para vivir la propia vida, y, en tercer lugar, difiere no solo en lo que prescribe, sino en sus propios fundamentos, de los sistemas éticos derivados de Kant, Mill y Aristóteles.

Sin embargo, antes de entrar a describir las diferencias, voy a empezar hablando de un punto de coincidencia muy sorprendente. El sentido común distingue entre lo que exige la justicia y lo que es personalmente ventajoso: aunque es valioso hacer lo que es justo, y es valioso hacer lo que a nosotros individualmente nos beneficia, la

intuición cotidiana nos dice que estos dos valores no siempre coinciden, y que podemos sentirnos divididos entre ellos. La sorpresa es que Sócrates no es el único que discrepa de lo que el sentido común nos dice al respecto, sino que lo hacen también todas las demás teorías éticas que se acaban de nombrar. Empecemos por Sócrates.

## I. Lo justo y lo ventajoso

En un momento dado, Alcibíades, uno de los interlocutores de Sócrates, afirma que «lo justo difiere de lo ventajoso». Cuando Alcibíades distingue entre lo que es justo y lo que es ventajoso, en realidad está distinguiendo entre la respuesta de parentesco y la respuesta corporal. Utiliza palabras como *justo*, *admirable*, *apropiado* y *correcto* para describir su conocimiento implícito, absorbido de la sociedad en la que vive, sobre cómo *debe* actuar una persona: esta es la respuesta de parentesco. Alcibíades contrasta la justicia con la motivación que nos impulsa a conseguir nuestra propia ventaja personal, por ejemplo en el caso de que estuviera en juego nuestra supervivencia. Sócrates aclara: la idea de que «lo justo» difiere de «lo ventajoso» equivale a afirmar que algunas cosas justas, aunque admirables, son malas.

SÓCRATES: Pero ¿todas las cosas justas son bellas?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué ocurre con las cosas bellas? ¿Son todas buenas, o unas lo son y otras no?

ALCIBÍADES: Yo creo, Sócrates, que algunas cosas bellas son malas.

SÓCRATES: ¿Y crees también que hay cosas vergonzosas buenas?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Acaso te referes, por ejemplo, a que muchos fueron heridos o muertos por haber ayudado a un compañero o a un familiar, mientras que otros que no lo hicieron, debiendo hacerlo, regresaron sanos y salvos?<sup>1</sup>

Lo que Alcibíades visualiza, al afirmar que la justicia entra en conflicto con la ventaja personal, es que la exigencia corporal de escapar, para evitar que nos hieran o nos maten puede estar en desacuerdo con los lazos de solidaridad, que nos instan a tener un comportamiento admirable, o justo, y rescatar a nuestros amigos y parientes. Cuando Alcibíades insiste en que lo que es justo o admirable no es necesariamente bueno, habla desde su experiencia de situaciones en las que la respuesta del parentesco –lo que nos manda que hagamos– suele ser precisamente aquello que la respuesta corporal nos manda evitar.

Si la debilidad de la voluntad es la forma en que vacila el mandato corporal –y se desvirtúa– y la venganza es la forma en que vacila el mandato de parentesco, el caso que discuten Sócrates y Alcibíades es aquel en el que una persona vacila porque un mandato y otro entran en conflicto. Alcibíades quiere describir esta situación –en la que una persona está sujeta, por un lado, al mandato «¡Huye para salvarte!» y, por otro, al de «¡Quédate y lucha para salvar a tus parientes!»– como una experiencia de estar dividido entre el valor de la ventaja y el valor de la justicia. Alcibíades transforma una división de voces en una división entre dos bienes distintos, y Sócrates se opone. Consideremos un analogía. Supongamos que pides consejo sobre inversiones a tus dos amigos, A y B, y cada uno te da un consejo diferente e insiste en que seguir el consejo del otro sería un error. Esto no te haría llegar a la conclusión de que «hay dos tipos de dinero en el mundo, cada uno de ellos valioso a su manera: A me dice cómo maximizar el dinero de

tipo A, mientras que B me asesora sobre cómo maximizar el dinero de tipo B». Entenderías más bien, en primer lugar, que tanto A como B intentan ayudarte a conseguir los máximos beneficios de una misma cosa: dinero; en segundo, que discrepan en la manera de hacerlo, y en tercero, que no pueden tener razón los dos. Del mismo modo, piensa Sócrates, tanto el mandato corporal como el de parentesco están tratando de decirnos qué es lo mejor que podemos hacer, nos están dando respuestas diferentes, y esas respuestas no pueden ser las dos correctas. Cuanto más convincente nos parezca una, menos razones tendremos para confiar en la otra. Si las dos nos parecen convincentes, es señal de que estamos confundidos.

Veamos cómo le transmite Sócrates a Alcibíades su análisis del conflicto entre los dos mandatos:

SÓCRATES: Estabas de acuerdo, en cuanto a la hombría, en que la ayuda era buena; considera ahora esto mismo, si la hombría es buena o mala, y reflexiona qué es lo que tú preferirías tener, el bien o el mal.

ALCIBÍADES: El bien.

SÓCRATES: Y, desde luego, el bien más grande posible.

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no admitirías de ningún modo ser privado de él?

ALCIBÍADES: Naturalmente.

SÓCRATES: ¿Y qué me dices sobre la hombría?, ¿a qué precio aceptarías ser privado de ella?

ALCIBÍADES: Yo no aceptaría la vida siendo un cobarde.

SÓCRATES: Luego la cobardía te parece el colmo de los males.

ALCIBÍADES: Al menos a mí, sí.

SÓCRATES: Tan malo como la muerte, al parecer.

ALCIBÍADES: Desde luego.<sup>2</sup>

Cuando le pregunta a Alcibíades «¿a qué precio aceptarías ser privado de ella?», podemos imaginar a Sócrates ofreciendo a Alcibíades una compensación económica por su cobardía. El indignado rechazo de Alcibíades sugiere que ninguna cantidad de bienes corporales le podría compensar por un sacrificio en la esfera de bienes que el cuerpo ignora por completo. A alguien inflamado por el espíritu que inspira el mandato de parentesco, solo le importa el honor. La cobardía es para él lo peor que hay; pero también lo es la muerte. Y ¿puede haber dos cosas peores? Sócrates le demostrará que no. El primer paso es observar que Alcibíades ya no puede decir que lo que es justo pero no ventajoso es malo:

SÓCRATES: Luego, cuando llamas hermosa a la ayuda a los amigos en el combate, pero mala, no haces otra cosa que calificarla de buena y mala a la vez.<sup>3</sup>

Sócrates completa el argumento mostrándole a Alcibíades que ahora todos los términos coinciden:

SÓCRATES: Luego, con este mismo razonamiento, cuando encontremos una cosa bella, nos daremos cuenta de que la misma es también buena.

ALCIBÍADES: A la fuerza.

SÓCRATES: Pero ¿lo que es bueno es provechoso o no?

ALCIBÍADES: Lo es.

SÓCRATES: ¿Recuerdas ahora en qué estábamos de acuerdo sobre lo justo?

ALCIBÍADES: Me parece recordar que las acciones justas necesariamente son bellas.

SÓCRATES: ¿Y que también las acciones bellas son buenas?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y que lo bueno es provechoso?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: Luego, Alcibíades, lo justo es provechoso.

ALCIBÍADES: Creo que sí.<sup>4</sup>

El aprieto en que se encuentra Alcibíades debería ser reconocible para cualquiera que, alguna vez en su vida, haya dado por sentado que «actuar en interés propio y hacer lo que es moral podrían divergir» o que «cumplir mis deberes para con otras personas podría ser en detrimento de mi felicidad». La mayoría, como Alcibíades, nos jactamos de tener los medios para distinguir entre lo que es justo y lo que nos beneficia. Parece obvio que hay una *forma* particular en la que el cuerpo elige algo que considera bueno –nos señala lo que nos va a reportar un beneficio personal–, mientras que nuestros grupos de parentesco nos señalan lo que es bueno desde el punto de vista del grupo: lo valiente, lo admirable, lo correcto, lo justo. Estas indicaciones nos hacen llegar a la conclusión de que el mundo contiene dos tipos distintos de bienes que podemos tener en nuestro punto de mira. Sócrates cree que esto es un error. Hemos trasladado al mundo nuestra confusión subjetiva sobre el bien –nuestra incapacidad para decidir qué es lo mejor, nuestra inclinación a vacilar entre dos respuestas incompatibles a esa pregunta–, y nos parece que existe esa división en las propias cosas.

En la base del argumento de Sócrates está la afirmación de que todos preferiríamos tener cosas buenas antes que cosas malas, y de que «no admitiríamos de ningún modo ser privados» de «el bien más grande posible».<sup>5</sup> Sócrates diría que «interés propio», «felicidad» y «ventaja» son un conjunto de palabras con que nombramos este

mayor bien, y que «deber», «moralidad», «justicia» y «lo que es bueno para los demás» son otro conjunto de palabras que nombran *la misma cosa*. El primer conjunto de nombres refleja la influencia del mandato corporal; el segundo, la del mandato de parentesco, por lo cual hay una diferencia subjetiva entre ellos, pero no hay dos tipos de bienes en el mundo. No hay diferencia objetiva; no hay un tipo característico de bien hacia el que nos dirige el mandato corporal y otro hacia el que nos dirigen las exigencias de parentesco. Cuando Alcibíades vacila, y primero describe el bien como «lo que es justo» y luego como «lo que es ventajoso», no está describiendo dos cosas que en el exterior tengan existencia independiente. Sencillamente vacila. En el exterior hay una cosa, que es el bien.

Aun con todo, sin duda podría decirse mucho más en favor de cada uno de estos mandatos que lo que Alcibíades, sin experiencia en asuntos filosóficos, consigue balbucir la primera vez que se le presiona para que exprese sus intuiciones. Tal vez esta clase de escepticismo es lo que hizo a Platón volver a esta cuestión muchas muchas veces. Los ejemplos más obvios son las largas interlocuciones de Sócrates con Calicles y Trasímaco, que entran cada uno en su respectivo diálogo con Sócrates decididos a defender la tesis de que lo que es moral y lo que una persona hace en interés propio pueden divergir. Sócrates los sigue en sus argumentos y hace que se detengan a examinarlos en distintos puntos de su recorrido, y al final todos desembocan en un callejón sin salida. La cuestión de la diversidad de bienes también asoma en interlocuciones más largas sobre distintos temas, como cuando Sócrates consigue que Protágoras esté de acuerdo finalmente en que, cuando un hombre valiente avanza hacia el peligro, va «hacia lo más hermoso y mejor y más placentero»,<sup>6</sup> que, al entender de Sócrates, no son tres cosas distintas,

sino una sola. (Durante el juicio, cuando se ha acusado a Sócrates de corromper a la juventud, y él acusa a sus acusadores de ser incapaces de presentar un motivo por el que alguien querría cometer un delito semejante –pues quien se dedica a perjudicar a aquellos con los que se relaciona ¿qué otra cosa podría conseguir para sí mismo sino perjuicio?– nuevamente la unidad del bien está presente de fondo).\*

## II. Domar los mandatos salvajes

Aun así, incluso aunque consideráramos la suma de las conversaciones de Sócrates sobre la cuestión, el resultado no sería ni de lejos una respuesta concluyente que nos disuada de seguir las indicaciones del cuerpo o del grupo de parentesco. La razón es que Sócrates está siempre limitado por las respuestas de sus interlocutores, y sus interlocutores dan todos por sentado que la distancia entre los mandatos salvajes y la teoría ética es muy poca..., o ni siquiera eso: dan por sentado que no hay distancia. Cualquiera pensaría que un mandato salvaje, una vez que se ha *domado* y se han eliminado sus violentas y vacilantes contradicciones originales, apuntará a un objeto definido y nos ofrecerá una visión clara del bien. Tal vez sea necesario el trabajo filosófico, el trabajo de organizar y ordenar las diversas formas que adopta el mandato, y de separar las instancias legítimas de las

\* Algunos ejemplos más: Cuando Sócrates consigue que Polo concuerde con que ser injustos nos perjudica (*Gorgias*, 475c) y con que ser justamente castigados nos beneficia (*Gorgias*, 487c-e); cuando Sócrates confronta a Laques con una paradoja que surge del deseo de este de contrastar la acción valiente con la búsqueda de lo que es ventajoso (*Laques*, 192d-193e); cuando Sócrates asume el deber de demostrar que la justicia es personalmente ventajosa (*República*, libro II).

ilegítimas, para que salga a la luz el verdadero objeto del mandato. Sócrates no encontró a nadie que hubiera hecho este trabajo, pero sí inspiró a pensadores posteriores a retomarlo.

¿Qué pasaría si, en lugar de considerar las versiones incultas del mandato corporal o de parentesco, considerásemos las *versiones máximamente racionales* de esos mandatos? Esta es la tarea a la que se han dedicado las dos corrientes de teorización ética dominantes en Occidente.

El epicureísmo de la antigüedad hizo el primer intento de ofrecer una versión ilustrada de la respuesta corporal. Era toda una cosmovisión organizada en torno a la posibilidad de identificar, de forma coherente, el conjunto de placeres que nos son naturales. El filósofo Epicuro (341-270 a.C.) nos insta a eliminar las fuentes innecesarias de dolor (entre ellas, el miedo a la muerte) y a seleccionar cuidadosamente los placeres:

Y como [el placer] es el bien primero y connatural, por eso no elegimos todo placer, sino que a veces omitimos muchos placeres, cuando de estos se desprende para nosotros una molestia mayor; y consideramos muchos dolores preferibles a placeres cuando se sigue para nosotros un placer mayor después de haber estado sometidos largo tiempo a tales dolores. Todo placer, pues, por tener una naturaleza apropiada [a la nuestra], es un bien; aunque no todo placer ha de ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo [dolor] ha de ser por naturaleza evitado siempre. Debido a ello, es por el cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas que conviene juzgar todo esto. Pues en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, a la inversa, del mal como un bien.<sup>7</sup>

Cuando Epicuro habla del «cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas», se refiere a lo que los filósofos posteriores llamarán «cálculo hedónico». Los epicúreos mostraron que buscar el placer no tiene por qué ser sinónimo de optar insensatamente por el placer más inmediato. Los amantes del placer que tienen en cuenta las consecuencias de lo que eligen, y que dan a los placeres futuros su debida importancia, son también amantes de la prudencia. La selección cuidadosa y calculada del placer es la respuesta epicúrea al problema de la debilidad de la voluntad.

Decía en el capítulo 3 que la amistad íntima se encuentra naturalmente a caballo entre el cuerpo y el parentesco; los epicúreos se esfuerzan por arrastrarla por entero al lado del cuerpo: «Al sabio no le duele más ser torturado el mismo que ver a su amigo ser torturado, y hasta moriría por él; ya que si traiciona a su amigo, toda su vida se verá confundido por esa traición y completamente inquietado».<sup>8</sup> Mientras el epicúreo sea capaz de traducir al lenguaje del placer y el dolor aquellos valores que desea preservar, y ese placer y ese dolor puedan sopesarse uno frente a otro, el hedonismo resultante será una guía estable para la vida.

Bentham, Mill y Sidgwick citan a Epicuro como precursor de su propio punto de vista «utilitarista», que ofrece una forma sistemática de garantizar la coherencia de las respuestas corporales: si mi cuerpo me dice lo que *tengo* que hacer *ahora* para evitar lo que siento que es *mi* muerte, la sistematización utilitarista de esta respuesta me dice que cada exigencia de esta clase importa por igual.<sup>9</sup> Esto significa que mis dolores futuros importan tanto como los presentes, y significa también que los tuyos importan tanto como los míos. Para saber cómo actuar, hay que hacer un cálculo. El problema puede ser complejo, y puede haber muchas incógnitas, pero en principio hay una respuesta –fija

e inquebrantable— sobre lo que debo hacer: aquello que maximice el placer y minimice el dolor para la humanidad considerada como un todo (y, potencialmente, para la totalidad de los seres sintientes).

El estoicismo de la antigüedad hizo el primer intento de ofrecer una versión ilustrada de la respuesta del parentesco. Mis parientes son las personas que son «mías» o que están de mi lado. El cosmopolitismo estoico postula una comunidad mundial que incluye a *todos* en este grupo, como explica el filósofo romano Séneca (4 a.C.-65 d.C.):

Consideremos con el ánimo dos repúblicas: una grande y verdaderamente pública, que contiene a los dioses y a los hombres, en la cual no miramos a éste o al otro ángulo, sino que medimos por el sol sus confines; otra, aquella en que nos puso la condición de nuestro nacimiento.<sup>10</sup>

Los estoicos creían que el vínculo más verdadero que tenemos no es con nuestra familia, nuestras amistades o nuestro país, sino con un orden mundial gobernado por leyes universales fijas. Si comprendes que tu lugar está dentro de este gran orden, ves que en él no puede haber conflictos de intereses, y que nunca tendrás motivos para la venganza. Los estoicos previenen contra todas las pasiones, pero en especial contra la ira. El estoico griego Epicteto (50-135 d.C.), por ejemplo, nos instruye sobre cómo sentir compasión hacia los malhechores, en lugar de enfurecernos con ellos.<sup>11</sup> Cuando los seres humanos, o incluso los animales, parecemos buscar el placer y evitar el dolor, lo que en realidad ocurre, según los estoicos, es que estamos movidos a actuar del modo que corresponde al tipo de criatura que somos; es decir, los estoicos entienden que la motivación apetitiva

nace de la relación de parentesco que tiene un animal *consigo mismo*. Cuando parece que, egoístamente, me dejo llevar por los dictados individuales de mi cuerpo, lo que hago en realidad es participar en un gran todo, y obedecer las reglas que rigen la clase de cosa que soy.<sup>12</sup>

El cosmopolitismo estoico es el antecesor de la deontología kantiana, que ofrece una explicación del parentesco basada en el poder de la racionalidad práctica. En la teoría de Kant, la acción correcta es la acción coherente con el respeto a la actividad del pensamiento racional –en mí misma y en cualquier otro ser racional– y, por tanto, me permite verme como miembro de una comunidad universal (ideal) de seres capaces de reconocimiento mutuo. Kant llama a esta comunidad «el reino de los fines». El kantismo incluye una prueba, llamada «imperativo categórico», que proporciona una respuesta fija e inquebrantable sobre si una acción está permitida o no. El poder de la razón se entiende aquí como el poder que tiene un individuo de legislar para sí mismo, de ponerse a sí mismo reglas que sean universalmente válidas para todos los miembros de su especie.

### III. Utilitarismo, kantismo, ética de la virtud

El utilitarismo clásico pone en primer plano la maximización del placer, y propone una forma de estabilizar la respuesta corporal, mientras que la deontología pone en primer plano el respeto por el lugar que cada individuo ocupa en un gran todo, y estabiliza así la respuesta de parentesco. El primer tipo de teoría centra la ética en la experiencia («siento placer y dolor»); el segundo, en torno a la pertenencia («pertenezco al grupo de los seres racionales»). Es importante señalar que, aunque ambas teorías éticas dan primacía a

la racionalidad, el modo en que la aplican es distinto en cada caso. Una opera creando un gigantesco aglomerado con las experiencias de todos, positivas o negativas, que es entonces el objetivo de la maximización. La otra concede lugar central a la idea de una ley moral. La ley es un concepto de carácter grupal –de parentesco–; va dirigida a una criatura que se considera, no parte de un aglomerado, sino perteneciente a una especie: un grupo de individuos que, como ella, están sujetos a la misma ley. La racionalidad utilitarista adopta el cálculo como base para operar: funciona mediante el análisis coste-beneficio. Por el contrario, la racionalidad deontológica adopta un carácter regulador y legalista: funciona sometiendo a restricciones lo que el individuo estaba predispuesto a hacer. La primera es una forma de inclinarse por la ventaja, la segunda por la justicia.

Los descendientes intelectuales respectivos de Mill y de Kant tienden a borrar en muchos casos el rastro de los mandatos originales y a orientar sus teorías en una dirección más abstracta. Así, los utilitaristas de hoy se autodenominan con frecuencia «consecuencialistas», para resaltar su voluntad de ampliar el alcance de aquello que se maximiza, desde lo que se entiende estrictamente por placer hasta cualesquiera que sean los mejores resultados posibles. Lo mismo puede decirse de los actuales kantianos. Consideremos, por ejemplo, el «contractualismo» de T.M. Scanlon, que no menciona la pertenencia a una comunidad ideal ni el imperativo categórico, pero que, no obstante, apunta en esas direcciones al calificar de incorrecto un acto que viole los principios que cualquier persona aceptaría razonablemente como base de acuerdo general. Otros contractualistas, como John Rawls y Christine Korsgaard, invocan asimismo a idealizados procedimientos de aceptación que descienden del imperativo categórico de Kant.

Aunque los consecuencialistas no mencionen el placer y aunque los contractualistas no mencionen la ciudadanía, los primeros describen la racionalidad en términos calculadores y maximizadores, mientras que los segundos la describen en términos legalistas y reguladores (restrictivos). En cada caso, el mandato salvaje original se da a conocer por la forma en que organiza la racionalidad.

Ambas tradiciones tienen una respuesta a la queja socrática, articulada al final del capítulo 3, sobre nuestra obediencia ciega a los mandatos salvajes. Los contractualistas y otros kantianos modernos niegan que la moralidad nos someta sin elección a una serie de órdenes tácitas: una vez depurado, el mandato de parentesco es *tan* limpio, dicen, que constituye la única regla posible de acuerdo con la cual podría un ser racional, tras exhaustiva reflexión, elegir vivir. Obedecer a ciegas órdenes arbitrarias –«heteronomía» en la jerga de Kant– es precisamente el destino de los seres que *no* se imponen a sí mismos la ley moral, mientras que obedecer al imperativo categórico es autogobierno o autonomía. La forma utilitarista (o, más en general, consecuencialista) de tratar nuestros impulsos rebeldes es abrazarlos. Fuera lo que fuese lo que esperabas conseguir con lo que ibas a hacer, esta teoría propone una forma de conseguir más de eso que deseabas. No hay ninguna razón posible para rebelarse, ya que ninguno de los bienes a los que sirves y contra los que podrías rebelarte queda excluido de todo el bien que pueden producir tus acciones. Pero fíjate en que las medidas que se toman para hacer que uno y otro mandato estén a prueba de rebeliones desdibujan, por otra parte, la división entre lo justo y lo ventajoso. La guerra entre lo justo y lo ventajoso se convierte en una guerra que no puede articularse *dentro* del kantismo ni del utilitarismo, porque es la guerra *entre* estas dos teorías.

Esta guerra se libra característicamente en las aulas de ética, donde se presentan una serie de situaciones hipotéticas conocidas como «el dilema del tranvía», que ya se mencionaron en la introducción. Supongamos que un tranvía avanza por una vía a la que están encadenadas una docena de personas, y tú tienes la posibilidad de hacerlo cambiar de vía, a una en la que solo hay encadenada una persona. El utilitarista que hay en ti podría instarte a hacer el cambio, alegando que una muerte es mejor que doce. Pero ahora supongamos que, en lugar de estar en el puesto de mando, estás en un puente que cruza por encima de las vías, y la única forma que tienes de salvar a esas doce personas es lanzar de un empujón desde el puente a alguien que pasa. Solo un hombre tiene el volumen necesario para frenar el tranvía. ¿Debes empujarlo? En este caso, el utilitarista que hay en ti posiblemente se retire y le ceda la palabra a tu kantiano interior, que dice que lanzar violentamente a alguien a una muerte segura equivale a «utilizarlo como un simple medio», es decir, significa negarle el reconocimiento que le corresponde como ser racional.

Nuestras respuestas a estas situaciones hipotéticas no adoptan una forma consistentemente kantiana ni consistentemente utilitarista, lo cual revela que hay algo para lo que ni una ni otra teoría tienen respuesta. El kantiano niega que pueda haber bondad en dejarnos llevar por nuestras inclinaciones, en contra de nuestro deber; él piensa que nunca hay razón para actuar de manera tan equivocada. El kantiano se encuentra en la misma posición que Alcibíades cuando, tras insistir en que la cobardía es lo peor que hay, no ve forma de afirmar que el peor mal es la muerte. El utilitarista, por su parte, no ve qué bien puede haber en lograr menos placer —o menos bienestar, o menos alivio del sufrimiento, o como queramos «consecuencializarlo»— cuando podríamos lograr más. De modo que la idea de que

una persona pueda estar dividida entre el valor de la justicia y el valor de la ventaja personal no tiene más validez para el kantiano y para el utilitarista de la que tenía para Sócrates. Aquí es donde, como he mencionado, el socratismo es de hecho similar al kantismo y al utilitarismo.

El dilema del tranvía se entiende tradicionalmente como una base para objetar a la completud del kantismo o del utilitarismo como sistema. Sería prematuro emitir aquí un juicio sobre estas objeciones sin consultar antes cuidadosamente no solo todo lo que se ha escrito sobre el dilema del tranvía, sino también los demás debates entre la deontología y el consecuencialismo y, además, las disputas intramuros entre las innumerables facciones en que se ha dividido cada corriente. Dicho esto, la propia existencia de toda esta erudición atestigua que la línea divisoria en la que Alcibíades (y Calicles, y Trasímaco...) tropezó es muy profunda. La teoría ética postsocrática plantea la posibilidad de articular de un modo más sistemático y coherente los objetos de los dos mandatos, los bienes que pertenecen al cuerpo y los bienes que pertenecen al parentesco. Pero, al mismo tiempo, revela también lo difícil que es construir un único sistema que incluya ambos tipos de bienes. Al parecer, si se permiten unos, se excluyen los otros.

En resumen, la distinción que nos parece obvia cada vez que observamos alegremente un conflicto entre la justicia y la ventaja personal es una distinción que los filósofos no han resuelto cómo establecer. Creemos hablar desde una posición estable cuando insistimos en que hay una diferencia entre lo que es personalmente ventajoso y lo que es justo, pero Sócrates diría que lo único que ocurre es que nos estamos dejando «llevar de un lado a otro». Ahora podemos suplementar lo que diría él: nos estamos dejando llevar, de un lado,

por un impulso que como mejor puede articularse racionalmente es adoptando forma calculadora y, de otro, por un impulso que como mejor puede articularse racionalmente es adoptando forma legalista.

Pero, un momento: ¿es que no hay otra opción? Es cierto que el utilitarismo y el kantismo tienden a dominar el panorama no solo de la ética académica angloamericana, sino también de las disciplinas relacionadas con ella: el derecho, la teoría política, la medicina, la economía... Sin embargo, no son las únicas opciones. La ética de la virtud, la teoría cuyos orígenes se remontan al alumno de Platón, Aristóteles, intenta armonizar los dos mandatos sin subordinar uno a otro. Quien practica la ética de la virtud cree en que ser virtuoso –comportarse como lo haría una persona justa, valiente, sabia y honrada– es a la vez la mayor fuente de placer para el individuo que se comporta así y la mayor fuente de beneficios para la sociedad. La labor de armonizar ambos mandatos no es teórica, sino práctica: se armonizarán si existe una cultura que los apoye, las normas sociales adecuadas, las leyes más ecuánimes, una buena educación... Esta teoría sostiene que, si una persona crece y se forma en una sociedad virtuosa, se acostumbrará a responder como lo haría una persona íntegra en cada caso concreto. Esa persona no oír el mandato corporal separado del mandato de las exigencias sociales, puesto que ambas voces se habrán armonizado en la canción única de la virtud. La persona virtuosa escuchará esta voz, no como quien sucumbe a las onerosas exigencias de un amo tiránico, sino como quien se regocija ante la oportunidad de hacer algo bello y noble. La palabra griega *kalon*, que traduzco como «bello» y «noble», combina exquisitamente en un solo concepto el atractivo personal de la experiencia placentera y el atractivo social del reconocimiento y el honor.

Si, como hemos visto, los kantianos te ordenan que limites tus

acciones a las que sean coherentes con el respeto a la humanidad (en tu propia persona y en la de los demás) y los utilitaristas te imponen que produzcas buenos resultados para todos, quienes proponen la ética de la virtud te dicen sencillamente que seas una persona honrada, generosa, justa y valiente. Siempre que te hayan educado bien, tendrás la preparación necesaria para actuar de acuerdo con esos ideales, según lo requiera cada situación, sin vacilar.

Y, entonces, ¿cómo responde el defensor de la ética de la virtud al dilema del tranvía? Esa persona estará encantada de aceptar la complejidad de nuestra respuesta natural: a veces es virtuoso matar a uno para salvar a doce y a veces no lo es. El defensor de la ética de la virtud no se siente obligado a dar una explicación teórica sobre qué tipo de casos entran en cada categoría, porque considera que el conocimiento ético no es un conocimiento de principios universales, sino de particularidades. Aristóteles asimila el alma virtuosa a un ojo sano: la persona virtuosa simplemente ve qué es lo correcto en cada caso.

Date cuenta de que esto significa, una vez más, que esa persona no se debatirá entre la justicia y la ventaja personal. Quien propone la ética de la virtud sostiene que en una sociedad bien ordenada, compuesta por individuos que han sido educados en la bondad, no habrá demasiado conflicto entre actuar en interés propio y actuar en interés del grupo. Si alguien se encuentra dividido con frecuencia entre una cosa y otra, es porque algo ha fallado, ya sea en su vida personal o en el mundo en el que vive. Por tanto, Aristóteles está de acuerdo con Sócrates: no hay conflicto real entre el valor de la justicia y el valor de la ventaja; no son dos bienes separados, y cualquier apariencia de que lo son debe atribuirse a un error, tal vez un error en la forma en que un individuo ve las cosas, o tal vez un error en

la forma en que está organizada su sociedad, o (posiblemente) un error de ambos tipos.

Los kantianos, los utilitaristas y los aristotélicos acaban poniéndose del lado de Sócrates y en contra de Alcibíades. Cuando nos referimos, con Alcibíades, a la oposición entre la justicia y la ventaja personal, estamos confesando nuestra incapacidad para dar, sin vacilaciones, una respuesta coherente a la pregunta «¿Cómo debo actuar?». Las teorías de Kant, Mill, Aristóteles y Sócrates tienen precisamente el propósito de dar esa respuesta.

#### IV. La diferencia socrática

La principal pregunta que debe hacerse cualquiera que proponga una teoría ética novedosa es: ¿en qué se diferencia de las demás propuestas que hay en el menú?

Sócrates creía que los mandatos salvajes no son la única fuente de respuestas a las preguntas extemporáneas, y negaba que por fuerza tuviéramos que guiarnos por las versiones depuradas de esos mandatos como postulan las otras tres tradiciones. Al entender de Sócrates, lo que parece ser una dificultad ante la *vida* –que nos pone en situaciones en las que debemos tomar «decisiones difíciles» entre el valor personal y el valor social– es en realidad una dificultad en nuestra forma de *pensar* en la vida. Lo difícil de las decisiones difíciles es que nos sintamos obligados a abordarlas sometiéndonos servilmente a mandatos salvajes. «¿Qué debo hacer?» es una sola pregunta; si te descubres dando dos respuestas incompatibles, es tu ignorancia la que habla. Más concretamente, lo que habla no es la concepción que tengas del bien, sea la que sea –pues, si la tuvieras,

sería *una sola* concepción—, sino dos mandatos salvajes, cada uno de los cuales te tiene a su entera disposición, y ninguno de los cuales tiene la intención de explicarse.

Al entender de Sócrates, la ética consiste en indagar sobre las cuestiones extemporáneas, y no en encontrar la manera de leer las respuestas de uno o ambos mandatos salvajes. Sócrates identifica el propósito de ser una buena persona con el propósito de adquirir conocimiento, y esta identificación subyace al rechazo, característicamente socrático, de que alguien actúe alguna vez en contra de su buen juicio (por «debilidad de la voluntad») o haga alguna vez lo que sabe que está mal. Si, a diferencia de Sócrates, crees que ya conoces las respuestas a las preguntas extemporáneas, entonces tienes que explicar por qué hay veces en que no actúas en consecuencia. ¿Cómo explica el utilitarista no donar más dinero a organizaciones benéficas? ¿Cómo explica el kantiano sus pequeñas mentiras piadosas? La respuesta es que ninguno de los dos cree que, para actuar, baste con *saber* lo que hay que hacer; ambas corrientes postulan un algo adicional —llámese «fuerza de voluntad», «esfuerzo», «compromiso» o «respeto»— que es necesario añadir al conocimiento moral para que este sea efectivo.

El kantismo y el utilitarismo tienen que admitir la posibilidad de que haya quedado cierto salvajismo residual, que no ha sido posible domar, y lo admiten, solo que a costa de invocar a un agente, como «la voluntad», que se encargará de combatirlo. Ese salvajismo podría aparecer adoptando la forma del mandato que se creía haber domado: por ejemplo, el utilitarista que no logra superar el egoísmo irracional de un cuerpo que exige «¡*Quiero mi placer ahora!*»; o podría manifestarse como la fuerza continuada de un mandato que se creía haber superado, como el kantiano que cede al impulso de

decir una pequeña mentira que dejará a todos más contentos. Por el contrario, quien profesa la ética de la virtud debe entender los fallos motivacionales como fallos cognitivos. Esta es quizá una de las razones por las que la ética de la virtud ha tenido menos influencia fuera del marco de la filosofía académica que las otras dos corrientes: no puedo predicar la ética de la virtud sin afirmar implícitamente –con bastantes dudas, por lo general– que yo he alcanzado cierto grado de perfección moral, y no puedo predicarla a nadie, salvo a quienes ya han sido educados en la virtud, es decir, al coro.

A cualquiera de estas perspectivas, Sócrates la acusaría de crear un falso techo: eso a lo que todas llaman «conocimiento» no es conocimiento aún. Hay otro tipo de conocimiento posible, más elevado. Al entender de Sócrates, esa sustancia misteriosa que, según estas perspectivas, debe complementar al conocimiento es una ficción fraguada para ocultar la ignorancia consiguiente a una indagación prematuramente detenida. Si realmente supieras lo que debes hacer, lo harías. Mientras no lo sepas, sostiene Sócrates, la actitud ética adecuada es la inquisitiva.

Quiero dejar claro que no presento esta serie de críticas socráticas dando a entender que son *válidas*. Las presento solo como críticas *socráticas*. El breve resumen que he ofrecido en este capítulo de las tres grandes tradiciones filosóficas, que tienen un historia de miles de años, no pretende ni mucho menos hacerles justicia. Mi objetivo ha sido únicamente situar la ética socrática en un contexto en el que hubiera puntos de vista alternativos sobre cómo responder a las preguntas extemporáneas; he señalado algunos puntos de coincidencia, concretamente la respuesta de Sócrates a Alcibíades, y algunos de discrepancia. No he ofrecido una comparación detallada entre la ética socrática y sus competidoras, mucho menos razón alguna para

rechazarlas en favor del punto de vista socrático. Como le insiste Sócrates a Polo en el *Gorgias*, antes de elogiar algo hay que decir qué es lo que se elogia. En lo referente a la ética socrática, estamos todavía en la fase de decir qué es, y esta es ya tarea suficiente para un libro. La evaluación comparativa tendrá que esperar a otro.

Las teorías éticas que se utilizan actualmente para orientar la vida humana tienen sus raíces en el mundo antiguo: en el pensamiento de Aristóteles, de los estoicos y de los epicúreos. Si retrocedemos en el tiempo un poquito más, hasta llegar al hombre que puso en camino a todos esos pensadores –cada cual en su particular viaje filosófico–, tendremos acceso a un enfoque muy diferente de la pregunta «¿Cómo debo vivir?», un enfoque eminentemente inquisitivo. Quizá te preguntes: «Y si existe esta alternativa, ¿cómo es que no se ha adoptado? ¿Cómo es que la ética socrática no es ya, por sí misma, una tradición establecida?».

La respuesta es que la ética de Sócrates es intelectualista, y la gente tiene una fuerte y profunda aversión al intelectualismo. Me explico.

Ya he mencionado dos rasgos distintivos de la ética de Sócrates: que aún no tenemos las respuestas y que filosofar es la manera de obtenerlas. Si juntamos estas dos características, obtenemos la tercera, quizá la más sorprendente: que la actividad de teorizar filosóficamente tiene en sí misma significación ética. Cuando los utilitaristas debaten con los kantianos, o los kantianos discuten entre sí, o los proponentes de la ética de la virtud buscan reconocimiento en un panorama ético que los trata persistentemente como ciudadanos de segunda, todos los participantes tienden a tratar estos debates como una especie de actividad intelectual paralela a lo que ocurre en eso a lo que no dudarían en llamar «el mundo real». Mientras los

especialistas discuten entre sí, hay gente que muere y que nace, hay quienes luchan por conseguir victorias políticas y militares, quienes crean obras de arte y quienes se embelesan con ellas, quienes trabajan para mantener a sus familias, o trabajan para ganar dinero y donarlo a organizaciones benéficas, o trabajan en investigaciones científicas que beneficiarán a la humanidad, o cuidan de los que no pueden cuidarse solos... Según otras tradiciones éticas, todos esos debates intelectuales están íntimamente relacionados con la vida real. Para los socráticos, en cambio, discutir sobre cómo se debe vivir *es* la vida real. Aunque son conscientes de que suele ser necesario dedicar parte, o gran parte, del tiempo a otras cosas, para ellos la indagación es lo mejor que una persona puede hacer con su vida, dado que no sabe cómo conducirla. El trabajo constante que alguien hace con el propósito de ser una persona buena, virtuosa y ética es lo que Sócrates entiende, ante todo, por trabajo intelectual.

La suma de estas tres características del socratismo –que ahora no sabemos, que si supiéramos actuaríamos basándonos en nuestro saber y que las conversaciones intelectuales son el camino para ser una buena persona– da como resultado un «intelectualismo» que muchos consideran tan inadmisible como para descartarlo sin siquiera haberlo examinado con seriedad. «Lo que los filósofos y los no filósofos han encontrado a menudo decepcionante de Sócrates es su intelectualismo», escribe la estudiosa de Sócrates Heda Segvic.<sup>13</sup>

Incluso los admiradores y defensores de Sócrates suelen compartir esta valoración sombría del intelectualismo –un término que se utiliza casi exclusivamente como insulto– y, por tanto, hacen auténticas acrobacias interpretativas para poder argumentar lo siguiente: que Sócrates no pensaba, no podía pensar *realmente*, que la debilidad de la voluntad sea imposible;<sup>14</sup> que no estaba absolu-

tamente convencido de que todo deseo tiene siempre como objeto lo que, de hecho, es bueno (una opinión en la que estaría implícito que las personas buenas y las personas malas solo se diferenciarían por lo que saben, es decir, intelectualmente);<sup>15</sup> que admitía que la emoción y la motivación contribuyeran a una vida ética con independencia del conocimiento;<sup>16</sup> que Sócrates no creía de verdad que pudiésemos tener un conocimiento ético que estuviera a la altura de la clase de conocimiento que tenemos ahora sobre cómo fabricar zapatos o relojes;<sup>17</sup> que no pensaba de verdad que la virtud, es decir, el conocimiento, bastara para la felicidad,<sup>18</sup> y, en general, que no es tan intelectualista como parece ser en un principio.<sup>19</sup> Mi perspectiva personal de Sócrates podría decirse que es la de una «intelectualista firme»: creo que Sócrates es justo lo que parece ser, es decir, alguien que cree que no sabemos, que si supiéramos actuaríamos sobre la base de nuestro saber, y que la filosofía –la búsqueda de ese saber– es el único camino cierto para ser mejores personas. ¿Por qué es tan inadmisibles este conjunto de opiniones?

Si les planteáramos la pregunta a los muchos eruditos que intentan salvar a Sócrates de su propio intelectualismo, contestarían: «Porque es obvio que alguien podría saber, por ejemplo, que está mal robar o matar, pero, aun así, no estar dispuesto a actuar en consecuencia». La respuesta de Sócrates sería: «¿Qué te hace pensar que eso era auténtico saber?». El verdadero origen de la oposición al intelectualismo socrático no es, por tanto, la racional objeción de que muchas veces actuamos de una manera que en otras circunstancias repudiaríamos sin duda, sino la insistencia en que aquello en contra de lo cual a veces actuamos merece ser llamado «saber».

El intelectualismo socrático ignora una necesidad muy básica de los seres humanos, que es la necesidad de saber *ya*. El kantismo, el

utilitarismo y la ética de la virtud nos dicen que *ya* sabemos cómo vivir, que la fórmula consiste simplemente en depurar el mandato corporal, o en depurar el mandato de parentesco, o en ver qué maneras han encontrado otros de satisfacer ambos mandatos a la vez. Estas teorías éticas atienden a la exigencia urgente de respuestas, a saber *ahora mismo*. La necesidad humana de saber cómo vivir nos somete a su lógica desesperada: «*Puesto que necesito saber, debe de ser que ya sé*». La apasionada confianza con que la gente tiene tendencia a proclamar sus creencias éticas –a menudo con escasa capacidad para defenderlas– no nace de la frivolidad, sino de la seriedad que la gente concede a su proyecto de vida, de su única vida. ¿De verdad pretende Sócrates que nos pasemos la vida entera, desde que nacemos hasta que morimos, sin saber nunca si lo estamos haciendo bien? La respuesta es sí. Y si el encuentro con la ética socrática resulta desestabilizador –para los interlocutores de Sócrates, oírlo refutar sus convicciones era como sentir el suelo temblar bajo sus pies–, quienes habitan en la ética socrática aceptan una inestabilidad mucho más profunda: no hay suelo firme, y nunca hay cimientos que puedan darse por sentados.

Al describir (implícitamente) el kantismo, el utilitarismo y la ética de la virtud como sistemas poco inquisitivos, no pretendo acusar de dogmatismo a ningún individuo: los filósofos y filósofas que adoptan estos puntos de vista tienden, como todos los filósofos y filósofas, a estar abiertos a la contraargumentación, a no ser excesivamente categóricos, y a mostrarse comprensivos a la hora de interpretar a sus oponentes intelectuales. No obstante, cada una de las tres teorías presenta unos fundamentos establecidos, algo que no hace la de Sócrates. Por eso tiene sentido hablar de un sabio estoico, o de un sabio epicúreo, o de un sabio aristotélico («el *phronimos*»), pero la propia idea de un «sabio socrático» es una contradicción, puesto que

una persona que hubiera alcanzado el conocimiento no necesitaría ya una ética inquisitiva y, por tanto, ya no sería socrática. Creo que esta característica –*la imposibilidad de que haya sabios*– apunta a una ventaja del intelectualismo socrático, pero que una manera más elocuente de articular esa ventaja será hablar, no de sabios, sino de utopías. Si un sabio es una persona perfecta, entonces una utopía es un sabio en sentido amplio: una sociedad perfecta.

## V. La paradoja de la utopía

Si a una persona kantiana, utilitarista o defensora de la ética de la virtud se le pide que esboce una sociedad ideal, no piensa que su ética interfiera en su forma de hacerlo. Y, de hecho, algunos proponentes de cada una de estas teorías han compuesto esbozos bastante detallados: *La teoría de la justicia* de John Rawls es una especie de utopía kantiana, y la descripción que hace Aristóteles de su constitución preferida en la *Política* es una utopía aristotélica; en cuanto a los utilitaristas, el que se hayan mostrado indecisos indica que no están seguros de saber exactamente cómo conseguir el mundo que consideran evidentemente el mejor. En su gran tratado sobre el utilitarismo *The Methods of Ethics* [Los métodos de la ética], Henry Sidgwick explica la dificultad:

No basta con contemplar el fin que supuestamente hemos de alcanzar –el estado de conciencia más placentero que quepa concebir, que dure tanto y tan ininterrumpidamente como sea posible–, sino que, para alcanzarlo, necesitamos encontrar también algún método que haya sido utilizado por seres humanos; y estos,

además, debemos poder concebir que existían en condiciones no demasiado diferentes a las nuestras, a fin de que podamos, al menos, esforzarnos por imitarlos. Para ello, antes debemos saber hasta qué punto son modificables nuestras circunstancias actuales, una cuestión muy difícil, como demuestran las construcciones que hasta el momento se han realizado de tales sociedades ideales.<sup>20</sup>

El utilitarismo, al igual que el kantismo y la ética de la virtud, acoge con agrado la idea de la utopía. Esto supone un problema para estas teorías, dado que la utopía entraña un problema. Una buena forma de observarlo es considerar un encuentro, no con una utopía ficticia o conceptual, sino con una situada en el mundo real, en el norte del estado de Nueva York, en las tierras altas de los Apalaches, diez millas por encima del lago Erie. Un visitante escribe:

Hace algunos años pasé una hermosa semana en el famoso Assembly Grounds, a orillas del lago Chautauqua. En cuanto uno penetra en aquel sagrado recinto, se siente en una atmósfera de bienestar. Discreción e ingenio, inteligencia y bondad, orden e idealidad, prosperidad y gracia vagan por los aires. Es una continua excursión campestre seria y estudiosa, organizada en una escala gigantesca. Hay allí una ciudad de muchos miles de habitantes espléndidamente colocada en el bosque, dispuesta y provista de manera que satisfaga todas las necesidades elementales y la mayor parte de los deseos superiores más superfluos que pueda experimentar una persona. Hay allí una escuela superior de primer orden; música espléndida; un coro de setecientas voces con el auditorium al aire libre más perfecto que exista en el mundo; hay allí toda clase de ejercicios atléticos, y todo lo preciso para nave-

gar a vela y a remo, nadar, pedalear, jugar a pelota, y para todos los demás juegos especiales propios de la gimnástica. Hay allí jardines de infancia y escuelas secundarias modélicas. Hay cultos religiosos y clubs especiales para todas las confesiones. Hay fuentes continuas de agua de soda, y todos los días conferencias populares a cargo de personajes eminentes. Hay allí la compañía más intelectual, y ni el menor esfuerzo. Nada de bacilos, ni de pobres, ni de borrachos, ni de criminales, ni de polizontes, sino cultura, cortesía, buen trato, igualdad, y los mejores frutos de todo aquello por lo que la humanidad ha combatido y ha sufrido en nombre de la civilización durante siglos y siglos. Allí, en pocas palabras, podéis frecuentar lo que podría ser la sociedad humana cuando la luz hubiese penetrado por todas partes y no existiesen sufrimientos ni ángulos agudos en la vida.<sup>21</sup>

Este es el informe que hizo William James cuando visitó la Chautauqua Institution, como se la llama ahora, allá por el año 1900. La institución tenía entonces un cuarto de siglo; en el momento de publicar este libro, ha cumplido ciento cincuenta años.

Chautauqua parece cumplir todos los requisitos utópicos. Es difícil pensar en algo a lo que pudiera poner objeciones un utilitarista, un kantiano o un aristotélico, puesto que es un mundo en el que tanto el mandato corporal como el de parentesco reciben cada cual lo que le corresponde. Tampoco el propio James encuentra nada que objetar a la forma en que está organizada la institución, ni a los bienes y servicios que ofrece, lo cual sugiere que, si se le hubiera encargado describir una sociedad ideal, habría elaborado un anteproyecto de algo muy parecido a Chautauqua. Así que nos quedamos estupefactos al leer el relato de lo que ocurrió cuando se marchó de este paraíso:

Durante un día mi curiosidad estuvo excitada. Continué durante la semana, encantado de la gracia y la facilidad de todas las cosas, de aquel paraíso de que gozaban las clases medias sin un pecado, sin una víctima, sin una lágrima... Sin embargo, ¿cuál no sería mi maravilla al entrar de nuevo en el mundo oscuro y vicioso, y oírme decir a mí mismo, sin quererlo, inesperadamente, «¡Uf! ¡Gracias a Dios! Dadme cualquier cosa primordial o salvaje, así sea una cosa tremenda como un degüello de armenios, para poner la balanza en equilibrio! Aquel orden es demasiado mecánico, aquella cultura es demasiado de segunda mano, aquella bondad es demasiado artificiosa. Aquel drama humano sin un grito y sin un tormento; aquella comunidad tan refinada como un helado al agua de seltz es muy pobre regalo para presentarlo al bruto que todavía duerme en lo hondo del hombre. Aquella ciudad susurrante bajo el tibio sol que temple sus rayos en el lago, aquel atroz endulzamiento de todas las cosas, me resultan insufribles».<sup>22</sup>

No creo que haya en toda la literatura filosófica una referencia incidental que me haya impactado más que esa en la que está contenida la frase «un degüello de armenios». James nos cuenta que su idílica semana en un lugar perfecto fue tan horrorosa que hizo que la experiencia del *degüello* le pareciera atractiva. Lo que echaba en falta, como explica a continuación, era la *lucha* por la vida:

El ideal era ya victorioso hasta tal extremo que no revelaba huella alguna de la batalla que debía de haberle precedido. Lo que emociona al espíritu humano es el espectáculo de la batalla en acción: en el momento en que basta con comer el fruto, todo resulta innoble. Sudor y esfuerzo, la naturaleza humana en tensión

extrema, y volver la espalda al éxito obtenido para conseguir otro nuevo, más raro y más difícil todavía: esto es lo que inspira todas las formas más elevadas del arte y de la literatura. En Chautauqua no había recuerdos de tormento, ni siquiera en el Museo Histórico, ni sudor alguno como no fuese la transpiración en la frente de los conferenciantes o en el cuerpo de los jugadores de pelota.<sup>23</sup>

Hay aquí un problema muy serio. Si James quiere que haya lucha, esfuerzo y dificultades, ¿por qué no cavar unas cuantas fosas en Chautauqua y camuflarlas bien para que la gente cayera dentro y tuviera que luchar luego para salir? ¿O qué tal designar a un ciudadano el «villano del pueblo» para que de vez en cuando cometiera alguna fechoría y hubiera que castigarlo? No, oigo a James responder, tiene que ser una lucha *real*, con villanos *reales*. Pero una lucha real debe estar dirigida a algún objetivo, el castigo real de los villanos reales debe tener algún propósito, y James difícilmente podría pensar en un objetivo y un propósito más nobles por los que luchar que: acabar con la pobreza, la enfermedad, el crimen, la desigualdad y «los degüellos»; abundantes oportunidades educativas y recreativas para todos; quizá incluso fuentes de las que manara constantemente agua carbonatada. Es decir: el mundo por el que James nos ve luchar es Chautauqua. Y luego, cuando se encuentra habitando realmente su utopía, ¡descubre que preferiría estar en un degüello! No tiene ningún sentido insistir en que nos pasemos la vida luchando y esforzándonos por crear un mundo que, si estuviéramos en él, nos causaría repulsión. Podríamos llamar a esto «la paradoja de la utopía», que caracteriza toda la tradición de la escritura utópica.

Es raro que quien lee la *República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro o la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon anhele vivir en los

mundos «perfectos» que estos autores han construido. Podríamos ir caso por caso con nuestras excusas: nos disgusta que la Calípolis esté fundada sobre una noble mentira, que en la «utopía» de Moro exista la esclavitud, que la Bensalem de Bacon sea tan escolástica y esté tan obsesionada con «El espíritu de castidad»... Pero cuando consideramos también otras utopías, resulta un tanto sospechoso que a todas ellas les encontremos *siempre* alguna pega. Cuando hablo del Génesis en mis clases, veo que a pocos alumnos y alumnas les parece realmente que la expulsión del Jardín del Edén fuera un castigo. Se alegran de que nos echaran. No es casualidad que muchos escritos utópicos adopten la forma de sátira (Samuel Butler, Jonathan Swift). Nos resulta natural presentar una utopía con sarcasmo: «¡*Como si* esto fuera una utopía!».

La paradoja de la utopía es que no parece gustarnos demasiado. Y ahora podemos volver a Sócrates, porque la aversión que nos provoca es un tanto a favor del intelectualismo socrático. Sócrates no acepta que el problema pueda ser la perfección en sí; no nos permite decir que cierta forma de vida, o cierta sociedad, es «demasiado feliz». En lugar de eso, diagnostica el problema de la siguiente manera: cada utopía que se ha construido ha nacido de la idea que una persona imperfecta tenía de un lugar perfecto. Cuando nos encontramos con un mundo que coincide con nuestro modelo de la felicidad y nos desagrada intensamente la perspectiva de vivir en él, es probable que sea porque el modelo que habíamos creado no era en realidad tan bueno. Las «utopías» reflejan nuestra ignorancia sobre las cuestiones fundamentales, como nos demuestran todas ellas con hechos muy obvios para que no nos quede ninguna duda. La paradoja de la utopía sugiere que nuestra forma de pensar en cómo debemos vivir puede no estar aún completa.

## VI. Platón y Sócrates

Recordemos esta interlocución que veíamos al comienzo del capítulo:

SÓCRATES: ¿Y qué me dices sobre la hombría?, ¿a qué precio aceptarías ser privado de ella?

ALCIBÍADES: Yo no aceptaría la vida siendo un cobarde.<sup>24</sup>

La perspectiva de recibir un pago por actuar con cobardía suscita en Alcibíades una forma de desprecio muy reconocible, que surge al contemplar las exigencias del cuerpo a través de la lente del parentesco. Consideramos normalmente que las exigencias del parentesco nos elevan por encima del egoísmo de atender solo a los mandatos del cuerpo, que es también la razón por la que los kantianos desprecian a los utilitaristas. Parece bastante improbable que el parentesco se deje organizar «desde abajo» por las exigencias del cuerpo, y tampoco las exigencias de los distintos grupos de parentesco son siempre coherentes unas con otras. Platón describe esta situación de la siguiente manera: dice que hay una parte del alma que refleja las exigencias del parentesco; la llama «la parte espiritual» [también «espíritu» o «fogosidad»]. Esta parte necesita ser gobernada –no puede gobernarse a sí misma–, pero no se someterá al gobierno de la parte del alma que refleja las necesidades del cuerpo, a la que llama «la parte apetitiva» [también, «deseo»]. Por eso propone una tercera parte del alma, «la parte racional» [a veces «razón» o «raciocinio»], que describe como gobernante natural de las otras dos: «Cuando los deseos violentan a un hombre [...] y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia [...] como en una lucha entre dos facciones, la fogo-

sidad se convierte en aliada de la razón de ese hombre». A la parte racional «le corresponde mandar» porque posee respuestas de tipo muy diferente a las que se encuentran en las otras dos partes. Consideremos esta observación del libro VI de la *República*:

Ahora bien, es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las quieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que busca cosas reales y rechaza las que sólo parecen buenas.

[El bien es] lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe; pero sumida en dificultades frente a eso, y sin poder captar suficientemente qué es ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas, [...] [se pierde hasta] lo que puede haber en ellas de ventajoso.<sup>25</sup>

En lo referente a la justicia, es frecuente que quien la exige acceda fácilmente a dejarse guiar por las expectativas sociales que acompañan a su indignación; en lo referente a la apreciación estética, suele dejar tranquilamente que sean las respuestas de su cuerpo al placer y al dolor las que decidan.<sup>26</sup> No hay más que echar un vistazo a las redes sociales para encontrar casos de indignación que parecen estar impulsados no tanto por la naturaleza de una determinada injusticia, como por la expectativa de que otros se sumen a la respuesta. Si estamos disfrutando con una película, una comida o la música, deleitándonos en las imágenes, aromas, sabores o sonidos, a menudo nos importa poco si el objeto de nuestras respuestas apetitivas es «realmente» u «objetivamente» bello.

Pero hay algo en nosotros a lo que sí le importa la ética, una par-

te «que busca cosas reales y rechaza las que solo parecen buenas». Platón se refiere a los deseos de la parte racional del alma, cuyo viaje comienza «adivinando» que el bien existe, pero «sin poder captar suficientemente qué es», y termina cuando alcanza un conocimiento estable y cierto.

Hay que subrayar que el alma tripartita es platónica, no socrática. Los estudiosos concuerdan en que Platón se aparta del pensamiento de Sócrates en los últimos libros de la *República* (es decir, después del libro I), y esa es también mi opinión. Sócrates no aludiría, para explicar nuestra tendencia a desviarnos de la prudencia y la justicia, a la lucha entre las partes del alma más de lo que aludiría a misteriosas entidades motivacionales como «la voluntad». Él cree en la unidad del alma del mismo modo que cree en la unidad del bien. Si la belleza y la justicia son diferentes de la bondad, solo puede ser porque, en nuestra confusión, la bondad a veces se nos aparece en forma de belleza y a veces en forma de justicia. Lo que Platón nos ofrece en la *República*, con sus largas y elaboradas disertaciones sobre la clase de educación que es necesario recibir desde la infancia para ser una persona justa, y su descripción de la Calípolis [ciudad «bella» y «buena»], una utopía organizada de modo que produzca dicha educación, está ya a medio camino de la ética aristotélica de la virtud.

Pero aun reconociendo los múltiples sentidos en que Platón se aparta de Sócrates, y reconociendo concretamente que la representación del alma como entidad compuesta por una *parte* apetitiva y una *parte* espiritual es no socrática –puesto que Sócrates hablaría de una sola alma, confundida sobre qué hacer porque oye todo tipo de mandatos contradictorios, y cuya confusión no requiere como remedio una imposible hazaña de cirugía psíquica, sino la muy posible ad-

quisición de conocimiento—, debemos admitir, no obstante, que la *adición* platónica de una parte racional a las otras dos refleja una perspectiva eminentemente socrática.

La racionalidad [o «raciocinio»], tal como la describe Platón, no es solo un medio para suavizar las exigencias del cuerpo o del parentesco, sino que representa una alternativa de pleno derecho, una tercera fuente autónoma de respuestas a la cuestión de cómo debemos vivir. A diferencia de las otras dos partes, no emite nunca mandatos salvajes, sino que es una facultad para indagar con veracidad, cuyas directrices, establecidas mediante un proceso inquisitivo, nunca habrá necesidad de domar: llegan ya domadas, por el hecho de que son respuestas a una pregunta *que se ha formulado*. La idea de que la función del pensamiento no es solo la de ayudarnos a conseguir lo que nuestro cuerpo nos dice que necesitamos o a tener el comportamiento que nuestros parientes esperan de nosotros, sino la de formular justamente las preguntas a las que esos dos mandatos dan respuestas automáticas es la lección más importante que Platón aprendió de Sócrates.

Si quieres saber cómo sería actuar sobre la base de un *tipo* muy diferente de respuesta a la pregunta de cómo debes —y debemos— vivir, una respuesta que no sea la respuesta del cuerpo o la respuesta del grupo, lo primero es aprender a hacer esa pregunta. Si el método del kantismo es legalista y regulador, y el método del utilitarismo es calculador y maximizador, y el de la ética de la virtud consiste en consultar la propia facultad de juicio práctico debidamente habituada, ¿en qué términos podemos describir con la mayor precisión el método socrático? Esta es la pregunta a la que trata de responder la segunda parte del libro.

## Parte II



# El método socrático



# Introducción a la parte II.

## Tres paradojas

Tus respuestas a las preguntas extemporáneas provienen de los mandatos salvajes. Supón que quieres sustituirlas por otras más acertadas. ¿Qué debes hacer? Muy sencillo: mantén la mente abierta e investiga, dirigiéndote hacia lo que es verdad y alejándote de lo que es falso.

¿Es posible que realmente eso sea todo? Sí. Este es el método socrático. Fue siguiendo esta fórmula como Sócrates encontró respuestas mucho más acertadas a las preguntas extemporáneas que las que le daban por norma su cuerpo o sus grupos de parentesco. Pero, como quizá sospechas, la cosa tiene truco: poner en práctica la fórmula, utilizar el método, no es tan sencillo como parece. Cuando intentamos aplicarla, descubrimos que cada uno de los tres ingredientes –tener la mente abierta, indagar y diferenciar la verdad de la falsedad– esconde una paradoja.

Tener la mente abierta significa ser capaz de admitir que estoy equivocada. Esto parece fácil, hasta que entiendo que tengo que interpretar literalmente esas dos últimas palabras. Y esto no significa que sea capaz de admitir que me equivoqué en el pasado, o que soy un ser humano y los seres humanos se equivocan, o que en el futuro algo o alguien podría demostrarme que lo que estoy pensando en este momento es una equivocación, o que ahora mismo puede haber gente que crea que estoy equivocada. Hablamos de ser capaz de saber (ahora) que estoy equivocada (ahora). Si en esto se traduce

tener la mente abierta, se diría que tener la mente abierta implica ;creer también en lo que sé que es falso!

Si te preguntas por qué alguien que es capaz de admitir que *estaba* o *podría estar* equivocado no tiene la mente suficientemente abierta, recuerda que, ante las preguntas extemporáneas, no cabe la suspensión del juicio. Si mi interlocutor critica la respuesta que doy a una pregunta extemporánea sin ofrecerme nada que la reemplace, la única manera que tengo de ser receptiva a esa crítica es siendo capaz de ver lo que hay de erróneo en lo que pienso *mientras sigue siendo eso lo que pienso*. Una de dos: o no podemos ser receptivos a las preguntas extemporáneas o tenemos que arreglárnoslas para ser capaces de pensar: «*p* es una noción equivocada, aunque yo crea en *p*». A esto se le llama la «paradoja de Moore», y es el tema del capítulo 6.

¿Qué es indagar? No debemos creer que indagar es simplemente hacer preguntas. Cuando hacemos preguntas, a veces son retóricas, a veces las hacemos solo por cortesía, e incluso cuando no se da ninguna de esas dos circunstancias, a menudo queremos enterarnos de algo no por un deseo de llegar a la verdad, sino porque necesitamos determinada información para poder despejar alguna incógnita del día a día. («¿Dónde está la oficina de correos?»; «¿Cómo enciendo la impresora?»). Por lo general, preferimos solucionar problemas antes que indagar, y por eso, con mucha frecuencia, ante una pregunta genuina nuestra reacción instintiva es convertirla en un problema. Por ejemplo, Einstein, para responder a «¿Qué es el tiempo?», convirtió la pregunta en: «¿Cómo se comportarían los relojes en distintas circunstancias?».

Nos encanta «operacionalizar» –convertir en problema– cualquier pregunta, y lo hacemos introduciendo la medición. Así, por ejemplo,

ante una pregunta como: «¿Qué es estar furioso (o ser inteligente, o ser competente en el trabajo policial)?», la respuesta se basa en indicadores corporales como el ritmo cardíaco y la temperatura de la piel (o en la puntuación obtenida en los test de inteligencia, o en el número de casos cerrados). La ventaja de convertir una pregunta en un problema de medidas es que está claro en qué se concretaría dar con la solución; mientras que en el caso contrario, si trato una pregunta por lo que es, sin disfrazarla de problema —es decir, si la formulo únicamente para responderla—, ¿podría saber cuándo he dado con la respuesta? A esto se le llama «la paradoja de Menón», en honor del interlocutor socrático Menón, que desafió a Sócrates con una de las preguntas más difíciles de todo el conjunto de los diálogos: «Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella [es decir, con la respuesta], ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?». Discutiremos esta cuestión en el capítulo 7.

Sin embargo, antes de hablar de la apertura mental socrática o de la práctica inquisitiva socrática, debemos abordar la paradoja que pone en duda si es siquiera posible que existiese tal persona como Sócrates. Para todos los que lo conocieron era obvio que Sócrates era un tábano que se dedicaba a la desagradable y destructiva actividad de la refutación; pero Sócrates, por su parte, se describe a sí mismo como un partero, entregado a la constructiva tarea de ayudar a que nazcan las ideas de otros. ¿Cómo puede ser ambas cosas? ¿Cómo se relaciona el proyecto negativo de evitar la falsedad con el proyecto positivo de buscar la verdad? A esto lo llamo «la paradoja tábano-partero». Para explicar por qué hay un Sócrates, en lugar de dos, vamos a tener que resolver la cuestión de cómo puede una persona buscar la verdad y, *a la vez*, evitar la falsedad, cuando,

a primera vista, se diría que hay una clara tensión entre estas dos tareas. Para que te hagas una idea de la naturaleza de esa tensión, ten en cuenta que quienes quieren llegar a la verdad acabarán por tener creencias, y la única forma segura de evitar la falsedad es no creyendo nada en absoluto. La paradoja «tábano-partero» es la que trataremos justo a continuación, en el capítulo 5.

Es probable que la caracterización inicial que he hecho del método socrático –indagar con mente abierta, dirigiéndonos hacia la verdad y alejándonos de la falsedad– te haya parecido banal y decepcionante. La sensación de banalidad nace de que tú ya sabías que era eso lo que había que hacer. Antes de abrir el libro, probablemente le habrías dado instrucciones similares a cualquiera que quisiese aprender algo. Hay una razón importante por la que explicar el método socrático no consiste en ofrecer nueva información. En lugar de añadir algo a nuestro acervo de conocimientos –como podría hacer el biógrafo, o el cartógrafo, o el biólogo–, Sócrates demuestra que ya tenemos en nosotros ideas que son pura teoría porque no sabemos muy bien cómo vivir de acuerdo con ellas. Por eso, aprender filosofía se parece menos a llenar un vacío que a deshacer un nudo. La filosofía no empieza en la ignorancia, ni en el asombro, sino en el error.

Comprobarás que, cuando tratas de ver lo que significa admitir que estás equivocado (que estabas no, que estás), lo que significa plantear preguntas (no problemas), y combinar en un acto de pensamiento (no en dos) buscar la verdad y evitar la falsedad, te quedas atascado. No sabes cómo seguir. Voy a argumentar que la clave para desatascarse, en los tres casos, es reubicar ese acto de pensamiento –el acto de pensamiento que es inquisitivo, que está abierto y orientado tanto hacia la verdad como lejos de la falsedad–, desalojándolo de su hogar habitual, que es el interior de la cabeza, y

sacándolo al espacio compartido de la conversación que transcurre entre dos personas. Sócrates encontró la manera de que dos personas, juntas, formularan y respondieran preguntas extemporáneas que ni una ni otra habría podido investigar sola. Sócrates echó por tierra la creencia convencional de que pensar es algo que podemos hacer, cada cual por nuestra cuenta, sin mucho esfuerzo. Él descubrió que, por el contrario, era una proeza, una proeza comunal, y nos mostró cómo lograrla.



## 5. La paradoja «tábano-partero»

En un ensayo titulado «Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla», el dramaturgo alemán Heinrich Von Kleist (1777-1811) te aconseja qué hacer «cuando quieras saber algo y no seas capaz de averiguarlo meditando».<sup>1</sup> Kleist dice que «hables de ello con el primer conocido con quien te topes», no para extraerle el conocimiento que buscas, sino para dárselo tú: «debes contárselo tú mismo en primer lugar». Kleist supone que en el pasado «hablabas probablemente con la petulancia de querer instruir a otros», y te indica que cambies de curso: «Yo quiero que hables con la juiciosa intención de instruirte a ti mismo». Cuenta Kleist que, cuando está atascado en un problema de matemáticas, se lo explica a su hermana, cuya sola presencia, pese a carecer de formación en esta disciplina, obra su magia: «Yo tengo de antemano alguna oscura noción vinculada lejanamente con lo que busco, y si con osadía la tomo como punto de partida, el entendimiento, [...] para asombro mío, ya está listo al acabar el período oratorio». Dice que Molière hacía algo parecido con su sirvienta, y que el fenómeno es habitual en las personas que hablan en público. «Tengo para mí que más de un gran orador, al abrir la boca, aún no sabía lo que iba a decir».

Kleist anticipa que su lector se sorprenderá con sus consejos: «Ya te veo enarcar las cejas asombrado». Solemos dar por hecho que no podríamos decirle a nadie más de lo que podríamos decirnos a

nosotros mismos: que si puedo decirte algo, bien podría habérmelo dicho a mí misma. Todo el mundo sabe que a menudo comunicamos menos de lo que podríamos comunicar –cuando mentimos, u ocultamos nuestras opiniones, o simplemente nos abstenemos de expresarlas–, pero es sorprendente pensar que también ocurre lo contrario, que hay circunstancias en las que somos *más* generosos con otras personas que con nosotros.

La noción de Kleist –de que puedo darte más de lo que al parecer tengo en mí– es socrática. También nos es totalmente ajena, tan ajena que no estaremos en condiciones de acogerla hasta haber eliminado el supuesto que interfiere entre ella y nosotros. La plena profundidad de esa noción le es ajena incluso a Kleist, cuya incapacidad para identificar ese supuesto crucial y desentrañar los confusos nudos a que da lugar le constriñe a poder apreciar solo el borde más fino de la cuña socrática. Cuando se le pide que explique cómo es que podemos dar más de lo que tenemos, dice: «Para el que habla, hay una peculiar fuente de entusiasmo en el rostro humano de un interlocutor». No es que esto sea precisamente erróneo, pero al enfocarse en hablar ante un público silencioso e ignorante, a Kleist se le escapa el inmenso potencial que se esconde tras el rostro humano. Le dice Sócrates a Alcibíades: «Sócrates habla con Alcibíades empleando razonamientos no con tu rostro, como parece, sino con Alcibíades, es decir, con el alma».<sup>2</sup> Hablarle al alma de una persona –lo cual implica dejar que ella te hable a ti– te permite compartir con ella algo que tú no tienes.

Lo que nos inhabilita para apreciar plenamente esta intuición socrática es la tendencia a suponer que pensar es como respirar: algo que cada persona hace ella sola consigo misma. Y si cada persona *hace* ella sola su pensar, entonces nadie tiene más que ofrecer

a otro que lo que ha construido en privado, aunque quizá muy poco antes, en el taller de su mente. Kleist sugiere que la presencia de otras personas nos incita a acelerar el proceso de construcción, por ejemplo si pensamos que podrían estar a punto de interrumpir nuestra exégesis matemática:

En esos momentos nada me ayuda más que un gesto de mi hermana, como si quisiera interrumpirme; pues a mi entendimiento, ya de por sí en tensión, lo acicatea todavía más el intento de arrebatarme desde fuera el discurso en posesión del cual se halla, y, semejante a un gran general cuando se ve en un atolladero, hace dar a sus facultades lo mejor de sí mismas.

Kleist reconoce que otras personas nos aportan a menudo la energía o el optimismo para construir pensamientos; Sócrates va un paso más allá y sugiere que podemos construir pensamientos *con* otras personas. Pero para dar este segundo paso con él, tenemos que aprender a reconocer la distorsión general creada por esa suposición de que pensar es una actividad mental privada, interna. La distorsión se extiende a cómo percibimos al propio Sócrates; nos hace ver doble, por así decir, y creemos estar ante dos Sócrates.

## I. Los dos Sócrates

En la *Apología*, Sócrates compara Atenas con un caballo dormido, y a sí mismo con un tábano enviado por los dioses para despertarla de la ignorancia. Aguijonea a sus conciudadanos rebatiendo sus argumentos, haciéndoles preguntas que revelan la ausencia de los

conocimientos que creían poseer. Sus refutaciones dejan a sus interlocutores en un estado de confusión en el que no saben adónde ir, qué hacer, qué camino tomar. La palabra griega para designar ese estado es *aporía* (ἀπορία): etimológicamente, está compuesta por el término del que proviene la palabra castellana *poro* y un prefijo privativo, *a*, que significa «no», por lo que alude literalmente a la ausencia de una ruta o camino por el que avanzar.

Sócrates deja perplejos a sus interlocutores, que tienen que reconocer lo perdidos que están una vez que les hace darse cuenta de que en realidad ignoran lo que pretenden saber. Aquellos a quienes somete a este tratamiento dicen sentirse entumecidos, incapaces de hablar, dicen ver vacilar sus palabras de un lado a otro. No es de extrañar que el método les resulte angustioso, perturbador. Un individuo que se dedica a desmontar las pretensiones de sabiduría de todo aquel con quien habla se va a encontrar, poco a poco, rodeado de un montón de gente malhumorada y resentida. Para cualquiera es obvio que ha de ser así, o, al menos, para cualquiera salvo para Sócrates, que, habiendo asumido el deber de refutar sistemáticamente a todos los políticos de Atenas, cuenta con sorpresa «también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades».<sup>3</sup> Así que este es el primer Sócrates: el tábano refutador.

El segundo es el Sócrates partero. En el *Teeteto*, Sócrates dice que no solo es hijo de una partera, sino que es una especie de partero él también, solo que para hombres y no para mujeres,<sup>4</sup> y para el alma, no para el cuerpo. Aunque él mismo es «estéril» en conocimientos, los demás no lo son. Quienes conversan con él son «ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos. No obstante –se jacta–, los responsables del parto somos

el dios y yo».<sup>5</sup> Asociada a la misma imagen de «partero», está la afirmación que leemos en el *Menón* y el *Fedón* de que lo que sus interlocutores hacen es «recordar» algo que ya sabían, y él solo les ayuda en ese proceso de sacar a la luz el saber oculto.<sup>6</sup> En el *Banquete*, el resultado del aprendizaje filosófico no es ser purgados de falsas creencias, sino algo innegablemente positivo: dar a luz la verdadera virtud y ganar así la inmortalidad. En el *Cármides*, Sócrates dice que el propósito de su actividad filosófica es «el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres», entendiendo por «seres» las cosas existentes.<sup>7</sup> En el *Gorgias*, «Yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro».<sup>8</sup> Al final de este diálogo, refiriéndose a las conclusiones a las que ha llegado múltiples veces, por múltiples vías, con múltiples interlocutores –Gorgias, Polo, Calicles...–, afirma que ahora «están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero».<sup>9</sup>

En estos pasajes, Sócrates parece sugerir que la actividad a la que vive entregado se traduce en un progreso positivo hacia el descubrimiento de la verdad. A Sócrates el partero, sería natural percibirlo como alguien enriquecedor, cuya compañía nos beneficia. Hablar con él nos da algo que no teníamos al iniciar la conversación; nos encontramos ahora en terreno más firme, estamos *menos* perdidos. Sería de esperar que la respuesta a haberse encontrado con alguien así fuera de gratitud.

Por tanto, ¿qué es Sócrates? ¿Es el tábano que deja aturcidos, desamparados, perdidos y confusos a quienes hablan con él, o es el partero que les ayuda a dar a luz a sus hermosos y transparentes bebés-idea? ¿Es la suya una actividad fundamentalmente negativa,

cuyo propósito es refutar cualquier argumento y desenmascarar cualquier pretensión de sabiduría, o es una actividad fundamentalmente positiva, cuyo propósito es indagar a fin de que una persona descubra nuevos elementos que añadir a lo que dice saber? A esto es a lo que llamo «la paradoja tábano-partero».

También podría llamarse la paradoja de la humildad socrática. Sócrates era célebre entre sus contemporáneos porque, según se cuenta, insistía en que *solo sabía que no sabía nada*, o *solo tenía conocimiento de su propia ignorancia*, que es lo que a veces se denomina «humildad socrática». Con frecuencia, Sócrates habla en tono desdeñoso de sus capacidades cognitivas –de su poca memoria, de carecer del don de la elocuencia– y niega también específicamente poseer verdadero conocimiento de la piedad, la virtud o el coraje. Este es el Sócrates partero: alguien vacío, modesto, que ocupa con gusto una posición subordinada; un ser estéril, sin ideas propias, cuya función se reduce a facilitar el pensamiento de los demás, y que suele alabar a su interlocutor por tener mayores conocimientos que él.

Pero Sócrates era también famoso por derrotar habitualmente a las mentes más impresionantes de la época en enfrentamientos individuales que a menudo eran de carácter público. Alguien que pone todo su empeño en bajarle los humos públicamente a su interlocutor –y sabe muy bien cómo conseguirlo– no suele ser precisamente una persona humilde. Sócrates el tábano, el Sócrates negativo, despliega los recursos intelectuales necesarios para frustrar hasta a las mentes más brillantes. Sócrates se enfrenta a sofistas, oradores y miembros de la élite intelectual ateniense que intentan, a su costa, hacer gala de virtuosismo. Y, una y otra vez, Sócrates gana la partida.

¿Cómo es posible que una persona sea célebre tanto por su humildad como por su competitiva destreza para la argumentación? El

misterio de Sócrates es que no parece admisible que sus características principales puedan coexistir. ¿Es tan arrogante como se muestra a veces o tan ignorante como dice ser? ¿Es un tábano provocador o un cooperativo partero?

Quienes se encuentran por primera vez con Sócrates suelen considerarlo o bien un tábano o bien un partero. El Sócrates que es tábano puro tiene un interés personal en demostrar lo poco que saben sus interlocutores, en especial los de alto estatus. A este Sócrates se le percibe como un hombre arrogante y triunfalista, en virtud de su gusto por el combate intelectual y su facilidad para salir victorioso, y se le percibe también como un hombre burlón o despreciativo con sus interlocutores. En cuanto a su famoso dicho de «solo tengo conocimiento de mi propia ignorancia», los partidarios del Sócrates tábano se quedan con la parte del *conocimiento* y toda la prepotencia que conlleva.

El Sócrates partero puro es el héroe intelectual a quien sus interlocutores no cooperativos difaman porque malinterpretan su sincero intento por aprender, dado que los arrogantes son ellos. El Sócrates partero solo intenta «saber cuál es la verdad [...], pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro». Su indagación es honesta: espera sinceramente que Eutifrón le diga qué es la piedad, que Laques le diga qué es el coraje...; no es su intención refutar a nadie. La refutación, si se produce, es un efecto accidental de su noble búsqueda de conocimiento. Lo que distingue a Sócrates de todos los demás es una simple disposición receptiva a aprender de aquellos con quienes se relaciona. Según esta interpretación, el «solo tengo conocimiento de mi propia ignorancia» no es sino un puro e ingenuo reconocimiento de esa ignorancia. Este Sócrates tiene siempre la esperanza de que el siguiente debate intelectual sea el que le ilumine.

Hay lectores y lectoras más sofisticados que combinan las dos identidades de muy diversas maneras. Está, por ejemplo, el Sócrates tábano altruista, que aguijonea a sus interlocutores para beneficio de ellos, y también está el Sócrates tábano escéptico, que duda de que haya conocimiento alguno que adquirir. Si nos inclinamos por el Sócrates tábano, como han acostumbrado a hacer los intérpretes desde Aristóteles en adelante, cabe preguntarse si deberíamos asignar a Platón el proyecto positivo de adquirir conocimiento; desde este punto de vista, Sócrates refuta y destruye, mientras que Platón es el constructor y creador de teorías. La opinión académica consensuada sobre cronología de los diálogos de Platón los divide a grandes rasgos en tres grupos.<sup>10</sup> Durante lo que los estudiosos denominan su etapa temprana, Platón escribió *Apología*, *Laques*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Hippias Menor*, *Critón* y *Fedón*, diálogos que muestran la persona y los puntos de vista del Sócrates histórico, y ponen especial atención en los acontecimientos que rodearon su muerte.<sup>11</sup> A continuación, los estudiosos identifican una etapa media o de transición (que incluye *Banquete*, *Fedro* y *República*), en la que Platón empieza a presentar algunas de sus propias ideas originales, y una etapa tardía, en la que lo hace aún más. En diálogos tardíos como *Sofista*, *Político* y *Leyes*, Sócrates no aparece o no es el orador principal. En otros diálogos tardíos como *Filebo* y *Teeteto*, donde aparece la imagen del partero, Sócrates es el orador principal, pero a menudo se entiende que, al menos en parte, hace el papel de portavoz de Platón. ¿Podríamos, entonces, separar al Sócrates tábano del Sócrates partero, identificando con el Sócrates histórico solo al personaje tábano, y al partero con Platón?

No. Incluso en los primeros diálogos, Sócrates presenta habitualmente la búsqueda positiva del conocimiento como su objetivo.

Aunque es cierto que en la *Apología* se nos muestra como un tábano refutador, una vez que entra de lleno en (lo que a nosotros nos parece) la actividad de refutar –con interlocutores como Laques, Protágoras, Hipias, Gorgias–, absolutamente en todos los casos presenta sus motivaciones de manera positiva. Dice que habla con sus interlocutores para aprender. He aquí un pasaje representativo de esto:

Yo le dije entonces: «Protágoras, no creas que yo dialogo contigo con otra intención que la de examinar estas cosas de las que yo no conozco solución. Pues creo que acertaba Homero al decir lo de: “Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro. Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan [...]”. ¿Cómo, pues, no debería convocarte para la averiguación de este asunto y preguntarte y comunicártelo?».<sup>12</sup>

Así que, aunque, de hecho, la imagen del partero aparece en un diálogo que suele considerarse tardío, no podemos relegar al Sócrates partero a los diálogos de la última etapa. Otra alternativa es adoptar una interpretación secuencial, no a través de los diálogos, sino dentro de ellos: ¿y si Sócrates primero refuta y luego pregunta? ¿Es posible que Sócrates actúe en todos los casos primero como tábano y luego como partero, por este orden?

## II. Procedimiento en dos fases

Si aceptáramos que Sócrates hace un papel tanto destructivo como constructivo, podríamos pensar que, en los diálogos, pasa del primero

al segundo. A esto lo llamo «procedimiento en dos fases». Atendiendo a él, la actividad de Sócrates estaría dividida en un componente preliminar, destructivo, dirigido a identificar errores, que, una vez completado, daría paso al segundo componente, productivo, de búsqueda. La refutación negativa prepara el terreno para la indagación positiva. Los interlocutores de Sócrates entran en el campo de conversaciones cargados de «equipaje»: una actitud desdeñosa hacia el proyecto de buscar bienes como el conocimiento, la justicia y la virtud, y en la que están implícitas o la presunción de poseer ya esos bienes, o una despreciativa negación de su valor.\* Desde el punto de vista de las dos etapas, Sócrates empieza despejando las respuestas erradas a sus preguntas, motivando así a su interlocutor para que sea la clase de persona inclinada a participar en la búsqueda. A continuación, Sócrates puede pasar de esta postura inicial de confrontación a la fase positiva y constructiva de su método, en la que él y sus interlocutores buscan conjuntamente una respuesta satisfactoria.

Podemos dejar por un momento los diálogos e ir al libro III de las *Confesiones de san Agustín*, donde encontramos un claro ejem-

\* Debemos tener en cuenta que la idea del procedimiento en dos fases estaba evidentemente en el aire en tiempos de Platón, ya que Jenofonte la expresa al decir que un interlocutor lo bastante humilde y devoto recibía de Sócrates una respuesta enteramente positiva y didáctica: «Sócrates, por su parte, cuando se dio cuenta de su disposición [de Eutidemo], trató de desconcertarle lo menos posible», es decir que Eutidemo era ya tan humilde que Sócrates no vio la necesidad de «desconcertarle» refutando sus argumentos, sino que «le daba, en cambio, las nociones más sencillas y más claras sobre lo que creía que era más necesario saber y más digno de dedicarle una mayor atención». (*Recuerdos de Sócrates (Memorabilia)* IV.2.40). Este es exactamente el Sócrates que no encontramos en los diálogos platónicos. Para Platón, sugiero, considerar el procedimiento de las dos fases significaba malinterpretar a Sócrates. [*N. de la T.*: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.]

plo de procedimiento en dos fases. Agustín de Hipona (354-430), que estudia en aquel tiempo en Cartago, está inmerso en creencias heréticas y tiene un estilo de vida pecaminoso y sensual. Su madre, Mónica, una mujer muy devota, acude a un obispo con la esperanza de que haga entrar a su hijo en vereda.

Agustín cuenta que ella suplicó al obispo «que tuviese a bien el hablarme e impugnar mis errores hasta desengañarme de mis falsos dogmas y perversa doctrina, y enseñarme la buena y verdadera». Una traducción literal de esa última frase –*dedocere me mala ac docere bona*– revelaría dos formas del verbo enseñar: «desenseñarme lo malo y enseñarme lo bueno». En el procedimiento en dos fases, la refutación constituye la fase terapéutica de desenseñar que debe preceder a cualquier enseñanza positiva. A los ojos de Mónica, el obispo tiene aptitud intelectual y religiosa necesaria tanto para erradicar los errores de Agustín como para implantar verdades en su lugar. Ella espera que, de entrada, lo libre de falsedades y, después, sea su maestro.

El obispo rechaza la petición de Mónica. Su razonamiento es que la mente de su hijo está demasiado contagiada de la herejía como para ser receptiva a la verdad. Así lo cuenta Agustín:

[Respondió] que estaba yo todavía incapaz de admitir otra doctrina, porque estaba muy embelesado en la novedad de aquella herejía maniquea y envanecido de haber dado en qué entender a muchos ignorantes con varias cuestiones y sofismas que les proponía, como ella misma [su madre] le había contado. Pero también le dijo: «Dejadle por ahora en su error, y no hagáis más diligencia que rogar a Dios por él, que él mismo, continuando en estudiar y leer, llegará a conocer cuán enorme es el error e impiedad de la secta maniquea».<sup>13</sup>

El obispo se considera incapaz de enseñar a Agustín porque antes tiene que suceder algo que despeje el camino. Evidentemente, el obispo está especializado en la segunda etapa. A Sócrates, algunos de sus contemporáneos lo veían como la contrapartida de este obispo: alguien que se relega a sí mismo a la etapa no docente de la educación. Encontramos esta perspectiva sobre Sócrates en un diálogo llamado el *Clitofonte*.<sup>14</sup>

Clitofonte es un asociado de Sócrates que dice haber interiorizado plenamente las partes negativas y motivadoras del proceso inquisitivo socrático y se queja de que Sócrates no le procure ahora los bienes positivos. Asegura tener una perfecta comprensión de por qué es errónea la manera habitual de enfocar las cuestiones de la justicia y la virtud, y entender plenamente que sean necesarias respuestas más acertadas. «Yo prestaba entonces atención para escuchar lo que seguía»,<sup>15</sup> dice, y a continuación habla de su frustración ante lo que percibe como la falta de interés de Sócrates en pasar a la segunda fase:

No una vez ni dos, sino que, después de esperar mucho tiempo y tras mucho insistir en este asunto, al fin desistí, convencido de que en lo que se refiere a exhortar a la práctica de la virtud actúas mejor que nadie, pero una de dos, [...] o no sabes o no quieres comunicarme tu ciencia. Ésa es precisamente la razón por la que voy a dirigirme a Trasímaco, y a cualquier otro sitio que pueda, con mis dudas.<sup>16</sup>

Date cuenta de que la idea que tiene Clitofonte de lo que sucede en la segunda fase es que Sócrates, finalmente, revela de un solo golpe la verdad. Clitofonte está convencido de que la pizarra de su mente ha quedado tan despejada de nociones convencionales sobre la mo-

ralidad que lo único que puede esperar ahora es que Sócrates escriba en ella las respuestas. Clitofonte entiende la refutación como el prelude del adoctrinamiento, y se queda decepcionado al ver que el adoctrinamiento nunca llega.

Una lectura rápida de los diálogos de Platón confirma la sospecha que tiene Clitofonte de que no hay a continuación una segunda fase. En el *Laques*, después de haber refutado la definición inicial que hace Laques del coraje como resistencia, Sócrates no comienza la segunda fase, sino que pasa a refutar la definición que da Nicias del coraje. Lo mismo ocurre en el *Gorgias*. Sócrates se dedica exclusivamente a refutar cada argumento: primero de Gorgias, luego de Polo y por último de Calicles. Cuando termina de refutar a un interlocutor, no pasa a una actividad más positiva, sino que pasa a refutar al siguiente. El *Menón* podría ser tal vez el diálogo que más admite la interpretación de las dos fases. Sin embargo, incluso después de que Menón quiera darse por vencido, alegando que Sócrates lo ha dejado atontado, Sócrates le ofrece una hipótesis que lo obliga a seguir dando respuestas para poder él seguir refutándolas. Sócrates no parece dar nunca por completa la fase de refutación; no lo vemos «seguir adelante», como sugiere la interpretación de una actividad en dos fases.

En el *Eutidemo*, Sócrates se encuentra con dos hombres, Eutidemo y Dionisodoro, que se jactan de tener una gran sabiduría que comunicar a quienes estén dispuestos a pagar por recibirla, y se ofrecen a demostrar lo que saben. Sócrates se adelanta a su demostración con una pregunta: quiere saber si, además de poder infundir sabiduría a los clientes deseosos de recibirla, son capaces de convertir a aquellos que no tengan disposición a pagar por ella. Sócrates quiere saber si son capaces de *motivar* a alguien y despertarle el interés por eso que se jactan de ofrecer, o si han delegado esa tarea en alguna otra

persona.<sup>17</sup> Ellos responden que son también capaces de persuadir, y Sócrates los exhorta a que demuestren solo esa facultad y se abstengan de exhibir cómo inculcan a otros su sabiduría.<sup>18</sup> Si Clitofonte hubiera estado presente, se habría echado las manos a la cabeza ante la negativa de Sócrates a recibir «los bienes» de Eutidemo y Dionisodoro: «¡Mira a Sócrates, evitando otra vez la segunda fase!». ¿Es posible que Sócrates esté obsesionado con demoler la presunción de sabiduría y que no tenga el menor interés en que nadie la adquiera?

Clitofonte no es el único al que le molesta que Sócrates no pase a la segunda fase. Cuando Critias le pide que lo haga, Sócrates alega que el problema es que no sabe las respuestas.

Te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, porque en verdad que yo mismo no lo sé.<sup>19</sup>

Este discurso despierta en Critias la expectativa de que, por tanto, Sócrates pasará ahora de refutador recalcitrante a dócil receptor de la sabiduría que él, Critias, posee, pero lo que Sócrates hace es lo que Sócrates hace siempre: pasa a refutar la respuesta que Critias le da. Después de soportar algunos intercambios de refutaciones, Critias explota contra Sócrates con irritación clitofónica:

Creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso.<sup>20</sup>

Critias contrasta aquí lo que él suponía que Sócrates decía estar haciendo –investigar «siempre en tu compañía»– con lo que ahora piensa que estaba haciendo en realidad: «tratando de refutarme». Cree que Sócrates no quiere encontrar respuestas, no quiere pasar a la segunda fase, no tiene interés por progresar positivamente hacia «aquello sobre lo que versa el discurso»; lo único que le importa es refutar destructivamente a cada persona con la que habla. A Critias le molesta que Sócrates pretenda ser un servicial partero, cuando en realidad no es más que un irritante tábano.

La respuesta de Sócrates al exabrupto de Critias es, en lo que a la paradoja «tábano-partero», se refiere, el pasaje más importante de todo el corpus platónico:

¿Cómo puedes suponer algo así? Estás pensando que, por refutarte a ti [...], lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y lo que digo, por temor, tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres?<sup>21</sup>

Lo que hay que destacar de este pasaje es la fluidez con la que Sócrates pasa de la refutación negativa a la descripción de los frutos de la investigación positiva. Comienza diciendo que refuta a sus interlocutores por la misma razón que él acepta la refutación, es decir, para revelar puntos ciegos y sacar a la luz falsas pretensiones de conocimiento. Sócrates reconoce que pone el mayor empeño en

demostrarles que están en un error. Así habla el tábano. Pero en la última frase, aunque solo parezca estar reformulando lo que ya ha dicho, describe esta vez su objetivo como «que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres», y aquí es donde el Sócrates partero asoma la cabeza. Date cuenta de lo que no hace en este pasaje: no afirma que, en el proceso inquisitivo, demostrarle a alguien que está equivocado sirva como etapa preliminar a fin de despejar el terreno. Recordemos su afirmación anterior, «ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante». La opinión de Sócrates parece ser que sus investigaciones son, al mismo tiempo, reveladoras de puntos ciegos y clarificadoras de la existencia. Puede que Critias y Clitofonte interpreten la indagación socrática como un proceso de dos fases, pero no es así como lo entiende el propio Sócrates.

Clitofonte cuenta en tono de queja que, a consecuencia de la negativa de Sócrates a darle respuestas, no ha tenido otro remedio que consultar a quienes sí estaban dispuestos a dárselas: intelectuales públicos como el sofista Trasímaco y el orador Lisias. Dice: «Esa es precisamente la razón por la que voy a dirigirme a Trasímaco, y a cualquier otro sitio que pueda, con mis dudas». Se trata de individuos que ofrecen con la mayor seguridad, normalmente a cambio de dinero, una serie de doctrinas sobre cómo triunfar en la vida, o en algún terreno concreto e importante de la vida, como la oratoria. Cuando Sócrates da la espalda a la parte positiva de lo que ofrecen Eutidemo y Dionisodoro, da la espalda a tales «respuestas». Parece pensar, en contra de lo que opina Clitofonte, que, si la parte negativa y motivadora del proceso se hace correctamente, eso de por sí equivaldrá a un avance positivo hacia el conocimiento; no como resultado de que alguien nos imbuya, o de imbuir a alguien, alguna

doctrina (posiblemente errónea), sino como parte consustancial a una indagación compartida para descubrir la verdad.

Creo que la conclusión más natural que se puede extraer de la propia solución que ofrece Sócrates a la paradoja «tábano-partero» es que él *equipara* el proceso negativo de la refutación y el proceso positivo del descubrimiento. Sócrates el tábano es Sócrates el partero. La investigación productiva adopta en él, exclusivamente, forma de refutación. Es decir, cuando refuta destructiva y negativamente a alguien, eso constituye una búsqueda positiva y productiva de la verdad. La conversación socrática es refutación inquisitiva. Antes de explicar cómo es esto en la práctica, quiero explicar por qué deberíamos haber pensado, antes de encontrarnos con algo así, que no era posible que existiera.

### III. James frente a Clifford

Dos mil años después de la muerte de Sócrates, William James escribió algo muy sorprendente:

Debemos conocer la verdad y debemos evitar el error; tales son nuestros primeros y principales mandamientos como aspirantes al conocimiento; pero no son dos formulaciones de un mismo mandamiento, sino dos leyes separables.<sup>22</sup>

Es cuando menos desconcertante que alguien nos asegure que buscar la verdad y evitar la falsedad no son acciones conjuntas. Podríamos protestar: si alguien cree en la verdad, de ello se deduce que evita la falsedad. James no puede sino admitir que tienes razón: si S cree

$p$ , y  $p$  es verdad, quiere decir que S ha conseguido también evitar la falsedad con respecto a  $p$ . Cada verdad que descubrimos equivale a una falsedad que evitamos. Entonces, ¿cuál es el problema?

El problema es el siguiente: cuando hablas de verdades que has descubierto y de errores que has impedido, te basas en el resultado final, que oculta las tensiones intrínsecas al proceso de llegar a ese resultado. Retrocedamos en el tiempo con nuestra amiga S, y vayamos al período anterior a que creyera  $p$ , cuando tenía dudas sobre si  $p$  era o no la respuesta. Se abrían ante ella dos posibilidades, y ella optó por creer  $p$  y, por tanto, acertó –tuvo éxito en la tarea de dar con la verdad–, pero solo arriesgándose a fracasar en la tarea de evitar la falsedad. Cada vez que te encuentras en la encrucijada de la duda, se te abre un camino que te garantiza el éxito en la tarea de evitar el error. Ese es el camino del juicio suspendido: no formarte una creencia sobre si  $p$  es la respuesta correcta. Mientras que, para dar con la verdad, hay que cortejar la falsedad.

La razón por la que buscar la verdad exige cortejar la falsedad es que, para tener una creencia verdadera sobre algún tema, debes, en primer lugar, tener alguna creencia sobre ese tema. Si no crees nada, has fracasado definitivamente en la tarea de creer en la verdad, pero también has triunfado definitivamente en la tarea de evitar el error. En una visión retrospectiva, ambas tareas pueden coincidir, pero no en una visión prospectiva. Si le estás dando instrucciones a alguien, decirle que es muy importante que llegue a la verdad de algo no es en absoluto lo mismo que decirle que es muy importante que evite el error a toda costa. Como escribe James:

¡Cree la verdad! ¡Rechaza el error! Vemos pues que se trata de dos leyes materialmente distintas, y la decisión que tomemos

entre ellas puede dar un color enteramente distinto a nuestra vida intelectual. Podemos considerar que lo principal es buscar la verdad, y que evitar el error es secundario, o bien [...] que evitar el error es un imperativo más importante, y que ya se verá qué ocurre con la verdad.<sup>23</sup>

James articula este dilema como respuesta a su contemporáneo, el filósofo y matemático William Clifford (1845-1879), cuyo ensayo «La ética de la creencia» se decanta firmemente por evitar el error.<sup>24</sup> Clifford escribe que «se profana la creencia cuando se la entrega a afirmaciones nunca puestas en tela de juicio ni sometidas a prueba»,<sup>25</sup> e insta «a todos a que protejan con un cuidado celoso y fanático la pureza de su capacidad de creer, de manera que nunca recale en un objeto que no la merezca y provoque una mancha que ya nunca pueda ser eliminada».<sup>26</sup> Clifford califica de «pecaminoso» a quien cree basándose en «evidencia insuficiente», *incluso aunque la creencia sea verdadera*.<sup>27</sup>

El consejo de Clifford es que siempre que te encuentres en la encrucijada de la duda, des prioridad a evitar la falsedad suspendiendo la creencia. James no está de acuerdo:

«No creas nada –nos dice [Clifford]–; mantén tu mente en suspenso para siempre si hace falta, antes que caer en el terrible riesgo de creer en mentiras por haberla comprometido sin evidencia suficiente».<sup>28</sup> [...] La exhortación de Clifford suena totalmente extravagante a mis oídos. Es como si un general informara a sus soldados de que es mejor evitar el combate indefinidamente antes que arriesgarse a sufrir una sola herida. No es así como se ganan las victorias, ya sean sobre los enemigos o sobre la naturaleza.<sup>29</sup>

Existe una estrategia infalible para no creer nada falso: ¡no creas nada! Teniendo en cuenta que solo se puede creer en una de dos afirmaciones contrarias, no existe una estrategia igual de infalible para creer que todo es verdad. Aun así, tendrás más probabilidades de dar con la verdad si tienes una u otra creencia, sobre cualquier asunto. Así que, si mi objetivo es evitar la falsedad, siempre debo suspender el juicio (debo ser escéptica), y si mi objetivo es asegurarme de que doy con la verdad, nunca debo suspender el juicio (debo ser crédula).

¿Por qué no pensar que tanto James como Clifford tienen razón, y que es necesario *combinar* la actividad de explorar en busca de la verdad y la de someter las cosas a prueba para desvelar la falsedad? James argumenta que no es posible: entre el objetivo de evitar la falsedad y el de dar con la verdad hay tensión. No existe una manera obvia o fácil de hacer ambas cosas a la vez. Intentar ser crédula y escéptica al mismo tiempo es como intentar, al mismo tiempo, avanzar y retroceder, o intentar construir lo que al mismo tiempo se está derribando. Clifford coincide con James en que existe esta tensión, aunque cree que debería dominar la motivación escéptica:

Nadie que sostenga –o que siquiera desea sostener– una sólida creencia sobre el partido que ha de tomar en un asunto sometido a disputa puede investigar ese asunto con tal limpieza y exhaustividad como si realmente dudara y fuera imparcial; así que la existencia de una creencia no fundada en el proceso de ejecutar una investigación honrada incapacita a una persona para cumplir con su obligación.<sup>30</sup>

Clifford opina que, a menos que dirijamos con escepticismo el procedimiento y la atención desde el principio, no estaremos en condicio-

nes de identificar el error más adelante. No podemos contar con que «nos toparemos con el error», sino que debemos enfocar las energías y la atención en detectarlo, de modo que, cualquier verdad que llegue, lo haga una vez que hayamos vencido nuestra resistencia a ella.

La solución, según Clifford, está en dar prioridad siempre a evitar el error. James no adopta la postura radicalmente contraria: reconoce que *a veces* hay que dar prioridad a evitar el error, por ejemplo en la investigación intelectual abstracta. James simplemente quiere mostrar que hay casos de carácter más práctico –como el de la amistad, la autoconfianza y la religión– en los que la prioridad debería ser descubrir la verdad:

Por ejemplo, *¿te gusto o no te gusto?* La respuesta depende [...] de si me adelanto a tu actitud, de si doy por supuesto que he de gustarte y me muestro confiado y expectante contigo. Mi fe previa en la existencia de tu aprecio es lo que hace que surja tal aprecio. Pero si mantengo la distancia y me niego a mover un dedo hasta que tenga una prueba objetiva, hasta que hayas hecho algo idóneo, como dicen los absolutistas, apuesto diez contra una a que el aprecio no surgirá [...] Hay casos, pues, en los cuales el hecho no puede producirse a menos que exista una fe previa en su producción.<sup>31</sup>

James quiere invocar esta «fe previa», a la que también llama «voluntad de creer», solo en ámbitos de investigación en los que la cuestión es trascendental y en los que es necesario actuar:

Siempre que la opción entre perder o ganar la verdad no sea trascendental, podemos negarnos a juzgar hasta que no alcancemos la evidencia objetiva, renunciando así a la posibilidad de ganar

una verdad, pero evitando a cambio cualquier posibilidad de creer en una falsedad. En asuntos científicos, este es casi siempre el caso; e incluso en los asuntos humanos corrientes, la necesidad de actuar raramente es tan urgente como para que sea mejor disponer de una falsa creencia en base a la cual actuar que no disponer de ninguna creencia.<sup>32</sup>

A mí, este intento de avenencia con Clifford me resulta poco convincente. Los científicos invierten una cantidad enorme de dinero, tiempo y trabajo en poner a prueba una determinada hipótesis; una matemática puede pasarse meses o años de su vida intentando demostrar una conjetura; un estudiante de bachillerato, para hacer un trabajo sobre *El rey Lear*, lee el texto en busca de datos que corroboren la tesis que ha establecido de entrada. Las afirmaciones que tratan de demostrar, y en las que vuelcan todos estos esfuerzos, no las han elegido a la ligera. Las consideraciones que James plantea sobre la amistad –que cualquier persona se daría rápidamente por vencida si no tuviera fe en que la relación va a alguna parte– son muy apropiadas para la búsqueda que se lleva a cabo en una investigación abstracta. Incluso en la búsqueda teórica, estamos obligados a invertir en la verdad de una idea antes de tener pruebas decisivas.

Esto es así en el campo de la ciencia, pero ¿hay algún ámbito de la vida humana en el que podamos prescindir de «la voluntad de creer» que postula James sin que nos cause ningún perjuicio? Sí. Los ámbitos en los que menos probabilidades haya de que sea verdad que «el hecho no puede producirse a menos que exista una fe previa en su producción» serán los ámbitos en que menos disposición tendremos a invertir esfuerzos. A veces alguien hace una pregunta y añade: «Es que tengo curiosidad». Esto es señal de que esa persona siente

que puede permitirse ser una cliffordiana pura, y suspender el juicio hasta que le llegue suficiente información de la que poder «extraer asenso». Personalmente, es lo que siento respecto a muchos de esos temas de los que tanto se habla: la existencia de vida extraterrestre, la solución de famosos misterios, como el manuscrito Voynich, el caso Tamám Shud.... Como no soy científica, me pasa lo mismo con muchas cuestiones de la ciencia. Me inclino a tomarme las afirmaciones que entran dentro de estos terrenos con distancia escéptica; puede que en algún momento llegue a formarme un juicio firme sobre alguna de ellas, pero tendrán que ser las circunstancias las que me lleven a eso. Si hay alguna pregunta ante la que sientes que puedes permitirte el lujo de esperar indefinidamente a tener pruebas objetivas, puedes llamarla «pregunta cliffordiana».

¿Tienen las preguntas cliffordianas algún tipo de contrapartida jamesiana? Yo creo que sí. Ante la pregunta «¿Qué estás haciendo?», es difícil no dar una respuesta jamesiana. Consideremos lo que estoy haciendo ahora mismo: por un lado, un montón de movimientos corporales –pulsar las teclas con los dedos, mirar una pantalla, respirar–, pero esos movimientos no son todo lo que me está ocurriendo en este momento. También tengo un montón de intenciones; por ejemplo, a lo largo de este capítulo tengo la intención de hablar contigo de la paradoja «tábano-partero», no solo la intención de *hablarte* de ella, sino de hablar de ella *contigo*, comunicándote las razones que hay para pensar que existe tal paradoja, y también sugerencias sobre cómo, y cómo no, abordarla. Esa es una intención general que tengo desde el principio del capítulo. En este momento concreto, mientras escribo esta frase, tengo la intención de captar tu interés y mantener despierta tu atención utilizando un ejemplo vivamente reflexivo sobre cómo intento hacer justamente eso.

Eso es lo que *tengo la intención* de hacer: comunicarme contigo, tratar de despertar en ti interés por este tema. Y si me preguntaras «¿Qué *estás* haciendo?», te respondería exactamente lo mismo: me estoy comunicando, estoy tratando de despertar interés. Hay una asombrosa coincidencia entre las respuestas que he dado a la pregunta «¿Qué tienes intención de hacer?» y las que doy a «¿Qué *estás* haciendo?». La filósofa Elizabeth Anscombe se dio cuenta de esta coincidencia. A raíz de ello, vio que, aunque una persona puede averiguar fácilmente lo que están haciendo los demás por medio de la observación –es decir, saliendo a la calle y observando lo evidente–, no averigua de la misma forma lo que ella está haciendo.<sup>33</sup> Cuando digo «estoy hablando», lo hago sin comprobar si mis labios se mueven, incluso aunque me esté mirando en un espejo. Sé que estoy hablando porque eso es lo que tengo intención de hacer. Convierto la consciencia de lo tengo intención de hacer en una afirmación sobre lo que estoy haciendo. No es sorprendente que tenga conocimiento directo de una intención sin necesidad de observarla, puesto que es un estado mental, pero sí lo sería poder afirmar que tengo conocimiento directo, sin que mediera la observación, de algo que está ocurriendo en el mundo, que es lo que es una acción.

¿Tengo realmente ese conocimiento? Como advirtieron los filósofos que escribieron en respuesta a Anscombe, la distancia entre lo que tengo intención de hacer y lo que estoy haciendo está plagada de peligros epistémicos. Supongamos que estoy copiando un pasaje de William James, de sus *Escritos: 1878-1899*, para este capítulo..., o mejor dicho, eso es lo que creo que estoy haciendo, y lo que le respondería a cualquiera que me preguntara qué estoy haciendo, pero cuando traslado la vista del libro a la pantalla, no veo ninguna de las palabras de James. Los dedos estaban mal colocados

en el teclado y lo que he escrito es un galimatías.<sup>34</sup> Tenía la *intención* de copiar el pasaje, pero no era eso lo que estaba haciendo. Dado que *conocimiento* es un término de éxito –no consideras que sea conocimiento saber *p* si resulta que *p* es falso–, no deberíamos decir, con Anscombe, que los agentes poseen *conocimiento* no observacional de lo que están haciendo. Los agentes pueden equivocarse y creer que están haciendo algo cuando en realidad no es cierto, por lo que no se los puede considerar conocedores de lo que están haciendo. Aun así, está claro que una persona se encuentra en *alguna clase de relación particularmente no escéptica con aquellos hechos del mundo que son sus propias acciones*.

Una forma de sintetizar esto es decir lo siguiente: que la disposición a pasar de la consciencia de lo que tengo intención de hacer a una conclusión sobre lo que realmente estoy haciendo demuestra un optimismo característicamente jamesiano. Una expresión de intención que adopta la forma de descripción de una acción –«En este momento te estoy explicando la paradoja “tábano-partero”»– es un magnífico ejemplo de un hecho que «no puede producirse a menos que exista una fe previa en su producción». La existencia del «conocimiento práctico anscombeano» es difícil de defender frente a contraejemplos como el caso en el que tengo la intención de estar tecleando una palabra, pero no sé si lo estoy haciendo. Pero incluso aunque no tengamos *conocimiento* de lo que estamos haciendo, parece cierto que algunas de nuestras *creencias* sobre lo que estamos haciendo son particulares: parecen haberse liberado de la exigencia habitual de comprobar si lo que creemos es realmente así. Podríamos llamarlas «creencias jamesianas».

Si contrastamos la indiferencia desapegada y curiosa que demostramos ante las preguntas cliffordianas con la inevitable inversión

que hacemos en las creencias jamesianas –piensa en lo inquietante que puede ser enterarte de que no estás haciendo lo que tenías intención de hacer–, vemos que hay una gran diferencia entre dar prioridad a la ausencia de error o a la presencia de la verdad. Pero la mayoría de las preguntas *no* son preguntas cliffordianas, y la mayoría de las creencias *no* son creencias jamesianas, y eso significa que la mayoría de las veces ninguna de las dos exigencias puede dejarse cómodamente de lado. ¿Cómo combinamos lo incombinable? ¿Cómo cumplimos dos reglas cuando no podemos atenernos a las dos al mismo tiempo? ¿Cómo llegar al conocimiento? Podríamos probar un procedimiento de dos fases. Por ejemplo, podríamos empezar por hacer borrón y cuenta nueva utilizando la duda cliffordiana para sentar las bases sobre las que construir eventualmente nuestro edificio jamesiano. O también podríamos, en la primera fase, guiarnos por algunas intuiciones jamesianas y seguir luego con la depuración cliffordiana, es decir, eliminar todas las intuiciones que demuestren no ser coherentes unas con otras.

El primer planteamiento debería traernos a la mente a Descartes, que escribió:

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias.<sup>35</sup>

El segundo suena más a Aristóteles:

Como en los demás casos, deberemos después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones y, si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.<sup>36</sup>

El problema que presenta el enfoque cartesiano es que es fácil entusiasmarse en exceso con el primer paso. Quienes han leído las *Meditaciones* de Descartes coinciden por lo general en que su argumento a favor del escepticismo –las dudas suscitadas por los susurros del demonio maligno– es mucho más convincente que su posterior e imprevista resolución antiescéptica de esas dudas. Aunque Descartes da dos argumentos a favor de la existencia de Dios en las *Meditaciones*, ninguno de los dos es el motivo de su fama. Quiero decir con esto que, cuando empiezas con Clifford, es muy probable que te quedes con Clifford.

El problema que presenta el enfoque aristotélico es que, suponiendo que una persona lograra conciliar ambas prácticas, el no ser lo bastante escéptica acerca de las «opiniones acreditadas» podría no llevarla ni mucho menos a la verdad, hasta el punto de, por ejemplo, encontrar argumentos en defensa de la esclavitud y el infanticidio. Es decir que la fe jamesiana en las intuiciones tiende a desembocar en el dogmatismo jamesiano. (Hay, por supuesto, una relación directa entre estos dos enfoques: el método de la duda de Descartes se inspira en el deseo de liberar a la ciencia del rebuscado constructo de la escolástica aristotélica).

#### IV. La refutación inquisitiva

Sócrates no pensaba que hubiera que trabajar por etapas, ni se encontraba por tanto en la disyuntiva de tener que dar prioridad a buscar la verdad o a evitar el error. Por el contrario, él concebía el aprendizaje como una actividad interpersonal, en la que una de las partes da prioridad a buscar la verdad y la otra a evitar el error. La regla jamesiana y la regla cliffordiana no entran en conflicto si cada una la defiende una persona distinta. Esta idea está en la base misma del método socrático, del socratismo y de la ética socrática.

En el *Teeteto*, Sócrates sostiene que la característica forma de interacción social de la que es precursor permitía a sus participantes realizar asombrosos progresos intelectuales. Quienes entablan conversaciones con él no lo hacen ya cargados de sabiduría, «parecen algunos muy ignorantes al principio», y, sin embargo, salen de esas conversaciones habiendo hecho «admirables progresos, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver». Y esto no se debe a que Sócrates les transfiera la sabiduría que posee: aunque descubran esas cosas *con* Sócrates, no lo hacen porque Sócrates les haya enseñado nada —«es evidente que no aprenden nunca nada de mí»—, sino que el progreso es el resultado de la interacción entre las afirmaciones del que afirma y las refutaciones del que refuta.

Una lectura atenta de la descripción que hace Sócrates de su «arte de partear» muestra que parece consistir precisamente... en ser un tábano:

Lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero.<sup>37</sup>

Es tarea del interlocutor de Sócrates dar respuestas a las preguntas, mientras que la de él es refutarlas, es decir, «poner a prueba» esas respuestas. Sócrates comenta con asombro: «Hasta tal punto se ha enfadado mucha gente conmigo que les ha faltado poco para morirme, en cuanto los he desposeído de cualquier tontería». Esas personas no comprenden el papel que tienen las refutaciones de Sócrates en el conjunto del proceso de indagación. Recordemos las palabras acusadoras que Critias le dirige:

Creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso.

Y recordemos la respuesta de Sócrates:

«¿Cómo puedes suponer algo así? –dije yo–. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y lo que digo, por temor tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres?».<sup>38</sup>

Cuando Sócrates habla del papel concreto que él representa en el proyecto de la indagación, describe en términos cliffordianos su utilidad: evitar las falsas pretensiones de conocimiento. Esa es la pequeña parte que él aporta: Sócrates es el maestro del rol socrático; es un

genio en el arte de interceptar falsas pretensiones de conocimiento. Pero cuando sus destructivos análisis se combinan con los deseos insistentes de su interlocutor por saber –es decir, cuando Critias y él trabajan juntos–, se les ofrece la posibilidad de adquirir más que un simple conocimiento de la ignorancia: tienen la posibilidad de adquirir conocimiento de «la estructura de cada uno de los seres». La solución socrática al problema que plantea James es tratar la investigación como una interacción humana: la refutación inquisitiva es posible porque intervienen dos personas. Para quienes no están acostumbrados a la idea de que dos personas puedan trabajar juntas en busca de conocimiento, es una gran sorpresa.

## V. División del trabajo

La indagación socrática aparenta ser, en principio, una división estratégica del trabajo en dos bandos contrapuestos. El fin de esta estrategia es provocar la competencia entre los agentes que realizan las tareas en las que se ha dividido el trabajo; es decir, su fundamento es el opuesto al de una división del trabajo cooperativa, en la que las distintas subtareas se complementan.

Así, por ejemplo, existe una división cooperativa entre las distintas fases de una cadena de montaje, o en una casa donde se reparten las tareas domésticas y una persona se encarga de cocinar y otra de limpiar. El que yo cocine unos platos deliciosos no te impide a ti dejar los cristales relucientes. Por el contrario, si nuestros trabajos son adversarios –si tú eres el fiscal y yo la abogada defensora, o si tú eres el comprobador de productos y yo la fabricante, o si en un debate tú eres el orador que propone una normativa y yo soy la ora-

dora que defiende otra diferente, o si tú eres uno de los candidatos a la presidencia y yo soy la otra—, entonces tu éxito pone en peligro el mío. Nuestros intereses entran en conflicto.

En un juicio penal sencillo, el objetivo del fiscal es que se condene al acusado, y el de la abogada defensora, que se le absuelva. Se coloca a estas dos partes en un juego de suma cero —una contienda que no pueden ganar las dos— en la confianza de que el sistema penal alcanzará su objetivo, que es hacer justicia, para lo cual se requiere tanto la defensa del inocente como la condena del culpable. El mismo conflicto de intereses existe entre el comprobador del producto, que tiene la orden de tratar de romperlo, y la fabricante del producto, que tiene la orden de hacerlo irrompible. Cuando dos candidatos se presentan para un mismo cargo, en inglés se dice (traducido literalmente) que «corren uno *contra* otro», y también quienes participan en un debate argumentan uno *contra* otro. En todos estos casos, la competición de suma cero entre los adversarios da lugar (en teoría) a un beneficio sistémico para un grupo más extenso. Y esto sucede gracias a la mediación de una tercera parte que arbitra la contienda: el jurado decide la condena o la absolución, el gerente de la empresa decide si poner a la venta el producto o no, los votantes eligen a su representante, el público del debate determina cuál de los participantes ha sido más convincente.

La indagación socrática, en la que una parte intenta sostener que es correcta la respuesta que ha dado a una pregunta, y la otra parte intenta demostrarle que la pregunta aún no se ha respondido, o que se ha respondido incorrectamente, podría parecer que tiene las mismas características de la división del trabajo en partes enfrentadas: ser de suma cero, ser competitiva y necesitar el arbitraje de un tercera parte, ya sea un moderador o el público. (Recordemos que muchos

de los diálogos socráticos tenían lugar ante algún tipo de público). El hecho, sin embargo, como recalca Sócrates una y otra vez, es que no comparte ninguna de ellas.

Cuando Sócrates y Protágoras no consiguen ponerse de acuerdo en cuánto debía permitirse que duraran sus intervenciones en la conversación, la sugerencia de que elijan un árbitro es recibida con aprobación por todos los presentes, excepto Sócrates.<sup>39</sup> Sócrates insiste en que una actividad de esas características no requiere un árbitro. Si Protágoras desea interrogarlo a él en lugar de responder a las preguntas, Sócrates lo acepta con gusto, pero esas dos son las únicas posibilidades: hacer preguntas o responderlas; no hay lugar para un tercer papel. Critón entiende que la fórmula de Sócrates es persuadir o ser persuadido; no hay moderadores porque no hay conflicto de intereses. Recordemos lo que le dijo Sócrates a Protágoras:

Yo le dije entonces: «Protágoras, no creas que yo dialogo contigo con otra intención que la de examinar estas cosas de las que yo no conozco solución. Pues creo que acertaba Homero al decir lo de: “Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro”. Porque reunidos somos los hombres de algún modo más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. [...] ¿Cómo, pues, no debería convocarte para la averiguación de este asunto y preguntarte y comunicártelo?».<sup>40</sup>

Sócrates se encuentra repetidamente en la situación de tener que disuadir a su interlocutor de creer que lo que está ocurriendo entre ellos tiene lugar en un contexto de antagonismo o competición. Le dice a Gorgias: «No me decido a refutarte, temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el

objeto de nuestra discusión».<sup>41</sup> Pero si la refutación es, en verdad, un proceso cooperativo, colaborativo, ¿cómo es que a aquellos a quienes Sócrates refuta les parece más un litigio? La respuesta es que están convencidos de que pueden hacer, ellos solos por su cuenta, lo que Sócrates intenta ayudarles a hacer. Tal como Sócrates se nos presenta, se parecería a alguien que se ofrece a dividir cooperativamente la tarea de hacer la compra, y luego te sigue por el supermercado sacando del carrito las cosas que has metido tú y volviéndolas a poner en la estantería. Si parece estar interfiriendo en *tu parte* del trabajo, es solo porque has inflado el tamaño de tu parte.

La tensión entre la exigencia jamesiana de conocer la verdad y la cliffordiana de evitar la falsedad existe *cuando una persona asume la responsabilidad de satisfacer ambas exigencias*; pero si se distribuyen entre dos personas, las tareas demuestran ser complementarias. Repartir entre dos personas el trabajo de pensar permite que ambas exigencias restrinjan el proceso de pensamiento. Y, sin embargo, los interlocutores de Sócrates tienen la impresión de que la tensión entre ambas exigencias persiste a pesar de que él esté presente. No aprovechan la oportunidad de dividir la labor de pensar, que es lo que Sócrates les ofrece. A la mayoría nos cuesta aceptar que pensar sea una actividad social. Seguimos queriendo considerarla una actividad privada, interior. Si alguien trata de pensar contigo, lo interpretas como una competición, como si rivalizara contigo por ser «el pensador». Consideras que la actividad de pensar es indivisible, porque, en el fondo, tienes el convencimiento de que puedes hacerlo por tu cuenta. Ni aceptas ni te crees que pensar sea algo para lo que necesites ayuda. Cada cual nos concebimos como una especie de casa, y dentro de esa casa hay un ser especial –lo llamamos «la mente»– que tiene el poder de averiguar la respuesta a las preguntas.

Concebimos el pensamiento como una «actividad mental», es decir, una actividad de esa «mente».

Lo cual no quiere decir que exijamos que la mente esté siempre de servicio. Estamos contentos –a menudo, más que contentos– de tomarnos un respiro. Clitofonte, por ejemplo, invita a Sócrates a que piense por los dos. Está dispuesto a sentarse tranquilamente y dejar que Sócrates le dicte las respuestas a las preguntas, y se siente frustrado por la aparente falta de cooperación de Sócrates; no se da cuenta de que lo que le está pidiendo es: «Haz algo para lo que necesitas mi ayuda, ¡pero sin mi ayuda!». Cuando Gorgias y Protágoras se irritan porque Sócrates refuta sus argumentos, es en ambos casos por la presunción de que pueden pensar ellos solos; de igual modo, la irritación de Clitofonte nace de su presunción de que también Sócrates puede pensar él solo. Recordemos una vez más la queja de Critias:

Creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso.<sup>42</sup>

Podríamos calificar de intolerante la reacción de Critias: ¡O te pones a pensar, o te apartas y me dejas pensar a mí! A los interlocutores de Sócrates, les cuesta entender la novedosa forma en que él les propone cooperar con ellos, y esa incomprensión distorsiona las conversaciones y las convierte en una competición.

El malentendido perdura todavía hoy, incluso entre quienes nos dedicamos a la filosofía: en medio de la conversación, tenemos tendencia a retirarnos a un refugio al que llamamos «pensar». Ante una refutación inteligente, a veces decimos: «Tendré que pensar más en

esto que dices», como si solo me fuera posible verificar lo dicho una vez que lo haya importado a mi santuario interior, el lugar donde ocurre el pensamiento. Respiramos aliviados cuando alguna disputa llega a su fin y podemos, como se dice, sentarnos a pensar con calma. Discutir es estresante; pensar, nos decimos, es un disfrute. Sócrates diría: eso es porque en realidad no estás pensando.

Si a alguien le dicen que tiene que elegir entre buscar la verdad y evitar el error, cuando daba por descontado que siempre había hecho las dos cosas, se lo toma como un insulto. Sócrates nos dice que nuestra mente no es tan poderosa como creíamos. Cuando me refugio de las exigencias y presiones del mundo exterior y, en silencio, me dedico a esa actividad a la que llamo «pensar para mí misma», no es en realidad cuando ocurre el pensamiento. El pensamiento ocurre en los momentos incómodos en los que permito que otras personas se inmiscuyan en mi mundo mental privado, para corregirme.

A Sócrates, la fama no le venía de que tuviera alguna rara clase de conocimiento secreto, que quisiera ocultarle, por ejemplo, a Clitofonte. Lo que le distingue tampoco es, como creían muchos de sus seguidores, que tuviera un nivel de conocimiento imposible de igualar. Sócrates no poseía un conocimiento que se negara a compartir ni creía que el verdadero conocimiento fuera inalcanzable. Sócrates pensaba que el conocimiento estaba a disposición de quien lo quisiera tomar, y se pasó la vida intentando tomarlo. No era ni un sádico que se complacía en exponer las debilidades de los demás, ni un terapeuta que iba por libre intentando rehabilitar a los ciudadanos problemáticos de Atenas. Siempre tuvo claro que lo que a él, Sócrates, le movía a hacer preguntas era el simple deseo de conocer la respuesta a esas preguntas. Sócrates no era un extremista del conocimiento ni era un extremista del altruismo. Lo único que

hacía era tratar de indagar, con mente abierta, sobre las cuestiones extemporáneas, solo que él entendía este proceso como una actividad social. Es más fácil creer en la existencia de dos Sócrates que creer que alguna vez hubo una persona que negara que pensar es una actividad mental privada.

Nuestro proyecto, por tanto, consiste en dismantelar la ilusión de los dos Sócrates, es decir, investigar qué significa que una situación social nos dé la posibilidad de hacer descubrimientos que no están al alcance del individuo. En la práctica, no es tan fácil. Una cosa es decir que Sócrates indaga refutando, y otra muy distinta conciliar realmente la refutación con la indagación. La dificultad radica en que, en ambos casos, tenemos tendencia a tergiversar las cosas, y estos malentendidos son precisamente la razón de que esta doble visión aún persista.

En los dos próximos capítulos analizaremos las paradojas que se esconden bajo la superficie de lo que habitualmente pensamos, en primer lugar, sobre la práctica de mostrarle a alguien que está equivocado y, en segundo lugar, sobre la práctica de hacer preguntas para averiguar algo. Solo una vez que desenredemos estos dos nudos estaremos en condiciones de aplicar, en la parte final del libro, el método socrático a las preguntas extemporáneas concernientes a tres ámbitos: el amor, la muerte y la política.

## 6. La paradoja de Moore: el autoconocimiento

¿Sabes lo que es estar equivocado? No te pregunto si sabes lo que es *haber estado equivocado*. Si al leer la primera línea te has acordado de algo en lo que te equivocaste en el pasado, lo que en realidad estás haciendo es pensar que en este momento tienes razón en cómo ves las cosas o, al menos, ¡en que ya nunca volverás a cometer aquel error! Otra cosa muy distinta sería reconocer que, actualmente, estás pensando en algo de forma incorrecta.

El error no suele sobrevivir a la conciencia introspectiva de sí misma: cuando descubres que tu mente se está desviando, en ese mismo momento tu mente corrige el rumbo. En cuanto te das cuenta de que es un error pensar algo, eres ya incapaz de cometer el error de pensar eso. Puedes seguir pensando *acerca* de eso; decirte, por ejemplo, que eso era lo que solías pensar, o lo que podría pensar otra persona. Puedes mirar el pensamiento erróneo, pero ya no puedes mirar el mundo a través de él. Nuestros errores son puntos ciegos, por eso la verdadera apertura mental es tan difícil.

A menudo hablamos como si una persona pudiera simplemente *elegir* ser más abierta de lo que es, como si cada persona tuviera, en algún lugar profundo, una palanca con la que puede activar el «considera la posibilidad de que estés equivocada». Criticamos en otros la terquedad y la obstinación como si esas condiciones nacieran de su negativa a accionar la palanca.

Y es cierto que en muchos casos puedo, de hecho, decidir ser autocrítica: aunque crea que he revisado suficientes veces este párrafo en busca de erratas, o que he sumado correctamente una serie de números, siempre puedo volver a comprobarlo. Cuando estoy a punto de proponer un plan a un grupo de personas, puedo intentar anticiparme a sus objeciones para tener preparadas las respuestas. Puedo considerar la posibilidad de equivocarme, y esto me hace tener la sensación de que la palanca existe. El problema es que las ocasiones en las que la gente más necesita tirar de ella –cuando se equivocan en algo fundamentalmente importante, algo que afecta a la esencia de sus vidas– son también las ocasiones en las que la palanca parece estar atascada. Y es precisamente entonces cuando culpamos a la gente de obstinación.

Cuando imagino posibles objeciones a mi plan o compruebo una suma, suspendo mi compromiso de considerar que mi plan es el correcto o que el resultado de la suma sea uno determinado. En estos casos, puedo apartarme de mi conclusión para examinarlos. Pero hay otras conclusiones en las que este método no funciona, porque no puedo apartarme de ellas. Considerar la posibilidad de que estoy equivocada en esas conclusiones parecería exigirme que pusiera en duda la propia creencia que no puedo abandonar, es decir, que me abriera a ver que estoy equivocada, mientras sigo estando equivocada. Y ¿es eso posible?

Sócrates demostró que la respuesta es sí. Incluso siendo muy difícil tener la mente abierta, es posible. ¿Cómo? No simplemente esforzándote más. Sócrates no cree en cosas como la «fuerza de voluntad», y por la misma razón no cree que lo que le falte a alguien obstinado sea ningún tipo de voluntad. Admite que hay circunstancias en las que realmente la palanca no va a moverse gracias a un

esfuerzo tuyo. Lo que él descubrió fue cómo otra persona podía ayudarte a accionarla.

## I. ¿Quieres dominar el mundo?

Había una vez un joven que quería gobernar el mundo, pero nunca se atrevía a dar voz a ese deseo. No podía admitir ante la gente que su deseo era gobernar a todos; no se atrevía a admitirlo ni ante sí mismo. Todo esto cambió el día que conoció a Sócrates y oyó de él estas palabras:

Yo creo que si algún dios te dijera: «Alcibíades, ¿prefieres seguir viviendo con lo que ahora tienes o morir al punto si no puedes conseguir nada más?», estoy seguro de que preferirías la muerte. Pues bien, voy a explicarte con qué esperanza vives. Piensas que si dentro de poco compareces ante el pueblo ateniense (y calculas que ello ocurrirá dentro de pocos días), al presentarte demostrarás a los atenienses que eres digno de honores como no lo fueron ni Pericles ni ningún otro de sus predecesores, y que al hacer esta demostración conseguirás el mayor poder en la ciudad. Y si eres aquí el más poderoso, también lo serás en el resto de Grecia, y no sólo entre los griegos, sino incluso entre cuantos bárbaros habitan el mismo continente que nosotros. Y si de nuevo el mismo dios te dijera que debes reinar en Europa, pero que no se te permitiría pasar a Asia ni emprender allí actividades, creo que no estarías dispuesto a vivir en estas condiciones sin poder saturar, por así decirlo, a toda la humanidad con tu nombre y tu poder. Yo creo que, a excepción de Ciro y Jerjes, piensas que ningún hombre fue

digno de consideración. Tal es tu esperanza, estoy seguro, y no me apoyo en conjeturas.<sup>1</sup>

Alcibíades quiere gobernar, y quiere gobernar *a todo el mundo*. Si se le concediera gobernar solo sobre los atenienses, o solo sobre los griegos, el logro sería tan insignificante como para que estuviera justificado el suicidio, pues Alcibíades no cree que valga la pena vivir a menos que consiga ser el hombre más aclamado y poderoso del mundo entero. Sócrates confía en escandalizar a Alcibíades describiendo en estos términos su deseo de poder, y lo consigue. No es que el deseo de gobernar el mundo fuera más aceptable socialmente en época de Sócrates que en la nuestra, pero Sócrates no tiene interés en criticar a Alcibíades. Sócrates quiere que Alcibíades se encuentre de frente con quien realmente es y con lo que realmente quiere, sin preocuparse en absoluto por intentar parecer cuerdo, aceptable y normal. Sócrates quiere que Alcibíades se tome a sí mismo en serio, para que pueda examinarse con imparcialidad.

Para el final del diálogo, las cosas se han puesto en efecto muy serias. Alcibíades ha acabado por aceptar una nueva verdad sobre sí mismo: no que esté mal querer gobernar el mundo, sino que él concretamente no está capacitado para hacerlo. Y Sócrates lo empuja a dar un paso más, y lo convence de que «antes de poseer la virtud, será preferible obedecer a un hombre mejor que mandar», y que «conviene que el hombre sin virtud sea esclavo».<sup>2</sup> Cuando estos principios se unen a lo que en el curso del diálogo ambos han visto sobre Alcibíades –lo ignorante que es en todo lo referente a la justicia–, lo que todo ello implica es tan impactante que a Sócrates le cuesta decírselo claramente a Alcibíades:

SÓCRATES: ¿Te das cuenta de tu actual situación? ¿Es realmente la de un hombre libre o no?

ALCIBÍADES: Creo que me doy perfecta cuenta de ello.<sup>3</sup>

Aunque Sócrates no lo diga directamente, a lo que ha llegado es el insulto más ofensivo e indignante que pueda hacerse a un miembro de la aristocracia griega: «Mereces ser esclavo». Pero Alcibíades, que quiere gobernar el mundo, acepta que este insulto es verdad. Hay una notable divergencia entre la condición real de Alcibíades y la imagen de sí mismo con la que se identifica, y en el curso del diálogo vemos cómo esta divergencia se le va haciendo cada vez más patente *al propio Alcibíades*. El contraste es aún más palmario si lo consideramos en el contexto de la vida de Alcibíades.

Sus ambiciones eran, si bien exageradas, no del todo incomprensibles: era de una belleza extraordinaria, tenía una buena educación y descendía por parte paterna y materna de familias nobles con mucho poder. Era un orador persuasivo y carismático, y sus victorias olímpicas en las carreras de cuadrigas hacían de él «el equivalente antiguo de una superestrella deportiva moderna que bate un récord tras otro».<sup>4</sup> Su encuentro con Sócrates y el diálogo que se relata en el *Alcibíades* tienen lugar en vísperas de la entrada de Alcibíades en la vida pública, a la edad de dieciocho años aproximadamente. Es un momento en el que todos creían que estaba destinado a la grandeza política y militar, en especial lo creía el propio Alcibíades, quien, según el relato del historiador Tucídides (460-400 a.C.), en su aspiración a ser elegido general, anuncia: «Atenienses, me conviene más que a otros el mando [...] y además creo merecerlo».<sup>5</sup>

Una vez conseguido el favor de los atenienses, Alcibíades los hace embarcarse en la ambiciosa conquista militar de Sicilia. El

resultado es desastroso. Durante la expedición, Atenas reclama a Alcibíades para juzgarlo por impiedad –se pensaba que estaba involucrado en un escándalo religioso– y él decide huir; de modo que deserta, se pasa al bando enemigo (Esparta) y asesora al ejército espartano sobre cómo derrotar a los atenienses. Con el tiempo, Alcibíades perderá el favor de los espartanos y se aliará con los persas, y enfrentará entre sí a atenienses y espartanos.

La relación de amor-odio de los atenienses con Alcibíades no terminó con su acto inicial de traición: cuatro años después de la expedición a Sicilia, lo llamaron para que comandara una flota naval, cuyos éxitos hicieron que Atenas revocara la condena por impiedad, aunque solo para volver a destituirlo poco después, tras una derrota militar. Después de esto, Alcibíades se retiró. Aunque hubo posteriores peticiones para que volviera, los atenienses rechazaron su último intento de ofrecerles consejo, y al año siguiente murió asesinado, probablemente por los espartanos, a la edad de cuarenta y seis años. No tenemos testimonios contemporáneos de la muerte de Alcibíades y, aunque los detalles del relato de Plutarco –escrito seiscientos años más tarde– son casi con toda seguridad inexactos, transmiten su estatus icónico:

Los que fueron enviados contra él no se atrevieron a entrar, sino que, dispuestos en círculo en torno a la casa, la incendiaron. Cuando Alcibíades se dio cuenta, reunió la mayoría de sus ropas y mantas y las echó al fuego; luego enrolló en su mano izquierda la propia clámide y, empuñando con la derecha el cuchillo, se lanzó impasible por el fuego antes de que se inflamaran las ropas, y su vista dispersó a los bárbaros. Pues nadie se atrevió a esperarlo ni a trabar combate con él, sino que, alejándose, trataban de herirlo con jabalinas y flechazos [...] de este modo cayó.<sup>6</sup>

En el siglo XIX, el historiador y lexicógrafo William Smith resumió su muerte y su vida en estos términos:

Así pereció miserablemente, pese al vigor propio de su edad, uno de los personajes más notables, aunque no uno de los más insignes, de la historia griega. Poseyendo las cualidades que, bien aplicadas, hubieran podido hacer de Alcibíades el mayor benefactor de Atenas, se las arregló para alcanzar la atroz distinción de ser el ciudadano que mayor daño le había infligido.<sup>7</sup>

El hecho es que Alcibíades no tenía aptitudes para gobernar ni a los atenienses, ni a los espartanos, ni a los persas, y mucho menos a todos ellos juntos. A nosotros, hoy, nos resulta evidente, y sin duda hubo algunas personas en vida de Alcibíades que lo veían con la misma claridad, pero ¿cómo consiguió Sócrates que *el propio* Alcibíades lo viera? El diálogo da un asombroso giro, por el que un hombre que cree que debería ser él quien gobernara el mundo, un hombre dado a hacer afirmaciones como «me conviene más que a otros el mando y además creo merecerlo», cede en cambio, repetidamente, a momentos de dolorosa autoconciencia:

Pero, ¡por los dioses!, Sócrates, ya ni siquiera yo mismo sé lo que digo, y es posible que sin darme cuenta haya estado hace tiempo en una situación muy vergonzosa.<sup>8</sup>

El *Alcibíades* de Platón cuenta la historia de un Alcibíades que se da cuenta de que está cometiendo un error incluso mientras continúa cometiéndolo; es más, al leer el diálogo sabemos que continuará cometiéndolo hasta el día de su muerte.

## II. La paradoja de Moore

La miel nunca se estropea. Esto es cierto, aunque mucha gente lo ignora. Consideremos la frase: «Jones cree que la miel se estropea, aunque la realidad es que está equivocado: no se estropea». Esta frase podría ser verdad, y yo podría saber que es verdad, y tú podrías saber que es verdad, y podrían saber que es verdad todos los miembros de la familia de Jones, pero hay una persona a la que esta frase le resultará muy difícil de asimilar, y esa persona es Jones. Imaginemos que Jones decide darnos la razón, y dice: «Sí, estáis todos en lo cierto: creo que la miel se estropea, aunque en realidad no se estropea». No sabríamos bien cómo interpretar sus palabras. Podríamos dudar de que estuviera siendo sincero. Una afirmación sincera nos autoriza a adscribir una creencia a quien la pronuncia: si Jones nos dice que la miel no se estropea y es sincero, podemos atribuirle la creencia de que la miel no se estropea. Entonces, ¿qué puede querer decir al expresar a continuación la creencia de que sí se estropea? Y, sin embargo, date cuenta de que el aprieto que se esfuerza por comunicarnos –que el mundo es de una manera, pero su mente lo representa como si fuera de otra– es sin duda una situación que puede ocurrir. No solo eso, sino que Jones, a menos que tenga delirios de grandeza que le nublan por completo el entendimiento, sabe que puede ocurrir.

Las oraciones que se ajustan al patrón «*p* es un hecho, pero yo creo que no lo es» –o su variante sutilmente diferente «*p* es un hecho, pero yo no creo que lo es»– se denominan a veces «oraciones de Moore» en honor al filósofo G.E. Moore (1873-1958), que fue el primero en llamar la atención sobre ellas en el ámbito de la filosofía. Es importante señalar que estas oraciones no son contradicciones lógicas, como demuestra el hecho de que pueden ser verdaderas.

Además, la propia persona puede creer, afirmar y conocer variantes de estas oraciones, por ejemplo, las expresadas en tiempo pasado o futuro. Jones puede afirmar fácilmente: «Solía creer que la miel se estropea, aunque no es así», y también, si sabe que es una persona olvidadiza, podría decirnos: «La miel nunca se estropea, pero yo, Jones, no lo creeré así en el futuro». Puede que Jones sea también consciente de su falibilidad en sentido general: «A veces me equivoco en lo relacionado con la vida útil de los alimentos». Lo que no puede hacer es creer que *esta* es una de esas veces. La oración de Moore no es una contradicción: es un punto ciego. Una persona puede ser consciente de que las mentes de los demás se apartan de la realidad, y puede ser consciente de que su propia mente puede apartarse, o se apartó, o se apartará, de la realidad; de lo que no puede ser consciente es de la forma concreta en que lo está haciendo en este momento. Esto dice la sabiduría filosófica convencional desde Moore.

Esa sabiduría convencional dice que es sencillamente imposible creer o afirmar sinceramente una oración de Moore. Nadie puede hacerlo. No puede hacerse. Jones puede pronunciar la oración «Creo que la miel se estropea, pero no se estropea», puede incluso proclamarla a gritos, pero lo que no puede hacer es querer decir de verdad lo que está diciendo. Jones puede «pensar» esas palabras –puede, por ejemplo, imaginarlas desplazándose ante el ojo de su mente como si estuvieran escritas en una pantalla–, pero no puede creer la frase correspondiente. No puede ser consciente de en qué (exactamente) está equivocado.

Este apartado de la sabiduría convencional genera una paradoja, la «paradoja de Moore», porque resulta desconcertante que tales verdades sean inaccesibles. Consideremos otros ejemplos de verdades

inaccesibles: muchas verdades científicas son inaccesibles para mí porque no he pagado el precio de la entrada –es decir, muchos años de estudio–, mientras que otras serían inaccesibles incluso aunque lo hubiera hecho, porque nadie las ha descubierto aún. No puedo acceder a verdades sobre el pasado que quedaron sin registrar, ni a verdades sobre tu vida emocional que te niegas a compartir conmigo. Las oraciones paradójicas de Moore no se parecen a ninguno de estos casos. Los hechos que corresponden a esas oraciones, y que las hacen verdaderas, nos resultan inaccesibles no porque estén demasiado lejos de nosotros, sino porque están, de algún modo, demasiado cerca.

A los filósofos, esto les resulta profundamente desconcertante: ¿cómo puede la proximidad dificultar el acceso? A los no filósofos, tal vez les resulte igual de desconcertante que a los filósofos les importe la paradoja. ¿Por qué importa si alguien puede o no decir: «La miel nunca se estropea, pero yo no me lo creo»?

Voy a explicar que, de hecho, es posible afirmar sinceramente una oración de Moore, y que es importante que esto sea posible: existen oraciones de Moore cuya inaccesibilidad supondría para nosotros un desastre moral e intelectual.

### III. Aporía

Si dos filósofos se encuentran, y se encuentran como filósofos, es probable que al cabo de poco tiempo uno de ellos le diga al otro por qué está equivocado en algo. La refutación es la forma fundamental de interacción filosófica; aunque la mayoría no seamos socráticos, todos compartimos el patrimonio socrático. Sócrates entendía la refutación (en griego, la palabra es *elenchos*) como el sello distintivo

de su actividad filosófica,<sup>9</sup> y los diálogos socráticos dan incluso un nombre a la experiencia en que culmina la refutación: aporía. Uno de los interlocutores de Sócrates describe la aporía como un sentimiento de perplejidad semejante a la de recibir la picadura de un pez torpedo: «Estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte».<sup>10</sup> Otro dice que es como si viera pasar por delante de sus ojos cada frase que pronuncia: «No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos».<sup>11</sup> ¿Qué es lo que te ocurre cuando te refutan? ¿Qué es entrar en estado de aporía?

Empecemos por decir que la aporía –ser refutado– es algo que experimenta y siente quien es objeto de refutación. Supongamos que la persona A demuestra a la persona B, en ausencia de la persona C, que las opiniones de C son incorrectas. ¿Ha refutado A a C? Para Sócrates, no: mientras C no sea consciente de lo que ha ocurrido, no hay estado de aporía y, por tanto, no hay refutación. La frase «No se dio cuenta de que ella le había refutado» es aceptable en el habla cotidiana, pero la refutación socrática incluye la condición de que la persona a quien se refuta se dé plena cuenta de ello.<sup>12</sup> ¿Qué les diría Sócrates a quienes insisten en que una opinión ha sido refutada si existe una prueba de su falsedad, independientemente de que alguien defienda o no esa opinión (o conozca la prueba)? Les diría que se puede utilizar el término *refutación* para referirse a ese caso, si así se quiere, tanto como se puede decir «eso es un perro» señalando al perro pintado en un cuadro. Pero, por supuesto, también tiene perfecto sentido decir, del perro del cuadro: «Eso no es un perro de verdad». Pronto veremos por qué, para Sócrates, la verdadera refutación exige un reconocimiento por parte de la persona refutada.

¿En qué consiste, por tanto, la experiencia de ser refutado (realmente)? ¿Es lo mismo que cambiar de opinión, o suspender el juicio, sobre alguna cuestión respecto a la que teníamos hasta ahora una firme creencia? No. En primer lugar, hay vías para cambiar de opinión o suspender el juicio que no requieren de la refutación: puedo simplemente olvidarme de la opinión que antes tenía sobre algo y adoptar una nueva, o no adoptar ninguna, sin darme cuenta siquiera de que lo he hecho. Pero incluso en el caso de que suspenda el juicio *porque* he sido refutada, esos dos acontecimientos no son idénticos. Lo mismo ocurre con cambiar de opinión: no es lo mismo que la refutación, sino un efecto de ella. La refutación puede provocar un cambio de opinión o una suspensión del juicio, pero una cosa no es idéntica a aquello que provoca. Además, el carácter cualitativo de la refutación es muy distinto del cambio de opinión o de la suspensión del juicio. La refutación me hace *sentir* mi ignorancia, me crea confusión, perplejidad, mientras que, si has conseguido hacerme cambiar de opinión, se acaba la perplejidad y creo que *ahora* estoy en lo cierto. Y si he suspendido el juicio, al menos sé que *no estoy en un error*, así que esto también me da una especie de seguridad.

La refutación es una (posible) *razón* para suspender el juicio o cambiar de opinión; pero la refutación no debe equipararse a los efectos de la refutación. A veces, un cambio de opinión o la suspensión del juicio se produce en respuesta a una situación que lo requiere, y es esa situación la que nos interesa describir. La situación de perplejidad es en sí una experiencia, pues hasta que no cambie de opinión o suspenda el juicio estoy en un error, estoy equivocada. No es necesario que exprese en voz alta que estoy perpleja, pero en un contexto filosófico es de buena educación hacerlo. En lugar de pasar directamente de afirmar *p* a negarlo, o de suspender el juicio al res-

pecto, señalamos la transición diciendo: «Me has pillado» o «Tienes razón» o «Sí, estoy equivocada» o «Ahora lo entiendo» o «Vale», o simplemente hacemos una pausa. Estas frases (o silencios), conjuntamente con sus correspondientes expresiones faciales, le sirven a mi interlocutor para distinguir si he cambiado de opinión después de que su refutación me haya dejado perpleja, o si sencillamente he cambiado de opinión a la ligera. Pero ¿qué es esa perplejidad?

Una posible forma de describir lo que hacemos al refutar a alguien es decir que obligamos a esa persona a contradecirse. ¿Deberíamos decir, entonces, que ser refutado equivale a afirmar una contradicción? Esto tampoco puede ser correcto. La mayoría de los filósofos, así como la mayoría de los no filósofos, creen que ninguna afirmación del tipo « $p$  y no  $p$ » puede ser cierta, y que es imposible que una afirmación así sea sincera... ¡y no obstante se puede refutar a quien la hace!

Hay un grupo de filósofos que admiten la posibilidad de que haya contradicciones verdaderas –se les llama «dialeteístas»–, y conviene distinguir su punto de vista de lo que ocurre en una refutación. Para el dialeteísta, afirmar una contradicción es hacer una representación exacta de cómo es el mundo. La naturaleza contradictoria de su oración es simple reflejo de la naturaleza contradictoria que percibe en las propias cosas. Juzgar que « $p$  y no  $p$ », es juzgar que, de una forma u otra, el mundo es contradictorio. Pero ese no es el tipo de pensamiento que intentamos producir en la persona a la que refutamos. Intentamos decirle: el mundo no es el problema, lo que está distorsionado es lo que tú piensas de él. Insistimos en que *hay* una forma de pensar correcta, y que no es la suya, que ella está equivocada, que su mente está –estaba no: está– bajo el efecto de una percepción defectuosa. Queremos que juzgue que el mundo

no funciona realmente como ella cree. Es decir, *queremos ponerla en la situación de tener que afirmar sinceramente una oración de Moore*. La oración que expresa el contenido de una refutación no es «*p* y no *p*», sino «*p*, pero no me lo creo» (o «no *p*, pero es lo que yo creo»). Así pues, la posibilidad de afirmar oraciones de Moore y la posibilidad de refutación son una misma cosa. Lo que está en juego en la paradoja de Moore es nada menos que la propia práctica de la filosofía.

#### IV. Una oración de Moore, afirmada

A menudo, la mejor prueba de que algo es posible es la que demuestra que ya es un hecho. Por tanto, me propongo demostrar que las oraciones de Moore pueden afirmarse sinceramente indicándote un momento de los diálogos socráticos en el que Sócrates consigue que Alcibíades afirme una.

SÓCRATES: El precioso Alcibíades, hijo de Clinias, no sabiendo qué es lo justo y lo injusto, creyendo sin embargo saberlo, da consejos sobre cosas que él mismo ignora.

ALCIBÍADES: Me imagino.<sup>13</sup>

(Esta es una versión ligeramente editada de la interlocución. A continuación, citaré la versión completa).

Recordemos la fórmula para una oración de Moore: «*p* no es, aunque yo creo que lo es». El «Me imagino» de Alcibíades constituye un acuerdo con tal oración, en la que *p* es «Alcibíades, respecto a lo justo y lo injusto, da consejos sobre cosas que él mismo ignora».

Date cuenta de que los verbos que emplea Sócrates están en presente. Lo que Alcibíades acepta –y por tanto afirma– es que ahora, en el momento en que dice «Me imagino», sigue creyendo saber respecto a lo justo y lo injusto, mientras que a la vez sigue afirmando «no sé». Sócrates ha conseguido orquestar una situación en la que Alcibíades afirma sinceramente lo que no cree: «Creo que sé respecto a lo justo y lo injusto, aunque de hecho no sé». Es importante distinguir aquello con lo que Alcibíades concuerda de oraciones como «Creo que sé respecto a lo justo y lo injusto, y creo que no sé» o «Sé respecto a lo justo y lo injusto, y no sé». Estas últimas son contradicciones, mientras que la oración que Alcibíades afirma intencionalmente es de hecho una descripción correcta de cómo es el mundo.

«¡Pero las oraciones de Moore son “inafirmables”!». Teniendo en cuenta lo arraigada que está esta noción convencional en la disciplina filosófica, supongo que algunos lectores y lectoras os resistiréis a admitir que esa interlocución sea una verdadera oración de Moore. En primer lugar, ¿hasta qué punto está siendo sincero Alcibíades? «Me imagino» suena a respuesta dada de mala gana, y un examen más detenido del contexto corroborará esta impresión. Además, la persona que pronuncia las palabras «Respecto a lo justo y lo injusto, no sabiendo qué es lo justo y lo injusto, creyendo sin embargo saberlo, da consejos sobre cosas que él mismo ignora» no es Alcibíades, sino Sócrates. Por ambas razones, se podría sospechar que solo Sócrates reconoce la falta de conocimientos de Alcibíades, no el propio Alcibíades. Y, por supuesto, que *Alcibíades no sepa, pero crea saber* no resulta paradójico al estilo de las oraciones de Moore si es Sócrates quien lo dice. Si es Sócrates el que pronuncia esas palabras, ¿no se deduce que Sócrates es el que habla, y que Sócrates está expresando las opiniones de Sócrates? No.

Todas estas dudas sobre si lo que he afirmado que es una oración de Moore cuenta realmente como tal se abordan, de hecho, en la conversación que conduce a ella. Permíteme ahora que cite el contexto con cierta extensión. (He puesto en cursiva las líneas en que aparece la oración de Moore).

SÓCRATES: ¿Qué posibilidad hay de que tú sepas lo que es justo o injusto, cuando se te ve tan indeciso y tan fluctuante, y cuando ni lo has aprendido de los demás, ni lo has descubierto por tí mismo?

ALCIBÍADES: Ninguna posibilidad hay, según tú dices.

SÓCRATES: ¿Te estás dando cuenta de que no te expresas bien, Alcibíades?

Cómo que «según tú dices»? Hablas muy mal, Alcibíades.

ALCIBÍADES: ¿Cómo?

SÓCRATES: Sostienes que soy yo el que dice eso.

ALCIBÍADES: ¡Y qué! ¿No eres tú el que dices que yo no sé nada de todo lo relativo a la justicia e injusticia?

SÓCRATES: No, no soy yo, ciertamente.

ALCIBÍADES: ¿Quién es entonces? ¿Soy yo?

SÓCRATES: Sí, tú mismo.

ALCIBÍADES: ¿Cómo?

SÓCRATES: He aquí cómo. Si yo te preguntase entre el uno y el dos cuál es el mayor número, ¿no me responderías que el dos?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y si yo te preguntase en cuánto es más grande?

ALCIBÍADES: En uno.

SÓCRATES: ¿Quién de nosotros dice que dos es más que uno?

ALCIBÍADES: Yo.

SÓCRATES: ¿No soy yo el que pregunta y tú el que respondes?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: Y en este momento, sobre lo justo y lo injusto, ¿no soy yo el que pregunta y tú el que respondes?

ALCIBÍADES: Es cierto.

SÓCRATES: Y si te preguntase cuáles son las letras que componen el nombre de Sócrates y las dijese una por una, ¿quién de los dos las diría?

ALCIBÍADES: Yo.

SÓCRATES: ¡Y bien!... En una palabra, en una conversación de preguntas y respuestas, ¿quién afirma una cosa, el que pregunta o el que responde?

ALCIBÍADES: Me parece, Sócrates, que el que responde.

SÓCRATES: ¿Y hasta ahora no soy yo el que ha preguntado?

ALCIBÍADES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no eres tú el que me ha respondido?

ALCIBÍADES: Ciertamente.

SÓCRATES: Entonces, ¿quién de los dos ha sido, tú o yo, el que ha afirmado todo lo que hemos dicho?

ALCIBÍADES: Tengo que convenir en que yo.

SÓCRATES: *¿Y no se ha dicho que el precioso Alcibíades, hijo de Clinias, no sabiendo qué es lo justo y lo injusto, creyendo sin embargo saberlo, se presenta en la Asamblea de los atenienses para darles consejos sobre cosas que él mismo ignora? ¿No es esto?*

ALCIBÍADES: Eso mismo se ha dicho.

SÓCRATES: Se te puede aplicar, Alcibíades, este dicho de Eurípides: «Tú eres el que lo ha nombrado», porque no soy yo el que lo he dicho, sino tú; y no tienes motivo para achacármelo.

ALCIBÍADES: Me parece que tienes razón.

SÓCRATES: Créeme, Alcibíades; es una empresa insensata querer ir a enseñar a los atenienses lo que tú no sabes, lo que no has querido saber.

ALCIBÍADES: *Me imagino, Sócrates.*<sup>14</sup>

Platón murió miles de años antes de que naciera George Edward Moore, así que no es posible que le preocupara si los lectores entenderían esa locución en cursiva como una «verdadera» oración de Moore. Y, sin embargo, llama la atención el cuidado que pone Sócrates en diferenciar la situación en que se encuentran de otra posible situación en la que fuera Sócrates quien afirmara la oración relevante. Platón hace que Alcibíades interprete inicialmente a Sócrates así: «¿No eres tú el que dices que yo no sé nada de todo lo relativo a la justicia e injusticia?». Y entonces Platón hace que Sócrates lo corrija y le haga ver que es él, Alcibíades, quien está haciendo la afirmación relevante: «No soy yo el que lo he dicho, sino tú». Sócrates no le dice a Alcibíades que está equivocado. Sócrates lleva a Alcibíades a tener que admitir: «Estoy equivocado», y luego se asegura de que Alcibíades vea que ha sido él quien ha pronunciado esas palabras.

Pero no acaba aquí esta representación mooreana. La interlocución que sigue al pasaje que se acaba de citar llega también a una oración de Moore, y esta vez Sócrates anuncia de antemano hacia dónde se dirige. Después de que Alcibíades insista en que las cosas justas no tienen por qué ser ventajosas, Sócrates le dice que pronto saldrán de su boca las palabras contrarias:

SÓCRATES: ¡Ea, pues!, [...] intenta demostrar que lo justo a veces no conviene.

ALCIBÍADES: Eres un burlón, Sócrates.

SÓCRATES: Pues según eso ahora voy a convencerte, en plan de burla, de lo contrario a lo que tú te *opones* a convencerme a mí.

ALCIBÍADES: Habla, entonces.

SÓCRATES: Tú límitate a responder a mis preguntas.

ALCIBÍADES: No, habla tú solo.

SÓCRATES: ¡Cómo! ¿No eres tú el que desea sobre todo ser persuadido?

ALCIBÍADES: Muchísimo, desde luego.

SÓCRATES: Pues bien, si tú mismo declaras que las cosas son como yo digo, ¿te considerarías especialmente persuadido?

ALCIBÍADES: Así lo creo.

SÓCRATES: Entonces contesta, y si tú mismo no te oyes decir que lo justo también es conveniente, no des crédito a otro que lo diga.<sup>15</sup>

A pesar de que Sócrates ha anunciado de antemano hacia dónde se dirige, Alcibíades es incapaz de desviar el hilo argumentativo hacia una conclusión diferente. La predicción de Sócrates se cumple (en el capítulo 4, págs. 147-148), encontrarás una explicación del argumento que utiliza Sócrates para hacer que la predicción se cumpla-, y Alcibíades acaba por asentir a otra oración de Moore:

SÓCRATES: ¿No resulta evidente, a juzgar por lo dicho anteriormente, que *no sólo ignoras* las cosas más importantes, sino que, aun sin saberlas, crees que las sabes?

ALCIBÍADES: *Es posible*.<sup>16</sup>

El hecho de que Alcibíades asienta a regañadientes, de que no le quede otro remedio que admitir cosas que en principio no tenía idea de que admitiría, no es razón para dudar de la sinceridad de sus respuestas. Cuando en un juicio un testigo se ve obligado, por la presión de un interrogatorio minucioso, a admitir a regañadientes detalles que corrigen una versión anterior de su testimonio, no dudamos de la sinceridad de esas admisiones. Por el contrario, pensamos: «Menos mal que ese abogado ha sabido hacerle las preguntas precisas». De hecho, lo que se admite a regañadientes suele ser *más sincero* que lo

que se admite con facilidad, no menos; si una persona admite algo alegremente, cabe la posibilidad de que sus motivos sean una mezcla de verdad y placer. Mientras que admitir algo a regañadientes implica un forcejeo, en el que finalmente la verdad se impone al placer. El interrogatorio de Sócrates hace posible que Alcibíades diga, y por tanto piense, un pensamiento que de otro modo habría seguido estando en su punto ciego. Para entender cómo es esto posible, tenemos que considerar de nuevo el problema en abstracto.

## V. Autoceguera normativa\*

Consideremos una tercera variante de una oración de Moore, personal y por tanto no paradójica. Si digo « $p$ , pero Jones no lo cree», estoy expresando una evaluación crítica del pensamiento de Jones. Estoy juzgando el pensamiento de Jones frente a un estándar normativo —el de la verdad— y diciendo que hay algo de lo que Jones no se está dando cuenta. El pensamiento « $p$ , pero Jones no lo cree» afirma que hay una verdad que Jones no ve, es decir, que su mente está pasando algo por alto. Del mismo modo, si digo «Jones cree  $p$ , pero no es cierto que  $p$ », estoy diciendo que el pensamiento de Jones falla: está equivocado. Las oraciones de Moore son, ante todo, juicios

\* Se entiende por preguntas evaluativas o normativas aquellas mediante las que se quiere determinar el valor de algo (por ejemplo, lo deseable, lo bueno, lo malo o lo utilizable), pues permiten dar una opinión o emitir un juicio. A veces, también se les llama preguntas éticas.

Una respuesta prescriptiva o normativa es aquella que evalúa ciertos tipos de palabras, decisiones o acciones como correctas o incorrectas, o que establece pautas sobre lo que una persona «debería» hacer. (*N. de la T.*)

evaluativos sobre alguna creencia. El problema de afirmar en primera persona una oración de Moore es que me exigiría adoptar una actitud crítica hacia mis pensamientos, y no parece que sea capaz de hacer algo así. Cuando evalúo lo que piensas tú, lo comparo con cómo es el mundo realmente. Pero mirando cómo es el mundo realmente es como en general descubro lo que pienso. Cuando me pregunto qué pienso sobre algo, me estoy preguntando implícitamente qué hay de verdad en ese algo. No tengo desde dónde hacer una evaluación separada, lo que significa que mis pensamientos me son imposibles de evaluar.

Mi ceguera normativa a mí misma es el fenómeno que subyace a la paradoja de Moore. Cuando hago una afirmación sobre cómo es el mundo, puedes atribuirme además la creencia correspondiente; es como si cuando dije que «la miel nunca se estropea» hubiera dicho «creo que la miel nunca se estropea». La razón por la que puedes tomarte esta libertad es que esas dos cosas —que  $p$  sea un hecho, y que yo crea  $p$ —, aunque sean distintas desde tu punto de vista, son idénticas desde el mío. Si yo creo  $p$ , pienso que estoy en lo cierto al sostener esa creencia, y que  $p$  es un hecho. Cuando tengo una creencia, no tengo la capacidad de evaluar por separado la verdad de esa creencia. Pero no es esto lo que me pasa con tus creencias: *qué* crees tú y el que eso *sea* verdad no son para mí la misma cosa.

Las oraciones paradójicas de Moore son los ejemplos más claros, pero no los únicos, de ceguera normativa a uno mismo. Veamos otros ejemplos. Estos ejemplos son imperfectos: en cada caso, surgen preguntas sobre si somos necesaria o totalmente ciegos a nosotros mismos en relación con el fenómeno relevante. No me extenderé en estas cuestiones; mi objetivo es poner de relieve la existencia de cierto territorio periférico a nuestras oraciones de Moore, en lugar de delimitarlo estrictamente. Considerar estos fenómenos relacionados

con ellas nos ayudará a hacernos una idea más precisa del problema cuya solución es la refutación socrática.

### **Ejemplo 1: Elogios parentales**

Cuando el padre o la madre elogian el trabajo creativo o la inteligencia de su hijo, o el buen aspecto que tiene, él no suele tomárselo en serio. A veces sospecha que sus padres no son sinceros, aunque esto no sea del todo cierto. Es decir, aunque tal vez crea que sus padres dicen exactamente lo que piensan, puede pensar que son incapaces de hacer una evaluación acertada de él porque es alguien demasiado cercano a ellos. Es su hijo, de su misma sangre, y esto los inclina a ver lo que hace (o el aspecto que tiene o lo que piensa) y a considerarlo bueno en el mismo golpe de vista. No pueden hacer una separación y aplicarle unos estándares desde otro lugar de sí. Es algo muy parecido a esto lo que nos ocurre con nuestras creencias: si empezara a enumerar algunas cosas que pienso, y me detuviera después de cada una para decidir si es verdad, al final, misteriosamente, habría puesto una marca de verificación junto a todas y cada una ellas. Creencia 1, correcta. Creencia 2, correcta de nuevo. Creencia 3, también esta es verdad. Ahora bien, si tú enumeraras tus creencias, las cosas serían muy distintas. Decir que no soy imparcial conmigo misma es quedarme muy corta: no es que sea *más propensa* a juzgar que mis creencias son verdad; soy totalmente incapaz de juzgar que son falsas. No las evalúo en absoluto, porque me resultan inaccesibles en sentido evaluativo.

### **Ejemplo 2: La paradoja de la modestia**

Consideremos un enigma sobre la modestia: si ser una persona discreta, reservada y humilde –la clase de persona que es reacia a

envanecerse— es una virtud, entonces merece ser alabada. De ello se deduce que la persona modesta no puede autoevaluarse como poseedora de la virtud de la modestia: si lo hiciera, se enorgullecería de su modestia y la perdería.

El filósofo Richard Moran, desarrollando el pensamiento de Bernard Williams de que la modestia «se borra a sí misma», puesto que «una persona modesta no actúa como exponente de la modestia», observa: «Forma parte de la modestia, en la medida en que es una virtud y, por tanto, digna de alabanza, no reflexionar sobre sí misma, y en concreto no atribuirse ningún mérito por su encomiable carácter [...] Si se considera que la cualidad de la modestia es incompatible con la alabanza de uno mismo, esta parecería ser una cualidad que no puede sobrevivir a la autorreflexión».<sup>17</sup>

Fíjate en que, aunque Moran y Williams se centran en si puede una persona ser consciente de que es modesta, el verdadero problema no está en ser consciente de ello, sino en evaluarlo. La persona modesta puede darse cuenta de que no habla tan alto como los demás, o de que no es tan proclive a alabarse a sí misma, o de que tiende a adoptar una actitud discreta. Lo que no puede hacer es valorar de manera positiva estos rasgos suyos. La persona modesta puede ser perfectamente consciente de su modestia si no la considera una virtud, o si tiene alguna razón concreta para percibir su modestia como un rasgo no virtuoso de su forma de ser. En lo tocante a su modestia, la persona modesta debe estar, por norma, ciega a sí misma.

### **Ejemplo 3: Las promesas a uno mismo**

Haz este experimento. Escoge algo que por lo general te cueste hacer —contestar puntualmente los correos electrónicos, estar más de diez minutos sin mirar el teléfono móvil, acostarte antes de las doce de

la noche— y prométete que, en el aspecto que elijas, vas a ser más responsable durante las próximas veinticuatro horas. ¿Lo has hecho? Vale, mi pronóstico es que dentro de veinticuatro horas te va a costar responder a la pregunta: «¿Has cumplido tu promesa?». Supongamos que te habías hecho la promesa de irte a dormir antes de las doce y que, de hecho, la cumpliste. ¿No podría ser que lo hicieras porque yo te había hecho pensar en ello, y no por la fuerza de la promesa? Supongamos ahora que te acostaste tarde. ¿Por qué no pensar que eso significa que te liberaste de una promesa tonta que, en realidad, no era más que un ejemplo que aparecía en un libro de filosofía?

Lo que sabrás con certeza de aquí a veinticuatro horas es la respuesta a la cuestión factual de cuándo te fuiste a dormir. No está tan claro que vayas a tener una respuesta a la cuestión normativa sobre si tu hora de acostarte cumplía lo establecido en la promesa. ¿Podemos hacernos promesas a nosotros mismos? A veces decimos: «Me he prometido a mí mismo que...», pero no está claro que haya ninguna diferencia entre romper esa promesa y liberarnos de ella.

Fíjate en cuánto más fácil te habría sido separar mis dos preguntas «¿Te acostaste antes de las doce?» y «¿Cumpliste tu promesa?» si no hubieras tenido que contar solo con tus propios recursos. Imagina que le habías prometido a tu pareja que esa noche te acostarías antes de las doce. Daría igual que lo hubieras hecho porque yo te lo había recordado, o que luego hubieras cambiado de opinión sobre la conveniencia de acostarte antes de la doce, o... Te guste o no, lo has prometido, y eso significa que hay un compromiso que rige tu acción: si no te acuestas antes de las doce, habrás faltado a tu palabra. Ahora le corresponde a tu pareja decidir si quiere que cumplas tu promesa; la distinción entre romper la promesa y quedar liberado de ella resulta fácil de establecer.

Las personas que cooperan con nosotros de la manera correcta hacen posible una forma de valoración normativa que no tiene contrapartida solipsista. Esto ocurre cuando hacemos una promesa a alguien, y ocurre cuando alguien nos refuta. Yo sola, mediante la introspección, no puedo distinguir entre «algo que creo» y «una verdad sobre el mundo», porque no puedo evaluar la verdad de mis propias creencias mientras sigo creyendo en ellas; pero, por supuesto, mis creencias son susceptibles de ser evaluadas y verificadas, y yo puedo participar en el ejercicio de evaluarlas y verificarlas, con la ayuda de otro. Sócrates lo expresa diciendo que otra persona puede servirme de espejo.

## VI. El autoconocimiento socrático

Después de haberse encontrado, por dos veces consecutivas, teniendo que afirmar una oración de Moore, Alcibíades está deseando mejorar:

Pero ¿qué es a lo que hay que aplicarse, Sócrates? ¿Puedes explicármelo?<sup>18</sup>

Sócrates le indica cuál es el problema:

A menudo, sin darnos cuenta, no nos ocupamos de nosotros mismos, aunque creamos hacerlo.<sup>19</sup>

¿Qué es *realmente* ocuparse de uno mismo? Esta pregunta lleva a Sócrates a plantear un interrogante sobre el famoso mandato délfico «Conócete a ti mismo».

SÓCRATES: ¿Es efectivamente fácil conocerse a sí mismo, y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?

ALCIBÍADES: En cuanto a mí, Sócrates, con frecuencia pensé que estaba al alcance de todo el mundo, pero a menudo también me pareció muy difícil.<sup>20</sup>

¿Es fácil o difícil evaluar la veracidad de las propias creencias? En cierto modo, es muy fácil: cada creencia recibe inmediatamente una marca de verificación. Cuando evaluo las creencias de los demás, en cambio, tengo que examinarlas en serio para comprobar si son verdad. Pero, por supuesto, la «facilidad» para evaluar nuestras propias creencias es señal de que no las estamos verificando realmente. Sócrates vuelve a este punto sobre el mandato de Delfos en un momento posterior del diálogo:

SÓCRATES: Te voy a explicar lo que sospecho que nos está diciendo y aconsejando esa inscripción, pues no hay ejemplos en muchos sitios de ella y únicamente tenemos la vista.

ALCIBÍADES: ¿Qué quieres decir con eso?

SÓCRATES: Reflexionemos juntos. Imagínate que el precepto dirige su consejo a nuestros ojos como si fuesen hombres y les dijera: «Mírate a ti mismo». ¿Cómo entenderíamos el consejo? ¿No pensaríamos que aconsejaba mirar a algo en lo que los ojos iban a verse a sí mismos?

ALCIBÍADES: Es evidente.

SÓCRATES: Consideremos entonces cuál es el objeto que al mirarlo nos veríamos al mismo tiempo a nosotros mismos.

ALCIBÍADES: Es evidente, Sócrates, que se trata de un espejo y cosas parecidas.

SÓCRATES: Tienes razón. ¿Y no hay también algo parecido en los ojos con los que vemos?

ALCIBÍADES: Desde luego.

SÓCRATES: ¿Te has dado cuenta de que el rostro del que mira a un ojo se refleja en la mirada del que está enfrente, como en un espejo, en lo que llamamos «pupila»,\* ya que es como una imagen del que mira?

ALCIBÍADES: Tienes razón.

SÓCRATES: Luego el ojo al contemplar a otro ojo y fijarse en la parte del ojo que es la mejor, tal como la ve, así se ve a sí mismo.

ALCIBÍADES: Así parece.

SÓCRATES: En cambio, si mira a otra parte del ser humano o de algún objeto, salvo a aquello que le es semejante, no se verá a sí mismo.

ALCIBÍADES: Tienes razón.

SÓCRATES: Por consiguiente, si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión.

ALCIBÍADES: Así es.

SÓCRATES: Entonces, mi querido Alcibíades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca.<sup>21</sup>

La cuestión de cómo debe cultivarse Alcibíades —es decir, conocerse a sí mismo, como dicta el mandato de Delfos— se compara aquí

\* La palabra *pupila* viene del término latino *pupa*, que significa «niña» o «muñeca», porque la pupila del ojo refleja una miniatura, parecida a una muñeca, de la persona que la mira. El griego establece el mismo vínculo etimológico: la palabra *korē* se emplea con el significado tanto de muñeca como de pupila del ojo. [*N. de la T.*: en castellano, la «pupila» es también la «niña»].

con un problema visual: ¿cómo puede una persona verse a sí misma? Cuando miro el mundo, lo único que no veo es a mí. No estoy en mi campo visual. Quizá pienses: un momento, ¿qué me dices de mi brazo o mi pierna? Si dirijo los ojos hacia abajo, los *puedo* ver. Sócrates se anticipa a esta objeción y aclara que no se está refiriendo a *esa* clase de autovisión: debemos imaginar que el oráculo «dirige su consejo a nuestros ojos como si fuesen hombres», y aconseja a esas personas-ojo que traten de verse a sí mismas.

De hecho, Sócrates va aún más lejos y especifica que debemos imaginar que la orden «Mírate a ti mismo» se le da a una *parte* concreta del ojo. Sócrates pone mucho cuidado en articularlo como un problema de autovisión, que es: *ver la parte del ojo que está ejecutando la visión*. En principio, si la parte de mi ojo que ejecuta la visión pudiera salirse del resto del ojo –imagina que sobresale en el extremo de una antena–, mi ojo podría «verse a sí mismo», es decir, ver otras partes del ojo. Pero lo que no podría hacer es ver la propia parte que está viendo. La actividad de ver es, por así decir, ciega a sí misma. Lo que realiza la acción de ver no puede verse, del mismo modo que lo que conoce no puede conocerse..., al menos, no *por sí mismo*.

El ojo puede verse a sí mismo por medio de un tipo especial de intermediario, uno que, «al mirarlo, nos veríamos al mismo tiempo a nosotros mismos». El agua quieta, el bronce pulido o cualquier otra superficie altamente reflectante podrían, en principio, hacer la función de intermediario; pero Sócrates se atiene a un tipo muy específico de superficie reflectante –la negrura brillante de la pupila de otra persona– para establecer el paralelismo entre el caso visual y el intelectual. Si quiero tener dominio normativo de mí misma, voy a necesitar la ayuda de otra persona.

Pensar sobre los propios pensamientos es trabajo de dos; este es el sentido inmediato de la analogía. Pero ¿por qué pone Sócrates tanto empeño en recalcar esto respecto a un particular subconjunto de pensamientos: los que habitan la región circunscrita del alma en la que se produce la sabiduría? Recordemos que el propósito de todo este análisis es elaborar el proyecto de cultivarse a sí mismo. Sócrates piensa que conocerse a sí mismo es la forma de cultivarse, pero solo si se centra en la parte correcta de sí mismo. No todos nuestros pensamientos tienen la misma relevancia en que seamos quienes somos. Sócrates nos llama la atención sobre la importancia de evaluar la parte de nosotros que *hace* el pensar. Aquellos pensamientos que son indisolubles del proyecto de pensar –pensamientos que «utilizamos» en todo momento para pensar en lo que sea– son los que realmente necesitamos conocer si queremos cultivarnos.



George Edward Moore y los filósofos que heredaron su paradoja se limitaron a utilizar oraciones relativamente triviales, como la de Jones y la miel, que contrastan con las oraciones de Moore que encontramos en Platón, de carácter más trascendental, potencialmente transformadoras. Ahora podemos explicar por qué es importante esta diferencia. Respecto a la mayoría de los temas, puedo distanciarme de mi creencia decidiendo suspender el juicio. Aunque crea algo determinado, puedo pararme y reflexionar sobre ello. Puedo expresar esa decisión diciendo, por ejemplo: «Creo que la miel se estropea, pero ¿es cierto?». Aunque esta pregunta se parece a una oración de Moore, le faltan la ambigüedad verbal y el aura de paradoja características. Comunica mi intención de olvidarme por un momento de

que tengo una creencia sobre la miel, en uno u otro sentido, para investigar el asunto como si no la tuviera. Suspender el juicio crea distancia suficiente entre mi creencia y yo como para que pueda evaluarla; no hay paradoja.

Suspender el juicio es la analogía conceptual de retorcer o girar el cuerpo para ver partes de mí que normalmente no veo. Hay partes de mi cuerpo cuya invisibilidad es debida a la posición que suelo adoptar para mirar al mundo; por ejemplo, el hombro, la parte posterior de la rodilla, las plantas de los pies. Pero si renuncio por un momento al objetivo de mirar el horizonte en busca de nueva información, y a la postura erguida que optimiza ese objetivo, puedo contorsionarme para que esas partes queden a la vista. Si tuviera la antena de la que hablábamos, podría incluso ver las demás partes de mi ojo. Del mismo modo, suspender el juicio me permite investigar afirmaciones en las que ya creo. Por lo general, trato esas afirmaciones como una base establecida sobre la que adquiero nueva información, pero puedo decidir tratarlas de otra forma. Al desvincularme de mi creencia, la convierto en una no creencia, lo que me permite aplicarle criterios de evaluación. La suspensión del juicio es una medida que podemos tomar para eliminar los puntos ciegos, aunque, por supuesto, no todos a la vez: si me contorsiono para verme la parte posterior de la rodilla izquierda, no puedo verme el hombro derecho.

Sin embargo, aunque es cierto que no puedo ver todas las partes de mi cuerpo a la vez, la dificultad para ver la rodilla o el hombro es totalmente distinta de la dificultad para poner a la vista *la propia parte que ve*. Este es un punto ciego persistente: se mueve conmigo independientemente de dónde enfoque mi atención. Sócrates no habló de «preguntas extemporáneas» —esta expresión es invención mía—, pero cuando habla de «la parte del alma en la que reside su

propia facultad, la sabiduría», entiendo que se refiere a los pensamientos que, en un nivel fundamental, guían nuestra vida y, por tanto, determinan si se nos puede considerar «sensatos» o «insensatos». Estos pensamientos son las respuestas a preguntas sobre las que no podemos suspender el juicio, puesto que esas respuestas impulsan todo lo que hacemos, incluida cualquier indagación que podamos hacer sobre las propias preguntas. Las preguntas extemporáneas nos ayudan a redefinir la significación de la paradoja de Moore.

Consideremos la afirmación: «Nadie puede ver una cosa nunca vista». Un libro que se acaba de imprimir y nunca se ha abierto está compuesto de páginas «nunca vistas», que se vuelven páginas vistas en cuanto alguien lo abre. En este sentido formal, no se pueden ver las páginas no vistas, aunque por supuesto en un sentido sustantivo *sí* se pueden ver esas páginas, y ahora vamos a llamarlas «páginas vistas». El problema que plantean las oraciones triviales de Moore, como la de la miel, es similar al problema formal de ver las páginas nunca vistas. El problema de Sócrates –el de conseguir poner a la vista la parte que ejecuta la acción de ver– es análogo a la dificultad sustantiva que podríamos tener si algunas de las páginas estuvieran pegadas entre sí o escritas con tinta invisible. Es Sócrates quien identifica la forma de autoceguera que representa un problema desde el punto de vista filosófico, y que es la porfiada incapacidad humana para someter algunas de nuestras creencias –justamente aquellas que más necesitamos que nos sirvan de guía– a unos estándares evaluativos. Las creencias que son nuestros tabiques de carga –las que responden a las preguntas extemporáneas– son las que nos cuesta evaluar.

Lo que en quizá en principio nos parecía un problema técnico restringido, de interés solo para el subconjunto de epistemólogos y

filósofos del lenguaje que lo estudian, descubrimos que es en realidad, disfrazado, el problema de Tolstói. Una vez que contemplamos la paradoja de Moore a través de una lente socrática, comprendemos mejor la angustiada dificultad de Tolstói para responder a preguntas como «¿De qué me sirve amar a mis hijos, protegerlos, educarlos y velar por ellos?» o «Por qué continuar con mi actividad literaria?». Ahora vemos que el suyo es un problema de autoconocimiento: no puede evaluar sus respuestas a estas preguntas, puesto que las está utilizando. El problema no es insoluble, pero no puede resolverlo él solo. Necesita la ayuda de otros. La refutación es el medio por el que otros nos ofrecen esa ayuda.

## VII. Cómo funciona la refutación

Sócrates observó una diferencia muy simple entre la vacilación intrapersonal y el desacuerdo interpersonal. Cuando hago o digo una cosa y, más adelante, digo o hago otra que está en conflicto con la primera –acuérdate de los diversos ejemplos de vacilación que veíamos en el capítulo 1, desde la debilidad de la voluntad, o la conjugación emotiva de Russell, hasta la desorientación del joven Hipócrates–, no hay una línea que conecte los pensamientos y acciones anteriores a los posteriores; es decir, no hay manera de que uno de esos conjuntos de pensamientos se atenga a la norma establecida por el otro. Cuando entro en conflicto conmigo misma, simplemente estoy dividida. Pero cuando digo una cosa y tú estás en desacuerdo conmigo, e investigamos juntos ese desacuerdo, entonces puede haber coherencia en nuestra actividad de argumentar. Cuando, por ejemplo, tú buscas la verdad y yo evito el error, juntos estamos haciendo una

cosa –discrepar– que no pueden hacer, juntas, las distintas fracciones temporales que hay en mí cuando la vacilación me hace estar en desacuerdo conmigo misma.

Volvamos al caso de hacerle una promesa a alguien. El hecho de que haya alguien con quien me he comprometido crea espacio para la evaluación normativa: tengo la posibilidad de ver mi propia acción como un fracaso en la medida en que no cumple las expectativas de la otra persona, fundadas en la promesa que le hice. El refutador nos ofrece una posibilidad similar. Así es como funciona. Si tú eres el refutador, primero me haces una pregunta, yo te respondo y, a continuación, con un nuevo interrogatorio, me demuestras que *no puedes* aceptar mi respuesta. Esa demostración consiste en hacerme ver que mi respuesta contradice algo que ambos habíamos aceptado antes, o que es internamente incoherente, o que sencillamente no cuenta como respuesta a la pregunta una vez que esta se ha aclarado. El que me hagas asumir responsabilidad por mis palabras –recordándome lo que he dicho en un momento anterior de la conversación, o lo que se deduce de lo que antes he dicho, o lo que es de sentido común, o lo que he aceptado en otras ocasiones que hemos hablado– me da la posibilidad de llegar a ver que mi respuesta es un error. Veo que cualquiera que no esté ya atrapado en una respuesta como la mía la juzgaría, con razón, inaceptable.

Ahora bien, esto no significa que vaya a soltarme de ella de inmediato. Si se trataba de una pregunta extemporánea, no puedo suspender el juicio sobre ella, así que no puedo «renunciar» sin más a mi única respuesta en cuanto le veo algún fallo. Hasta que se me ocurra una alternativa, seguiré aceptándola, aunque al mismo tiempo entiendo por qué tú no la aceptas. Reconozco que tienes razón al no conformarte con lo que digo; gracias a ti, veo que mi respuesta

es defectuosa; eres un espejo normativo para mi pensamiento. En los diálogos platónicos, hay interlocutores como Alcibíades que no tardan demasiado en empezar a pensar con claridad; sin embargo, aunque solo sea durante esa única interlocución dialéctica, tienen el lujo de observar cómo su hilo de pensamiento falla. Ven la verdad sobre sí mismos reflejada en el alma de su interlocutor.

Quizá te preguntes: si se trata de una pregunta extemporánea, ¿cómo es que el refutador es siquiera capaz de plantearla? Una posibilidad es que la pregunta solo sea extemporánea para la persona refutada. Pensemos en una pregunta como «¿Crees que tu cónyuge y tú seguiréis casados?». Quien plantea esta pregunta puede hacerlo con una curiosidad desapegada que no está al alcance de aquel a quien se la plantea. A menudo, hemos visto a Sócrates introducirse subrepticamente utilizando este tipo de preguntas; por ejemplo, cuando le pregunta a Lisis si sus padres lo aman, o a Eutifrón si demandar a su padre es piadoso, o a Alcibíades si reúne las condiciones necesarias para gobernar el mundo.

Sin embargo, Sócrates traduce de manera sistemática esas preguntas extemporáneas unidireccionales en preguntas extemporáneas dirigidas a ambas partes: su conversación con Lisis abre paso rápidamente a «¿Qué es ser amigo?»; con Alcibíades, se transforma en «¿Qué es la justicia?»; con Laques y Nicias, en «¿Qué es el valor?»; con Eutifrón, en «¿Qué es la piedad?». En otras palabras, Sócrates orienta cada conversación hacia el particular subconjunto de preguntas que son extemporáneas para todos, incluido él mismo. Al igual que el resto de nosotros, Sócrates necesita creer que es una buena persona, lo que significa que necesita creer que se comporta como un verdadero amigo, con justicia, valor y piedad. Una vez más, lo vemos ir directo a los puntos ciegos más pertinaces: los que

nos son comunes a todos. Y esto nos lleva de vuelta a la pregunta: ¿Cómo es posible formular siquiera esta clase de preguntas? ¿Cómo puede Sócrates plantear preguntas sobre las que él mismo no tiene posibilidad de suspender el juicio?

La solución es darnos cuenta de que puedo dirigir una pregunta como «¿Qué es X?» a otra persona incluso aunque yo tenga mi propia respuesta a esa pregunta, e incluso aunque no suspenda el juicio respecto a ella. Cuando Sócrates pregunta «¿Qué es X?» y su interlocutor da una respuesta, Sócrates no responde con un simple «Estupendo, muchas gracias». En vez de eso, formula una serie de preguntas punzantes, cada una de las cuales conduce a una explicación de por qué no puede aceptar la respuesta que se ha dado. ¿Cuál es el terreno del que brotan sus preguntas inquisitivas?: la propia concepción de Sócrates sobre X, refinada a lo largo de muchas conversaciones de esta clase.

Como hemos visto en el último capítulo, las conversaciones de Sócrates no son meramente destructivas, sino que suponen un progreso positivo hacia el conocimiento del tema en cuestión. El progreso alcanzado será utilizado por Sócrates en conversaciones posteriores —o incluso en un momento posterior de la conversación en curso— como base para oponerse a los argumentos de sus interlocutores que la contradigan o pedir explicaciones que permitan indagar sobre esa contradicción. Por ejemplo, en el *Gorgias*, dos de los interlocutores de Sócrates han afirmado que cometer una injusticia es mejor, para el que la comete, que sufrirla, y Sócrates ha refutado esta afirmación tantas veces, por vías tan diversas, que finalmente dice que la idea de que cometer una injusticia es peor que sufrirla es una de esas afirmaciones que parecen estar «unidas y atadas con razonamientos de hierro y de acero». <sup>22</sup> Sócrates utiliza lo que ha aprendido sobre

X en encuentros anteriores como referencia con la que comparar las ideas de cada nuevo interlocutor, y lo que aprenda en el transcurso de esa conversación lo trasladará a la siguiente. Él, lo mismo que sus interlocutores, está utilizando sus respuestas a una pregunta extemporánea e indagando sobre esa pregunta al mismo tiempo.

Sócrates pone a prueba lo que ha aprendido de anteriores interlocutores con cada nuevo interlocutor y lo que aprende de él. En el *Gorgias*, presenta una esclarecedora imagen de este proceso cuando dice de uno de sus interlocutores más desafiantes, Calicles, que es como «alguna de esas piedras con las que prueban el oro».<sup>23</sup> La forma en que dos personas indagan sobre una cuestión que cada una da ya por respondida es contrastando esas respuestas entre sí. Cada una le sirve a la otra de «piedra de prueba» o, volviendo a la analogía anterior, como espejo en el que evaluar su propia visión. Esto le permite a la persona refutada preguntarse: «Esto que yo pienso ¿es un pensamiento que aceptaría alguien que no lo pensara ya? ¿Cómo se ve desde fuera?».

Pero incluso aunque ambos participantes indaguen utilizando sus propias respuestas, vale la pena observar dos asimetrías entre lo que hace Sócrates y lo que hacen sus interlocutores. En primer lugar, hay algo que a Sócrates le da una clara ventaja: sus respuestas son producto de investigaciones anteriores, mientras que las de sus interlocutores no suelen serlo. En segundo lugar, Sócrates hace de Clifford, mientras que su interlocutor hace de James. El interlocutor utiliza sus respuestas para elaborar la tesis que se va a examinar a continuación, mientras que Sócrates utiliza sus respuestas para examinar esa tesis. Y dado que el papel de Clifford es enteramente receptivo, escéptico, crítico y negativo, Sócrates niega haber dicho nada —«Entonces, ¿quién de los dos ha sido, tú o yo, el que ha afirma-

do todo lo que hemos dicho?»,<sup>24</sup> o ¡incluso consigue que Alcibíades niegue que Sócrates haya dicho nada!

Cuando Alcibíades habla, dice lo que Alcibíades piensa. Cuando Sócrates pregunta, dice también –con el asentimiento de Alcibíades– lo que Alcibíades piensa. Una vez que el proyecto de decir lo que Alcibíades piensa se distribuye entre dos personas, «*p*, pero yo no lo creo» pasa a ser tanto decible como pensable. Sócrates descubrió que el espacio que ofrece el discurso es más dilatado que el espacio que ofrece el pensamiento: permite a una persona ver sus propios errores. Sócrates lleva a Alcibíades a hablar con sinceridad contra sí mismo, y luego a ser testigo del sorprendente desajuste que hay entre las palabras que salen de su propia boca y lo que ve cuando hace una introspección. Los puntos ciegos asociados a las preguntas extemporáneas no pueden ser «vistos» interiormente mediante la introspección, pero pueden ser «vistos» exteriormente cuando alguien les hace de espejo. Esto significa que podemos afirmar oraciones de Moore, pero siempre que ese proyecto sea colaborativo. Con la ayuda de Sócrates, Alcibíades explora el territorio de su yo, que le es tan familiar, como si se encontrara en territorio ignoto. Y Sócrates puede, a su vez, aprender de lo que le ha ayudado a decir a Alcibíades, y utilizarlo para afinar sus futuras refutaciones.

### **VIII. El destino de Alcibíades**

Pero si Sócrates fue capaz de poner a Alcibíades delante de los ojos su ignorancia con tal claridad, ¿por qué tuvo Alcibíades una vida tan azarosa? ¿Por qué persistió en su autodestructivo empeño de dominar el mundo? Yo creo que Platón se hacía la misma pregunta,

y que la respuesta que él le dio aparece en el discurso que pone en boca de Alcibíades en el *Banquete*. Si la conversación que hemos estado examinando, del *Alcibíades*, marca el principio de la asociación de Sócrates con Alcibíades, el *Banquete* marca su final: el *Banquete* los sitúa a ambos diecisiete años después de la conversación que relata el *Alcibíades*, es decir, aproximadamente un año antes de la desastrosa expedición a Sicilia. En el *Banquete*, Alcibíades describe el extraordinario efecto que tienen en él las palabras de Sócrates:

Cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes,\* las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante.

Pero a continuación Alcibíades confiesa que, a pesar de las refutaciones de Sócrates, sigue volviendo a sus acostumbradas ambiciones políticas. Y cada encuentro con Sócrates se convierte en un recordatorio de que son un error:

\* Los coribantes eran un grupo mítico de sacerdotes asociado al culto de la diosa frigia Cibele. El rasgo más llamativo de su culto era la música de tambor y flauta, ejecutada con acompañamiento de danzas, con la que se entraba en un estado de trance místico, de propiedades curativas, en el que se creía oír directamente la voz de la diosa (E.R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Alianza editorial: Madrid. 1980, págs. 83-85). (*N. de la T.*)

Si quisiera prestarle oído, no me resistiría [...], pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo, y me ocupo de los asuntos de los atenienses.

Alcibíades relata que en el transcurso de tales conversaciones «se alborotaba mi alma [...], se irritaba en la idea de que vivía como esclavo»; al oír las palabras de Sócrates, «me parecía que no vale la pena vivir en las condiciones en que estoy». Así que huye de él:

A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido.<sup>25</sup>

Platón parece decir: Sócrates puede ser un espejo que te muestre tus errores, pero no puede impedir que apartes la mirada. La pregunta es: ¿por qué *quiere* apartar la mirada Alcibíades, cuando, según cuenta, los encuentros con Sócrates le resultan emocionantes, y es obvio que el espejo le parece veraz? El problema de Alcibíades, al parecer, es que todo lo que ve reflejado en él es negativo: «estoy falto de muchas cosas»; «no vale la pena vivir en las condiciones en que estoy». Recordemos la incapacidad de Clitofonte para ver los aspectos positivos del proyecto socrático. Alcibíades no es capaz de percibir que el método socrático pueda darle la posibilidad de avanzar en la

vida, de progresar. La vida de conquistas militares y poder político le promete ganancias concretas: riqueza y estatus. Cuando Alcibíades la compara con la vida filosófica, no puede evitar que esta última le parezca deficiente. Del método socrático, Alcibíades solo capta el lado de la «refutación», no el de la «indagación».<sup>26</sup>

Para ser justos con Alcibíades, el lado positivo del método socrático es el lado auténticamente difícil de ver, tanto es así que toda una tradición filosófica –la de los antiguos escépticos– acabó por definir el proyecto socrático en términos puramente negativos. No obstante, en el próximo capítulo intentaremos ponerlo a la vista.

## 7. La paradoja de Menón

Antes de que existieran los ordenadores electrónicos programables, la palabra *ordenador* (u *ordenadora*) se refería a un ser humano al que se contrataba para hacer cálculos y ordenar pagos. Los antepasados de los objetos a los que hoy llamamos ordenadores se denominaban en su época ordenadores mecánicos, para distinguirlos de los de tipo humanoide. En los años cuarenta del pasado siglo, cuando el término *ordenador* empezó a adoptar el significado que tiene hoy en día, las personas que trabajaban con las máquinas reflexionaron sobre la diferencia: por un lado, los nuevos ordenadores mecánicos no eran más que un conjunto de interruptores; por otro, esa es también una forma de describir un cerebro humano. Y era fácil intuir que los ordenadores serían cada más complejos, que se les añadirían más y más interruptores en las décadas venideras. ¿Existe algún umbral de complejidad que, una vez que el ordenador mecánico lo supere, queda cualificado como «pensante»? En caso afirmativo, ¿cómo sabríamos dónde está ese umbral o cuándo se ha cruzado?

Son preguntas difíciles. Son difíciles en gran parte porque no estamos seguros de qué entendemos por pensar. Olvidémonos de las máquinas. ¿Cuándo puede decirse que soy un ser pensante? ¿Piensan los animales no humanos? ¿Qué *es* pensar? Si no sabemos responder a estas preguntas, estamos claramente muy lejos de poder decir qué sería que una máquina pensara. Ante esta dificultad, uno de los pioneros de la informática, Alan Turing, propuso dejar de lado los espinosos debates filosóficos sobre la naturaleza del pensamiento y

realizar una prueba sencilla.<sup>1</sup> En ella hay tres participantes: dos seres humanos y una máquina. Cada participante se encuentra en una habitación distinta. El primer ser humano, llamado A, se comunica, por escrito, tanto con el otro ser humano como con la máquina. Si A no es capaz de distinguir cuál de sus interlocutores es una máquina, entonces la máquina ha superado la prueba: ahora pueda calificársela oficialmente de pensante.

Turing transformó una pregunta vaga –¿Puede pensar una máquina?– en un problema bien definido: ¿es posible construir una máquina que supere una prueba específica? Este tipo de transformación suele ser útil. Si quiero saber qué cirujano es el mejor para hacer un baipás coronario, en qué clase de lengua extranjera matricularme o a qué barrio me debería mudar, lo primero será transformar esos objetivos vagos en desideratas más concretas. Tal vez quiera comparar las tasas de complicaciones derivadas de los baipases practicados por unos y otros cirujanos, las calificaciones que obtienen los estudiantes de distintos cursos en los exámenes normalizados de idiomas o la distancia entre una serie de barrios y el lugar donde trabajo. Alguien que se enfrenta a la pregunta «¿Qué cirujano tiene un bajo índice de complicaciones en la cirugía de baipás?» entiende qué hacer seguidamente para avanzar en la investigación; por el contrario, «¿Quién es un buen cirujano?» da lugar a una respuesta-obstáculo: «Depende de qué entiendas por bueno».

Es cierto que en muchos casos puede interesarme conocer más de un dato: no solo la tasa de complicaciones posoperatorias, sino también si el cirujano tiene una larga lista de espera o no, si la clínica acepta mi seguro, en qué facultad de medicina estudió ese especialista, si mis amigas me lo han recomendado... La complejidad añade pasos, pero incluso un conjunto complejo de desideratas

es procesable; simplemente, el conjunto de acciones llevará más tiempo. Imaginemos a alguien que dice: «No quiero un cirujano del que haya pocas quejas por complicaciones posoperatorias, ni uno que esté cubierto por mi seguro, ni uno que haya estudiado en una facultad de medicina prestigiosa: solo quiero un *buen* cirujano». La respuesta posiblemente sería que «Buscadme un buen cirujano» es una petición muy imprecisa. Aunque quisiéramos ayudar a esa persona, no sabríamos bien cómo hacerlo. Porque supón que, por lo que sea, diéramos con «un buen cirujano»; ¿cómo sabríamos que habíamos dado con lo que buscábamos?

Los filósofos se han enfrentado a esta pregunta desde hace mucho. La investigación filosófica no es un intento de resolver problemas bien definidos, sino de formular preguntas importantes. A menudo se ha señalado que gran parte, si no la totalidad, del territorio que se ha apropiado la ciencia perteneció tiempo atrás a la filosofía. Las preguntas filosóficas abandonan la órbita de la filosofía cuando pueden reformularse como problemas. Pensemos en preguntas como: ¿Qué es el movimiento, el cambio, la causa? O: ¿Qué hace que algo se considere vivo? O: ¿Cómo pueden mezclarse sustancias diferentes? Cada una de ellas fue, en un tiempo, una cuestión puramente filosófica, antes de que las disciplinas de la física, la biología y la química las convirtieran en un conjunto de problemas interrelacionados y formulados con mayor precisión. (Aunque conviene subrayar que cada una de estas disciplinas ha conservado su vínculo con las preguntas filosóficas ancestrales). Lo mismo ocurre con la lógica, la economía y la informática. Cuando estaban formuladas con menos precisión, sus preguntas eran preguntas filosóficas.

Pero no todas las preguntas filosóficas se han convertido en problemas. Cuando filósofos y no filósofos discuten alguna de las pre-

guntas que no lo han hecho, las interacciones en torno a ella suelen ser un galimatías. Es posible que la persona no filósofa se sienta frustrada ante preguntas como «¿Existe el libre albedrío?» o «¿Qué es la justicia?» o «¿Cómo se debe vivir?»; es posible que responda «Depende de lo que entiendas por “libre” o por “justicia” o por “se debe”»; que desestime la pregunta por estar mal definida; que dude de que la filósofa fuera capaz de reconocer la respuesta aunque la tuviera delante de los ojos. Puede que la persona no filósofa sea demasiado educada para expresar verbalmente su incredulidad, pero por dentro se pregunta: «¿Qué les hace pensar a estos filósofos que lo que hacen sirva para algo?».

Los encuentros entre filósofos y no filósofos desembocan con tal frecuencia en un choque cultural que el encuentro típico merece un nombre. Lo llamaré «la escena primigenia». El espectro de la escena primigenia planea sobre todas las clases de introducción a la filosofía, y es muy probable que, sin darse cuenta, esos alumnos y alumnas representen a su vez la escena en cuestión cuando vuelvan a casa de vacaciones y les cuenten a sus padres que están estudiando filosofía. Cuando los filósofos tienen que responder a preguntas críticas sobre si la filosofía ha progresado, puede progresar o progresará jamás, y quienes las formulan parecen tener poco interés en la filosofía, aparte de para criticarla, esa interacción tiende a ser una versión de la escena primigenia.

## I. La paradoja de Menón

Platón dramatiza la escena primigenia en el *Menón*. Sócrates le pregunta a Menón: «¿Qué es la virtud?». Menón da tres respuestas, y Sócrates

las refuta una detrás de otra. Cuando Sócrates le pide que lo vuelva a intentar, Menón estalla en una tromba de preguntas incrédulas:

¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa la que buscas, desde el momento que no la conocías?<sup>2</sup>

Sócrates reconoce de inmediato lo que está sucediendo. Está claro que ya se ha encontrado con la escena primigenia anteriormente:

Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer:\* que 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).<sup>3</sup>

Esta especificación del desafío escéptico planteado por Menón, que Sócrates reformula como un dilema, se denomina paradoja de Menón. Lo que se pone en duda es la propia posibilidad de buscar: o bien la búsqueda es innecesaria, porque ya se tiene lo que se busca, o bien es imposible, porque no se sabe lo que se busca y, por tanto, no se sabría si se había encontrado.

\* Erística (que abusa del procedimiento dialéctico hasta el punto de convertirlo en vana disputa) sería precisamente el nombre con que se conocería tiempo después una escuela filosófica socrática, establecida en Mégara, al oeste de Atenas, caracterizada por su inclinación al procedimiento dialéctico y a la controversia. (*N. de la T.*)

Menón no extiende sus dudas y su frustración a cualquier tipo de búsqueda. No diría que es imposible buscar las llaves o la respuesta a un problema de aritmética, o que no se pueda buscar una palabra en el diccionario. La paradoja de Menón alude a la clase concreta de búsqueda a la que, tras una larga conversación, ha llegado a comprender que ha sido arrastrado. Es importante destacar que Menón no dio esta respuesta desafiante de inmediato, la primera vez que Sócrates le preguntó: «¿Qué es la virtud?».

En el inicio del diálogo, la primera vez que Sócrates plantea esa pregunta, Menón no opina que sea imposible responderla. Todo lo contrario. Como subrayé cuando examinamos por primera vez esta interlocución, en el capítulo 2, después de que Sócrates le pregunta qué es la virtud, Menón insiste en que es facilísimo responder:

No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado y, manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio.<sup>4</sup>

Es un impresionante discurso sobre la virtud, que Menón tenía evidentemente preparado para la ocasión. Pero Sócrates no está satisfecho. Él no quería oír hablar de las diferentes virtudes que tienen los distintos tipos de personas. Quería saber qué tienen en común todos esos tipos de virtud: «Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud».<sup>5</sup> Sócrates quiere saber qué es la virtud *en sí*: «Trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general, qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, [...] manteniéndola entera e intacta dime qué es la virtud».<sup>6</sup> Menón lo intenta de nuevo, pero todas sus respuestas posteriores desembocan en el mismo problema. Sócrates se queja de que haya caído una vez más en lo mismo, «habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud».<sup>7</sup>

En respuesta a esta queja, Menón, que ha estudiado con el famoso sofista Gorgias, presenta una queja por su parte, explicando que, normalmente, se le da bastante bien hablar de la virtud: «Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es».<sup>8</sup> Claro, porque normalmente a Menón le ha estado permitido hacer lo que Sócrates no le permite: trocear la virtud. Alguien que conozca el mundo de la cirugía coronaria nos diría tal vez: «Yo puedo informarte de qué cirujano tiene el índice más bajo de quejas por complicaciones posoperatorias, cuál tiene una lista de espera no demasiado larga, cuál aceptaría vuestro seguro médico...». Posiblemente nos sea fácil comprender la frustración tan grande que debe

de sentir la persona a la que se le encomienda la tarea de encontrar, sencillamente, un *buen* cirujano, y las dudas que debe de tener –dado que no cuentan ni el tener un bajo índice de quejas por complicaciones posoperatorias, ni la longitud de la lista de espera, ni...– sobre lo que el autor de la encomienda entiende por «bueno». Muchas personas filósofas recuerdan alguna ocasión en la que, antes de haberse *convertido* a la empresa filosófica, hicieron el papel de no filósofas y, llenas de escepticismo, desafiaron a algún exponente de la filosofía a que demostrara que el tipo de cosas que buscan los filósofos son siquiera averiguables. Quienes hemos interpretado ambos papeles en la escena primigenia comprendemos la frustración de Menón, pero al mismo tiempo somos conscientes de lo que se le escapa.

Ciertamente, hay momentos y lugares en los que es apropiado convertir una pregunta vaga en un problema preciso y más delimitado. Pero esta conversión no siempre funciona como se esperaba. Recordemos la pregunta de si algún día los ordenadores serían capaces de pensar. Siete décadas después de la muerte de Turing, el problema que planteó con su prueba se considera resuelto. Los modelos lingüísticos de gran tamaño (LLM: *large language models*) producen redacciones que engañan a los profesores haciéndoles creer que las han escrito los alumnos, garantizan que cualquier aspirante a economista o a médico tendrá calificaciones excelentes en los exámenes, y componen textos que parece que estén escritos por seres humanos, como los de la Wikipedia y algunas enciclopedias que encontramos en internet. Los LLM han superado con nota la prueba de Turing.

¿Cuál ha sido la respuesta? No un reconocimiento generalizado de la necesidad de dar cabida entre los seres humanos a una nueva serie de pensadores, sino un debate –entre los entusiastas de la innovación y los cautelosos– sobre el grado en que deberíamos regu-

lar los LLM. No parece haber mucha preocupación por la ética de regular el pensamiento, ya que muy poca gente considera siquiera la posibilidad de que los LLM piensen realmente. Se diría que, cuando convertimos la pregunta «¿Puede pensar una máquina?» en el problema «Cómo construir una máquina que supere esta prueba», algo se perdió en la traslación. Y dado que mucha gente, todavía hoy, se plantea qué significaría que una máquina pensara realmente, es posible que nos encontremos de nuevo en territorio filosófico, preguntándonos: «En definitiva, ¿qué es pensar?».

Este capítulo explica que es posible avanzar de manera positiva en esta cuestión y en otras similares. Aborda la preocupación –común, como ahora sabemos, a Alcibíades y a Menón– por que la filosofía, mientras sea resueltamente filosófica y se oriente en torno a preguntas y no a problemas, esté condenada a ser negativa y destructiva. Hemos visto cómo funciona la refutación. Pero ¿cómo funciona la indagación?

## II. Preguntas y problemas

La distinción entre una pregunta y un problema resulta ser la clave para entender tanto la paradoja de Menón como la «escena primigenia». Consideremos la etimología de estas dos palabras. *Problema* viene del griego *problēma*, que significa «obstáculo» o «barrera». El prefijo *pro* significa «antes» o «delante de», y el verbo es *ballō*, «lanzar». *Problēma* era la palabra que se utilizaba para designar algo que se lanza, se te pone delante y te impide el paso; por tanto, un muro contaría como *problēma*; también un escudo, o la armadura de nuestro caballo.<sup>9</sup> Si estoy intentando matarte, tu escudo, la armadura

de tu caballo y el muro tras el que te escondes constituyen para mí *problēmata*, es decir, problemas.

Un problema es algo que tenemos que quitar de en medio para poder seguir con lo que estábamos haciendo antes de que surgiera el problema. Una pregunta es algo muy distinto. Hacer una pregunta es emprender una búsqueda, un cuestionamiento, y la palabra «cuestionamiento» viene del latín *quaerere*, que significa precisamente eso: buscar o inquirir o perseguir o cazar. Al final de la cacería, hemos atrapado lo que buscábamos: la respuesta, la presa o el Santo Grial. La búsqueda no nos distraía de un proyecto subyacente; *era* el proyecto subyacente. Al final del proceso de resolución de un problema, hemos eliminado algo: la solución a un problema disuelve el problema; mientras que al final del cuestionamiento para responder a una pregunta, tenemos algo: lo que sea que estuviéramos buscando. La pregunta culmina en su respuesta.

Una forma de comprender la diferencia entre las preguntas y los problemas es comparar cómo se transmiten. Cuando presentas tu problema a otra persona, le estás planteando una tarea: es necesario resolver esto. No es imprescindible que sepa por qué necesitas que eso se resuelva, ya que esa persona puede eliminar un obstáculo que a ti te permita avanzar hacia tu objetivo aunque ese objetivo no sea también el suyo. Por eso, la transmisión de un problema suele adoptar forma de mandato, aunque por supuesto solemos suavizarlo, y expresarlo como una petición («¿Por favor podrías...?»), o, para hacerlo más atrayente, le añadimos algún incentivo («Te pagaré...»). En cambio, cuando planteo una pregunta, no estoy ordenando, aplazando ni delegando, sino invitando o compartiendo. Confío en cautivar tu interés, despertar tu curiosidad, hacer que mi pregunta sea tu pregunta, incitarte a que te unas a mí en la caza. El símbolo de una pregunta

es el signo de interrogación; el de un problema, el de exclamación. Los motivos son exógenos a la resolución de un problema, pero endógenos al cuestionamiento para resolver una pregunta.

Es cierto que a menudo expresamos los problemas de forma interrogativa. En lugar de ordenarte que encuentres mis llaves, quizá te pregunte dónde están. Pero «¿Dónde están mis llaves?» es un problema disfrazado de pregunta. Para verlo con claridad, considera algunas posibles respuestas. Por ejemplo: «No en la superficie del sol» es una respuesta veraz sobre la ubicación de mis llaves, lo mismo que «Dondequiera que estén». Sin embargo, son respuestas no válidas, y no son válidas porque no me ayudan específicamente a conseguir el objetivo para el que es un impedimento no tener llaves, ya sea salir de casa, abrir una puerta que está cerrada o poder frotar mi pata de conejo porque necesito que me dé suerte. Consideremos ahora la respuesta «Están en tu habitación». Es una respuesta válida si tu habitación es pequeña y está ordenada, pero si tienes una habitación grande y está llena de cosas colocadas de cualquier manera, puede que necesites una respuesta más específica. El que una respuesta sea válida o no depende de si resuelve o no el problema. De hecho, «Toma las mías» podría ser una respuesta válida a «¿Dónde están mis llaves?» si lo que necesitas es salir rápidamente de casa, y si tenemos copias de la misma llave. Una respuesta válida no tiene por qué ofrecer una respuesta a la pregunta «¿Dónde están mis llaves?» mientras a mí me resuelva el problema, que es no poder salir de casa.

Si intentamos imaginar una versión de «¿Dónde están mis llaves?» que sea resueltamente inquisitiva –quieres *saber* realmente dónde están tus llaves–, empezaremos a sentir la fuerza de la paradoja de Menón. Supongamos que te digo que tus llaves están en

tu habitación, pero tú rechazas esa respuesta. Te digo también que están en tu casa, y en la ciudad donde está tu casa, y a muchísimos kilómetros de la Torre Eiffel. Tampoco estas respuestas te gustan. ¿Tengo que añadir que están en tu mesa, justo en el centro del círculo de luz que proyecta el flexo de tu escritorio? ¿Necesitas saber cuáles son sus coordenadas geográficas? ¿Con qué exactitud? ¿Con cuántos decimales?... ¿Por qué no te sirve con saber que están justamente donde están o que no están en la superficie del sol? Si solo me dices «¿Dónde están mis llaves?», sin transmitirme ninguna idea del tipo de problema que localizarlas va a resolver, me dejas ante un desconcertante abanico de posibles respuestas. Puedo tener la sensación de que o bien no hay respuesta correcta –de que no la reconocerías aunque la vieras– o bien, si insistes en que hay una respuesta («Es la del círculo de luz»), esto solo puede ser porque ya te habías decidido por ella de antemano.

Ahora estamos en condiciones de ver por qué el alcance de la paradoja de Menón es mucho más restringido de lo que podría parecer a primera vista. La mayoría de las búsquedas no pretenden llegar ni a lo que sé ni a lo que no sé, sino a una forma de seguir haciendo lo que estaba haciendo antes de encontrarme ante el problema. Del mismo modo, la mayoría de las preguntas no son más que reformulaciones inquisitivas de problemas. Tal vez no haya una respuesta definitiva a la pregunta «¿Dónde están mis llaves?», ninguna razón para elegir «en el círculo de luz» en lugar de «en el planeta Tierra». Esto no tiene por qué ser motivo de preocupación, si vivimos en un mundo en el que nadie hace esa *pregunta* porque lo único que nos importa es encontrar la solución al *problema* de no tener llaves. Y ese es un problema típicamente bien definido; tanto es así que la otra persona *sabe* que «en el planeta Tierra» no sería una respuesta

válida, mientras que otras muchas —«en tu escritorio», «al lado del flexo»...— sí serían válidas. No nos encontramos con la paradoja de Menón cuando buscamos las llaves, o buscamos palabras en el diccionario, o preguntamos por el resultado de sumar una serie de números, porque en todos estos casos buscamos soluciones a problemas bien definidos.

Cada vez que pido información a alguien que sabe del tema que me interesa, más que hacerle una pregunta le estoy planteando un problema. Es cierto que puedo poner un signo de interrogación al final de mi petición (¿En qué año nació Napoleón? ¿Cuál es el número atómico del helio? ¿Qué profundidad tiene la mayor fosa oceánica?), sin embargo, mi predisposición a dejar que sea esa otra persona quien decida cuál es la respuesta correcta es señal inequívoca de que no estoy comprometida con la búsqueda. No imagino que oír su respuesta vaya a ser para mí toda una revelación, «¡Ajá!». El ¡ajá! de la comprensión está asociado a preguntas, más que a problemas: expresa la sensación de que, al dar con lo que buscaba, he dado exactamente con lo que quería.

Cuando pido información, lo que en realidad quiero es algo distinto de la información en sí, y es, básicamente, seguir con lo que estaba haciendo antes de que lo obstaculizara el problema de no disponer de cierta información. Siempre hay un motivo ulterior para buscar información: quiero darle uso, incluso aunque ese uso sea solo aliviar el picor de la curiosidad o un período de aburrimiento. Ese motivo ulterior es precisamente lo que me permite elaborar una formulación «bien definida» de las circunstancias en las que el problema se considerará resuelto. Puedo decir, de antemano, lo que me impide seguir adelante: quiero eso que me va a servir para rellenar el espacio en blanco del examen, o para avanzar a la siguiente fase de

mi proyecto de investigación, o para salir de casa, o aliviar mi aburrimiento, o saciar mi curiosidad.

Una pregunta, por el contrario, se considera respondida cuando tengo la respuesta. No hay nada que venga después. Así que, si me pides que te diga cómo será tener la respuesta, estoy obligada a responder que solo podré decírtelo una vez que la tenga. El estado de tener la respuesta es sencillamente el estado de saber algo que todavía no sé, y que, por tanto, no puedo identificar para contártelo a ti.

Pero ¿cómo es posible que, cuando tenga la respuesta, reconozca que es justo esa la que estaba buscando («¡Ajá!») y, sin embargo, no pueda decirte de antemano cuál va a ser? Esta es la paradoja de Menón.



Los problemas suelen traer consigo, dentro del mismo envoltorio, una metodología comúnmente aceptada para abordarlos, es decir, un sistema que se ha desarrollado para resolver problemas de ese tipo. Se trata de un efecto de selección: ni siquiera nos damos cuenta de la mayor parte de lo que obstaculiza la consecución de nuestros objetivos, ya que un problema solo se precipita como tal cuando, de entre la gigantesca maraña de cosas que podríamos intentar hacer, su solución promete ser viable, en comparación con la de otros problemas que se podrían precipitar. Si quiero algo que puedo conseguir tanto en la ciudad A como en la ciudad B, y hay carreteras por las que puedo llegar a la ciudad A, mientras que entre donde estoy ahora y la ciudad B hay un océano por medio, no me pregunto: «¿Cómo cruzo el océano?»; solo me pregunto: «¿Cuál es la carretera más directa?». El primer problema ni siquiera se me presenta como

problema. Por eso los problemas y las herramientas tipificadas para resolverlos –conocimientos, habilidades, algoritmos, máquinas, fórmulas, instrumentos, sistemas, procedimientos...– suelen ir juntos. Cuando hay un problema, suele haber (al menos) una vía que reúne los requisitos para poder llevarnos a la solución. Los problemas son característicamente manejables.

Noam Chomsky escribió: «La ciencia es un poco como el chiste del borracho que busca debajo de una farola las llaves que ha perdido al otro lado de la calle porque es donde está la luz. No tiene otra opción».<sup>10</sup> Pero, de hecho, lo que tiene sentido es buscar las llaves bajo la luz y, al no encontrarlas, pasar a soluciones alternativas al problema de no tener llaves: hacerse unas llaves nuevas o quedarse en casa de un amigo, por ejemplo. Suponiendo que estas soluciones alternativas sean más fáciles que buscar las llaves en la oscuridad, no hay razón para hacer esto último. A lo que Chomsky se refiere es a que en la ciencia, como en la vida, las herramientas de que disponemos determinan nuestros problemas. Solo si reformulamos el papel que desempeñan las llaves en esta metáfora e imaginamos que «el borracho» no busca la solución a un problema (científico o de otro tipo), sino la respuesta a una pregunta, el chiste se convierte en una crítica legítima. Si lo que quiere son las llaves en sí, debe buscar donde haga falta, a la luz y en la oscuridad, aunque no tenga ninguna idea preconcebida de cómo procederá con la búsqueda.

La mayoría de las veces, cuando una búsqueda se topa con problemas –y no sé cómo proceder o no sé cómo conseguir ayuda–, entiendo que tengo dos opciones. La primera es rendirme. La segunda es encontrar la manera de convertir mi pregunta en un problema. «¿Quién es un buen cirujano?» se convierte en «Comparar las tasas de quejas por complicaciones posoperatorias», y así sucesivamente.

Un problema es manejable; se puede encomendar a otra persona; se puede formular de manera que esté «bien definido», lo que significa que los términos de la solución pueden especificarse de antemano; viene acompañado de un procedimiento, es decir, una razón para creer que se puede resolver. Pero es posible imaginar una situación en la que a una persona no le interese saber quién tiene el índice de quejas por complicaciones posoperatorias más bajo o quién estudió en la mejor facultad de medicina...; una situación en la que esa persona quiera saber realmente qué hace que un cirujano sea un buen cirujano –«¿Quién es el *buen* cirujano?»– porque ella aspira a ser cirujana.

Recordemos que, cuando se le pidió a Menón que definiera la virtud, en su lugar ofreció correlatos de ella. La obediencia es lo que Menón piensa que es la virtud en un esclavo; mientras que el poder, la riqueza o estar bien relacionado indican la virtud en el tipo de hombre que Menón quiere ser. Esto es similar a decir que un buen cirujano es el que tiene un bajo índice de quejas por complicaciones posoperatorias, o el que estudió en una buena facultad de medicina, o el que mayor número de personas recomiendan. Sócrates replica que esta perspectiva de la virtud la deja fragmentada: cuando se observan sus partes –es decir, toda esa diversidad de virtudes–, permanece la pregunta de qué es lo que las mantiene unidas. La pregunta es: ¿qué tienen en común virtudes como la justicia, la valentía y la generosidad? La respuesta no va a ser «dinero», ni «poder», ni «obediencia».

Si la razón por la que buscas un buen cirujano es que tienes un problema médico, puede que te fijes en las tasas de quejas por complicaciones posoperatorias o en la universidad en la que estudió, pero si quieres *ser* una buena cirujana, pensarás en ello de otra manera. Tendrás en cuenta los elementos de la práctica quirúrgica –las partes

que le son propias—: saber hacer un buen diagnóstico, coordinar al equipo quirúrgico, manejar con precisión un bisturí o un láser, ofrecer cuidados posoperatorios. El núcleo común de estas actividades, si se consideran partes de un único proyecto, será algo así como: operar a las personas para devolverles la salud. Hacer *eso* bien es la clave para ser un *buen* cirujano; los índices de complicaciones posoperatorias y la universidad donde estudió son, en el mejor de los casos, meros correlatos.

Cuando Sócrates insiste en que Menón mantenga la virtud entera y no la divida en partes, le está recordando que «¿Qué es la virtud?» es una pregunta, no un problema. Esto es, en sentido general, lo que hace Sócrates cuando pregunta a su interlocutor qué es «X en sí», o le pide que busque «la forma de X» o que le dé «la definición de X». Sócrates está convencido de que existe la virtud, de que la virtud es un objetivo adecuado para una indagación: podría ser el punto final de lo que quieres saber. La respuesta a la pregunta «¿Qué es la virtud?» es algo ante lo que exclamar «¡Ajá!». Consideremos, en contraste con la virtud, una «esmirafa». La definición que hago de «esmirafa» es: una jirafa, más treinta centímetros de aire a su alrededor. A diferencia de la virtud, una esmirafa no es un objetivo adecuado para la indagación socrática; ante la pregunta «¿Qué es una esmirafa?», lo correcto es dividirla en partes: la jirafa y el aire que la rodea; no es tratar de averiguar qué mantiene unidas esas partes. No tenemos demasiada confianza en que una indagación continuada vaya a revelar la forma o esencia de una esmirafa. Es discutible si una jirafa tiene forma o esencia: Aristóteles cree que la respuesta es sí, que las jirafas son uno de los componentes básicos de la realidad, mientras que una científica contemporánea podría discrepar y argumentar que una jirafa puede reducirse a («en realidad no es nada más que») un

conjunto de átomos. Pero todos –Platón, Aristóteles y la científica contemporánea– estarán de acuerdo en lo referente a las esmirafas: ninguno de ellos pensará que ese concepto sea un objeto adecuado para una investigación sobre la naturaleza de las cosas. En cambio, el concepto de esmirafa puede servirnos para resolver problemas. De hecho, ya lo ha demostrado, pues ha servido para resolver el problema de ilustrar, y ayudarte a entender, lo que significa que algo carezca de la *unidad* que es requisito indispensable para la indagación socrática.

Sócrates les dice repetidamente a sus interlocutores que traten el interrogante como una pregunta sobre qué es X, no como un problema sobre cómo encontrar una X. Insiste en que no dividan X en partes o se limiten a poner un ejemplo de X. En este contexto, la forma platónica, esa noción tan difícil de aprehender, puede entenderse de manera relativamente sencilla. Sócrates habla a veces de la forma de la justicia, de la forma de la piedad o de la forma de cualquier X que él y su interlocutor estén examinando. «La forma de X» alude simplemente a la versión de X que debemos tener en mente para poder responder a la *pregunta* «¿Qué es X?». Por eso «la forma de X» es sinónimo de «X en sí» o «la esencia de X». La forma de X es lo que contemplamos en la mente para dar una definición de X. La forma de X es X, cuando consideramos que el interrogante es una pregunta que necesita respuesta, y no un problema que necesita solución.

Conviene destacar la diferencia que hay entre una definición socrática, que se erige como el objetivo de la indagación, y una definición como la que yo he dado de esmirafa. Este segundo tipo de definición es el que nos permite afinar el enunciado de un problema; una definición de este tipo puede incluso, para lograr la máxima precisión, articularse en lenguaje formal –utilizando notación matemática o lógica– en lugar de en el lenguaje común. Este tipo de definición

es una herramienta: ofrece el elemento previo imprescindible para realizar el trabajo al servicio del cual se introduce esa definición. Una definición socrática, por el contrario, es el punto final, es la presa.

Un malentendido característico de la escena primigenia sería pedirme que, como filósofa, dé una definición del mismo término que espero que la conversación explique. La persona no filósofa entiende que la definición es un requisito imprescindible para resolver cualquier problema que yo pretenda que resolvamos; pero el hecho es que no había de entrada tal problema. Yo, la filósofa, no estaba planteando un problema; estaba haciendo una pregunta.

### III. Demostración del método socrático

Una vez que Menón entiende con claridad lo que Sócrates quiere hacer –indagar–, duda que sea posible hacer tal cosa. Si no puedo decirte de antemano cuál va a ser la respuesta, ¿cómo voy a reconocerla cuando la encuentre?

Hay un ámbito en el que es relativamente fácil entender lo que significa estar al acecho de algo que no se sabe de antemano qué es: la caza. Imagínate que vas siguiendo la pista de un animal con la intención de capturarlo o matarlo. Solo una vez que estableces algún tipo de contacto con él, a través de su olor, de algunos pelos que encuentras, de sus huellas, del sonido de sus movimientos o de un vislumbre que capta de él tu visión periférica, podemos decir con propiedad que lo estás rastreando. Supón que no tienes nada de esto y vas deambulando tranquilamente por el hábitat del animal. Si de repente vieras cualquiera de esas pistas –una huella o un pelo–, podrías pensar: «¡Lo tengo!». Ese es el momento en el que tu

búsqueda empieza con seriedad. Podemos entender el requisito de que hay que «tener» al animal para poder buscarlo: hay un «tener» desde la distancia, cuando la búsqueda está en curso, y otra clase de «tener», inmediato, cuando se ha completado la búsqueda. Estar a la caza –buscando realmente– puede requerir el primer tipo de contacto con la presa, aunque es obvio que no puede requerir el segundo.

Pero ¿hasta dónde puede llevarnos esta distinción entre una y otra clase de contacto? En referencia a la caza propiamente dicha, podemos establecer distinciones basadas en las propiedades del espacio tridimensional –contacto inmediato o distante– porque nuestra presa es un objeto físico. Sócrates dice que, en el espacio de las ideas, existe una analogía con ese «rastrear con el olfato»: cuando dos personas tienen, cada una, respuestas a una pregunta –aunque ninguna de las respuestas constituya en sí el conocimiento que se busca–, las respuestas de una pueden contrastarse y ponerse a prueba con las de la otra. Este es un tipo de caza que no puede emprenderse en solitario.

Fíjate en esta interlocución:

SÓCRATES: Quiero investigar contigo e indagar qué es [la virtud].

MENÓN: ¿Y de qué manera *buscarás*, Sócrates, aquello que *ignoras* totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras *vas* a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si *dieras* efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo *advertirás*, en efecto, que es esa que *buscas*, desde el momento que no la *conocías*?<sup>11</sup>

Un poco más avanzado el diálogo:

SÓCRATES: ¿Quieres, ya que *estamos* de acuerdo en que se debe indagar lo que uno no sabe, que *intentemos en común* buscar qué es la virtud?<sup>12</sup>

He puesto en cursiva los verbos para exponer el contraste entre las preguntas de Menón a Sócrates sobre cómo conducirá la indagación, y las palabras de Sócrates que proponen una indagación conjunta: desde el punto de vista de Menón, es Sócrates quien se encuentra en un aprieto; desde el de Sócrates, Menón y él se encuentran en un aprieto los dos juntos. También es interesante ver que, en el discurso de Menón, la inquietud por saber «cómo» aparece expresada de tres maneras distintas tres veces consecutivas. Ya vimos, cuando cité por primera vez las preguntas de Menón, que Sócrates las reformula y las convierte en un dilema (no puedes buscar ni lo que ya sabes ni lo que no sabes); pero lo que Menón expresa originalmente no es de ningún modo una paradoja, sino la necesidad de conocer el procedimiento: *de qué manera, cuál, cómo*. Las dos suposiciones que aparecen implícitas en el discurso de Menón –que Sócrates indagará solo y que necesitará emplear un procedimiento anteriormente probado–, Menón entiende que están conectadas. Si tenemos un problema que consiste, por ejemplo, en hallar la suma de una serie de números, el modo en que nos disponemos a resolverlo será aplicando un procedimiento que conocemos de antemano: la adición. Esto mismo es lo que Menón espera de Sócrates: alguno de los procedimientos que estarían indicados para resolver problemas; y el hecho de que lo pida con tanta insistencia refleja que, a su entender, un problema es lo único en lo que se puede pensar.

La paradoja de Menón constituye un verdadero peligro para el proyecto socrático, ya que todas las preguntas de Sócrates son preguntas auténticas, y no problemas. Las preguntas sobre cosas que tienen para nosotros importancia fundamental se resisten siempre y con la mayor obstinación a dejarse convertir en problemas. Las preguntas extemporáneas apuntan a cosas que realmente queremos,

y no a qué deberíamos eliminar para poder buscar las cosas que queremos. Hemos visto que, y por qué, tener una pregunta extemporánea y tener una respuesta a tal pregunta son estados que existen juntos. Pero hay una gran diferencia —una grandísima diferencia— entre tener respuesta a una pregunta y tener el *conocimiento* de que esa respuesta es correcta.

Esta diferencia es la que hizo a Sócrates quien era: se definía a sí mismo por la consciencia de su propia ignorancia, es decir, por comprender que sus respuestas a las preguntas extemporáneas no podían calificarse aún de conocimiento. Reconocía el abismo que separa una pregunta respondida de una pregunta cuya respuesta tiene como finalidad el conocimiento; pero, lo que es igual de importante: reconocía que ese abismo solo se convierte en espacio apto para la indagación cuando se está en compañía de otra persona. Yo sola, es inevitable que sea presa de la paradoja de Menón: o la respuesta me resulta satisfactoria o pierdo interés en la pregunta. Pero si tú y yo tenemos la misma pregunta y diferentes respuestas, se abre un camino: podemos contrastarlas, ponerlas a prueba. Este proceso es la indagación socrática. El método socrático es una forma de avanzar sin saber de antemano cómo vamos a hacerlo.

Ahora podemos entender por qué le dice Sócrates a Menón que su petición es injusta, un simple «ardid de polemista». Menón exige que le muestre cómo hacer, Sócrates por su cuenta, algo que Sócrates solo puede hacer conjuntamente con Menón: «¿Y cómo vas a encontrar la virtud si yo no te ayudo?». La escena primigenia siempre implica una petición de garantías, una certeza anticipada. El no filósofo vacila cuando se le invita a sumergirse en las aguas de la filosofía; está poco dispuesto a hacerlo, a menos que sepa con exactitud lo que va a tener que hacer y qué ganará con ello. Exige que se le traduzca a

términos extrafilosóficos en qué consistirá la práctica de la filosofía y cuáles serán los beneficios. Tal vez la persona que está leyendo este libro empieza a impacientarse y se siente tentada a pedir lo mismo que Menón: ¡muéstrame ya algún progreso filosófico! Tal vez quiere quedarse al margen y observar –pasiva, sin invertir nada, a salvo– y evaluar si alguien parece estar de verdad avanzando hacia el conocimiento de las cuestiones extemporáneas. Si le gusta lo que ve, *entonces* tal vez decida zambullirse.

No puedo satisfacer esta petición, ni tampoco Sócrates podía. Querer saber si sirve de algo o no indagar sobre una pregunta extemporánea y pretender averiguarlo sin implicarte –es decir, sin reconocerla como una pregunta tuya y sin preguntarte si tú estás progresando– es como pretender saber qué sensación produce el contacto con el agua sin tocarla. Entonces, ¿qué debe hacer Sócrates, si no es capaz de convencer a Menón de que continúe con la indagación sin ofrecerle una exhibición que le sirva de «prueba», y cuando además Sócrates considera absurda la idea de que se pueda exhibir la indagación filosófica? Lo que decide es exhibir la investigación *no* filosófica. Sócrates no puede ofrecerle a Menón una demostración de cómo progresa la indagación sobre alguna pregunta (genuina) si la demostración debe cumplir, por un lado, el requisito de que Menón pueda ser espectador pasivo y mantenerse a distancia de ella y, por otro, el de que la cuestión sobre la que se indague sea una pregunta extemporánea. En cambio, sí puede hacer una demostración que cumpla solo el primer requisito, y eso es lo que hace.

Invita al esclavo de Menón, poco versado en geometría, a responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la línea de la que sale un cuadrado de doble área? Vamos a suponer que tenemos un cuadrado, llamémoslo *S*, con una longitud de 2 por lado y un área de 4,

y queremos un cuadrado el doble de grande que S, con un área de 8. ¿Cómo dibujamos, en el diagrama que contiene a S, la línea que le servirá de lado al cuadrado que tenga dos veces el área que S? Sócrates inicia una investigación sobre esa línea.

SÓCRATES: Vamos, trata ahora de decirme cuál será el largo que tendrá cada una de sus líneas. Las de ésta [S] tienen dos pies, pero ¿las de ésa que es doble?

ESCLAVO: Evidentemente, Sócrates, el doble.<sup>13</sup>

Al esclavo le parece «obvio» (recordemos la respuesta inicial de Menón a Sócrates) que la respuesta es la línea de longitud 4. Pero se equivoca, ya que esa línea da lugar a un cuadrado que cuadruplica el área de S, que será de 16, no de 8. Después de que el propio esclavo se percate de ello al tener que responder a algunas preguntas posteriores, Sócrates lo invita a intentarlo de nuevo.

SÓCRATES: Entonces es necesario que la línea de la superficie de ocho pies sea mayor que ésta, que tiene dos pies, y menor que ésa, que tiene cuatro.

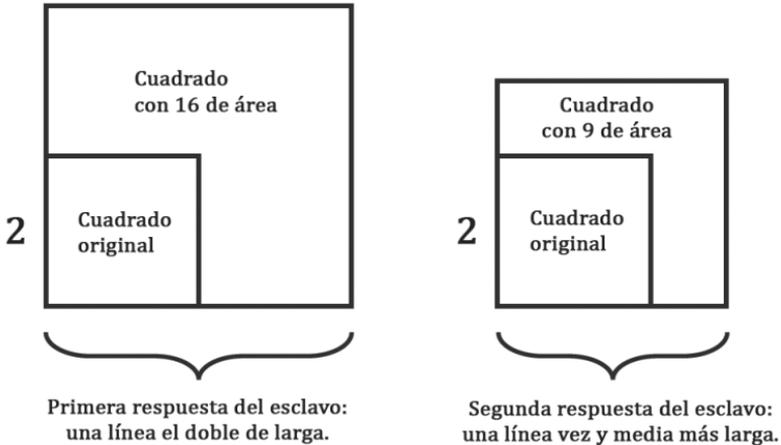
ESCLAVO: Es necesario.

SÓCRATES: Trata de decir qué largo afirmas que tendrá.

ESCLAVO: Tres pies.<sup>14</sup>

A continuación, el esclavo propone una línea cuya longitud sea una vez y media la que tiene el lado de S, es decir 3; pero esto también es incorrecto, porque da como resultado un cuadrado con un área de 9.

Figura 1



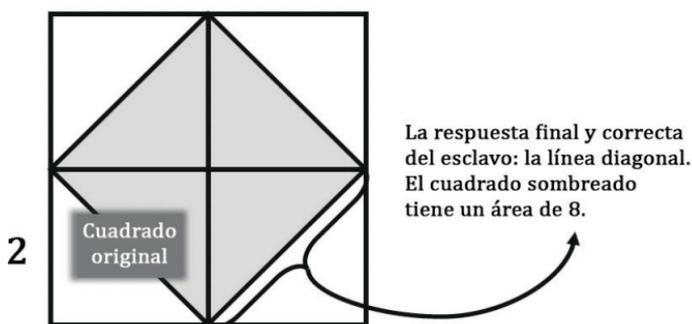
En este momento, Sócrates interrumpe la demostración y se vuelve hacia Menón, para que se fije en una característica en particular:

Observa ahora, arrancando de este problema, qué es lo que efectivamente va a encontrar [el esclavo], buscando conmigo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres.<sup>15</sup>

Sócrates vuelve al cuadrado cuádruple, compuesto por cuatro copias de S, y pregunta al esclavo qué ocurre si cortan cada S por la diagonal. El esclavo responde que los ocho triángulos resultantes tendrán cada uno el área de la mitad del cuadrado original; dado que el área del cuadrado cuádruple entero es 16, puede entonces concluir, después de más preguntas, que cuatro de esos triángulos, tomados

juntos, forman un cuadrado cuya área es el doble que la original, es decir, 8. Así pues, la respuesta es: la diagonal. El cuadrado de doble área procede de la diagonal. El esclavo es capaz de llegar a esta conclusión, sin ser enseñado, «buscando junto» con Sócrates.

Figura 2



Date cuenta de que, aunque podemos *nombrar* fácilmente la línea deseada, no hay una manera fácil de especificar su *longitud*. Si al esclavo se le hubiera pedido, al principio, que describiera en términos genéricos qué forma adoptaría la respuesta, podría haber contestado con convicción que, fuera la que fuese, debería poder producirse a partir de las unidades basadas en el lado de S. Si la línea doble es demasiado larga, y la línea de 1,5 veces la longitud del lado de S lo sigue siendo, habría podido probar con una línea 1,25 veces mayor, y así sucesivamente. Cualquier suposición suya sobre cuál era el procedimiento necesario para dar con la respuesta habría sido errónea. Si se le hubiera permitido buscar sus llaves bajo *esa* farola, jamás las habría encontrado, teniendo en cuenta que la diagonal no es con-

mensurable con el lado del cuadrado (no tienen ambos como razón un número racional). De modo que el esclavo, como respondedor, avanza sin procedimiento, es decir, sin saber de antemano cómo dará exactamente el siguiente paso. Si se le hubiera planteado el *problema* de encontrar la línea de la que procede el cuadrado de doble área, no lo habría podido resolver, puesto que no disponía de ningún procedimiento para abordarlo. Sin embargo, es capaz de avanzar en la *pregunta* correspondiente indagando sobre ella con Sócrates.

La razón por la que al esclavo le es posible aprender con solo ir respondiendo preguntas es que el método socrático no es un procedimiento que ofrezca una única oportunidad. Si al esclavo se le hubiera permitido responder una sola vez, la incorrección de su respuesta inicial habría dado al traste con la indagación. Sin embargo, Sócrates somete las respuestas del esclavo a un examen más meticuloso, de tal manera que incluso una respuesta errónea resulta útil, y se convierte en parte del camino a la verdad. El cuestionamiento socrático hace posible que el esclavo responda inquisitivamente: no como si ya supiera, sino con interés por saber. Por supuesto, esto solo funciona porque el propio Sócrates tiene la respuesta –bastante buena– a de dónde viene el cuadrado de doble área.

¿Considera Sócrates que su respuesta –la diagonal– es una respuesta definitiva, que cuenta como *conocimiento*? ¿O cree que el verdadero conocimiento de la línea de la que procede el cuadrado de doble área requeriría nociones de geometría más sistemáticas que las que él posee? No llegamos a saber la respuesta a esta pregunta, ya que la demostración matemática es solo un «ejemplo lúdico» destinado a ilustrar por analogía la práctica de la indagación. Sócrates insiste en que no está enseñando al esclavo –lo único que hace es cuestionar una y otra vez sus respuestas–, lo cual quiere decir que,

suponiendo que tuviera ese conocimiento, se abstenía de transmitirlo. Quizá no importa si Sócrates cree de verdad o no que también él necesita aprender más geometría. Pero sí importa, y mucho, que considere que sus respuestas sobre la virtud están inacabadas, son imperfectas y requieren más investigación.

Igual de importante, no obstante, es el hecho de que Sócrates sí tiene respuestas. En la tercera parte, examinaremos algunas de ellas sobre el amor, la muerte y la política, pero ya hemos encontrado otras: no existe la debilidad de la voluntad; la venganza (en todas sus formas) es incoherente; es mejor ser receptor de una injusticia que cometerla. No solo tiene respuestas, sino que es famoso por ellas. En el *Laques*, uno de sus interlocutores dice que es una célebre postura socrática considerar que la virtud es conocimiento.<sup>16</sup> Esa respuesta será a su vez puesta a prueba, y modificada, en el transcurso del *Menón*; tras la revisión, la postura con que termina el diálogo es que, cuando alguien tiene virtud, es porque tiene conocimiento o porque tiene opinión verdadera. Solo porque Sócrates tiene una idea de hacia dónde se dirige cuando pregunta por la virtud, tiene desde dónde refutar las tres definiciones iniciales que hace Menón.

En términos más generales, la razón por la que los interlocutores de Sócrates pueden responder de forma inquisitiva es porque Sócrates hace preguntas –preguntas insistentes– que han ido tomando forma a partir de las respuestas que ha recibido, y que a su vez se han ido perfeccionando, durante años de indagación. Las preguntas pertinaces inspiran respuestas inquisitivas que, a su vez, ayudan a avanzar hacia el conocimiento.

#### IV. ¿Vidas pasadas?

Reanimemos una última vez el escéptico desafío de Menón. Si dos personas tienen respuestas diferentes a una pregunta, cada una de ellas pensará, naturalmente, que tiene razón. ¿Por qué deberíamos pensar que pueden progresar si contrastan sus respuestas?

Entre las lectoras y lectores de los diálogos socráticos, hay quienes opinan que la paradoja de Menón es con frecuencia el resultado de que Sócrates haga preguntas *capciosas*. Una pregunta capciosa es una pregunta que «fuerza» una respuesta, de modo semejante a como el mago «fuerza» una carta al extender ante ti una baraja y darte en apariencia libertad de elegir, cuando en realidad se sirve de un juego de manos para hacer que elijas la carta que él quiere. Se acusa a Sócrates de poner palabras en boca de sus interlocutores, lo cual tiene como resultado una conversación unilateral que simplemente va por donde Sócrates quiere que vaya. Por tanto, no es cierto que progresen juntos a base de contrastar sus respuestas; todo se reduce al espectáculo de Sócrates, y eso es lo que presenciamos.

Las preguntas de Sócrates al esclavo son «pertinaces» en el sentido de que se basan en el razonamiento matemático y la inteligencia del propio Sócrates. ¿Son preguntas capciosas? Aunque es posible que el esclavo se limite a decirle a Sócrates lo que cree que quiere oír, no hay motivo para pensar que esa sea la única forma de interpretar su diálogo. Hay otra interpretación posible, porque podemos ponernos en el lugar del esclavo e imaginar que esa interlocución nos lleva a ver finalmente que el cuadrado de doble área viene de la diagonal. Las respuestas del esclavo nos parecen respuestas que podríamos dar nosotros, y no solo porque Sócrates nos presione para que lo hagamos. Es importante señalar que esto se

debe a la forma en que Sócrates conduce la conversación: plantea las preguntas en el orden correcto, de modo que lo natural sea responder como lo hace el esclavo.

Por supuesto, no hay ninguna garantía de que dos personas que den respuestas diferentes a una pregunta vayan a progresar; en la mayoría de los casos en que dos personas tienen opiniones divergentes, ninguna de las dos intenta siquiera refutar a la otra, y el desacuerdo no llega a ninguna parte. Sócrates no dice que los desacuerdos deban conducir al progreso intelectual, ni tampoco que lo hagan normalmente, sino que es *posible* el progreso, siempre que una persona formule preguntas insistentes y la otra dé respuestas inquisitivas. Aun así, es frecuente que quienes leen los diálogos se pregunten si no es un truco lo que presenta esta parte del *Menón*; tienen dudas de si lo que consigue Sócrates con el esclavo no es solo debido a alguna particularidad de las matemáticas, e imposible de reproducir en el ámbito de la ética.

Se diría que una condición importante para el éxito de esa demostración geométrica es que al alumno pueda hacersele ver de un modo específico la corrección o incorrección de sus respuestas. Se diría que Sócrates cuenta con el elemento de revelación —«¡Ajá!»— que existe en las matemáticas: cuando se nos presenta una respuesta más acertada, vemos con claridad que es una respuesta más acertada; algo se coloca en su sitio. Incluso aunque sea la primera vez que me encuentro ante una incógnita matemática, no dependo de que mi profesor, que es la autoridad en la materia, me diga qué respuestas son incorrectas y qué respuestas son correctas. Con un poco de atención y trabajo, voy a poder comprobarlo yo sola.

Compara este ejemplo con la situación de alguien que, por primera vez, se pregunta cuándo nació Napoleón. Si da una respuesta

incorrecta, nada «le indica» que sea incorrecta; no dice después «¡Debería haberme dado cuenta de que no podía ser 1768!». Cuando al final encuentra la respuesta correcta, no tiene la clara sensación de que, súbitamente, todo se pone en su sitio; no exclama «¡Claro! 1769!» Esta capacidad de reconocer que lo que tengo delante es (o, en el caso de las respuestas incorrectas, no es) precisamente lo que estaba buscando –Sócrates lo llama «reminiscencia»– es fundamental para el tipo de demostración que hace Sócrates a modo de ejemplo. Recordemos el desafío de Menón:

¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?<sup>17</sup>

Sin responder cómo, Sócrates puede mostrarle a Menón *que* es posible saber que «es esa» la cosa que se busca y que no se sabía. Es una experiencia real, la de que podemos saber que esta «es esa» cosa que no sabíamos, puesto que la tenemos cuando aprendemos matemáticas. Y también la tenemos fuera del campo de las matemáticas cuando recordamos algo. Por ejemplo, si hay una palabra que llevo rato intentando recordar y, de pronto, me viene a la mente, digo: «¡Ajá! ¡Esta es!». Alguien que en un tiempo supo en qué año había nacido Napoleón podría experimentar ese mismo reconocimiento súbito al presentársele la fecha de 1769. Sócrates tiende a asimilar estos dos hechos, y propone que, incluso en el caso de las matemáticas, lo que hacemos es «reconocer» algo que vimos antes..., en una vida pasada. Dice haberles oído contar a sacerdotisas y poetas que el alma

es inmortal y que nuestra vida actual representa una reencarnación. Esto explicaría la capacidad que tenemos para las matemáticas, y debería infundirnos optimismo en lo tocante a la virtud:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender–, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.<sup>18</sup>

Sócrates dice aquí que en vidas anteriores, antes de nacer, sabíamos cosas que ahora está a nuestro alcance recuperar –y que nos harán exclamar «¡Ajá!»– si las buscamos. Buscarlas tiene sentido; podemos ser optimistas –dice– y confiar en que se nos revelarán. Pero ¿y si no compartimos esa firme creencia de Sócrates en la reencarnación o su inclinación a fiarse de lo que cuentan sacerdotisas y poetas? Es decir, si resulta que no creo que el alma sea inmortal, que vivió durante un período infinitamente largo antes de que yo naciera y que, durante ese período, adquirió el conocimiento de todas las cosas, ¿tengo alguna razón para pensar que la indagación me llevará a algo?

El *Menón* marca el inicio de miles de años de investigación filosófica sobre el particular carácter de revelación –«¡Ajá!»– que es propio de los conocimientos que, según asegura Sócrates, podemos

recordar de vidas previas a esta. Los filósofos posteriores se refieren a ese tipo de conocimiento como «conocimiento *a priori*» –expresión que denota lo que sabemos previamente a la experiencia– o «ideas innatas» o «relaciones de ideas». Se adhieren a la noción socrática de que hay una clase diferente y especial de conocimiento, por ejemplo de la geometría, al que tenemos acceso por una vía que, según todo parece indicar, no depende de cuál sea la experiencia particular de cada persona; pero no creen que deba caracterizarse la activación de ese conocimiento como el recuerdo de lo que vimos en una vida pasada.

Si dejamos de lado los detalles concretos de la explicación de Sócrates, basada en vidas anteriores, y nos quedamos solo con la teoría filosófica del conocimiento *a priori*, ¿le resultará convincente a la persona escéptica? No necesariamente. En primer lugar, algunas personas son igual de escépticas respecto al conocimiento *a priori* que respecto a la reencarnación. El filósofo W.V.O. Quine era célebre, entre otras cosas, por negar que existiera el conocimiento *a priori*; e incluso quienes no lo niegan rotundamente se inclinarían por limitar su alcance a las matemáticas y la lógica. ¿Qué garantía tenemos de que la ética se encuentre dentro del espacio del conocimiento *a priori*? ¿No existen razones más que suficientes para dudar que haya algo en común entre encontrar la línea que da lugar al cuadrado de doble área y encontrar la virtud?

Todas estas son preguntas válidas, pero si lo que pretenden es atacar a Sócrates, yerran el tiro. Después de la interacción con el esclavo, Sócrates hace referencia nuevamente a su creencia en la vida previa del alma, y dice:

Aunque en lo referente a los demás aspectos no insistiría tanto con este discurso, en cambio, creo que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados, y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar [lo que no conocemos], ni que es necesario buscarlo.<sup>19</sup>

De modo que Sócrates está dispuesto a dejar de lado no solo las particularidades de la teoría del recuerdo, sino incluso la existencia de una categoría especial de conocimiento *a priori*. Ambas son formas de dar una respuesta positiva elocuente a la paradoja de Menón, pero lo que a Sócrates de verdad le importa es el carácter positivo de esa respuesta, más que los detalles sobre lo que sucedió en una vida pasada o si existe o no en nosotros un conocimiento que sea independiente de la experiencia. Por eso a Sócrates le preocupaba menos que a los filósofos posteriores elaborar una teoría sobre lo que el conocimiento ético tiene en común con otros tipos de conocimiento –matemático, lógico, conceptual– que suelen considerarse conocimiento *a priori*. Sócrates viene a decir: lo que sea que pienses que necesitas asumir para poder creer en la posibilidad de buscar respuestas a las preguntas –es decir, a preguntas reales, no a problemas disfrazados de pregunta–, asúmelo. Si de entrada crees que «es necesario buscar lo que no se sabe», no necesitas asumir previamente ninguna teoría concreta sobre cómo se genera en nosotros la experiencia de reconocer lo que buscábamos cuando damos con ello.

Sócrates, Platón y Aristóteles vivían en una cultura en la que lo más parecido a la idea de lo que es «tuyo» o «inherente a ti» o tuyo «por derecho propio» era la idea de que había sido tuyo en el pasado. De ahí el papel que tiene la «autoctonía» –la noción de que, en algún momento pasado, los ciudadanos de una determinada ciudad habían

nacido de esa tierra— en los mitos de muchas sociedades antiguas, y de ahí la importancia que se concedía a los mitos y a los relatos sobre los orígenes de todo. Aristóteles pensaba que cada especie de organismo se remontaba a un pasado eterno. Es comprensible que alguien que procede de una cultura tan intelectual, cuando quiere ofrecer una imagen plástica del retorno de la mente a una respuesta que sea capaz de reconocer como propia, refiera su discurso a la memoria y los orígenes. Si Sócrates viviera en un mundo más dinámico,\* como es el nuestro —en el que las nociones de lo que es la vida se basan en los hallazgos de la ciencia evolutiva, en el que las naciones han estado y están moldeadas cada vez más por migraciones en masa, y en el que la cultura está sometida a los cambios constantes que impone la última tecnología—, bien podría ser que Sócrates decidiera hablar del destino de la mente, y no de sus recuerdos, del futuro del alma y no de su pasado. Hablando solo por mí, diré que yo prefiero concebir el proceso de indagar como la aspiración a alcanzar una comprensión nueva y más precisa —;aunque seguirá siendo necesario reconocerla como tal!— que como una vuelta a nuestros orígenes, que habíamos olvidado. (Admito que no es obvio cómo es que esa aspiración nos permite reconocer que lo que encontramos es lo que buscábamos desde un principio; escribí un libro para explicarlo).<sup>20</sup> En cualquier caso, Sócrates deja claro que, al menos en teoría, acepta que se hagan enmiendas a su teoría de las vidas previas al nacimiento del alma.

\* Entendámonos, en el ámbito político, el mundo de Sócrates era bastante dinámico: de fondo estaba la guerra del Peloponeso con Esparta, en la que él luchó, y hubo dos ocasiones en que la democracia ateniense fue brevemente sustituida por una oligarquía (411 y 404-403). Pero esa inestabilidad política no hacía que la gente estuviera deseosa de que la sociedad cambiara, sino todo lo contrario. Aristóteles dice que el amor al cambio proviene del vicio. (*Ética nicomáquea*, 1154b29.)

La razón es que, en última instancia, con lo que está comprometido Sócrates no es con la corrección del relato de algún poeta, ni con la existencia de una categoría distinta y unificada de elementos que puedan conocerse independientemente de cuál sea la experiencia de cada cual, sino con la posibilidad de que existan preguntas reales, genuinas, y con la idea de que dar la mejor respuesta posible a esas preguntas es un proyecto que merece todos nuestros esfuerzos. El objetivo de la demostración que hace con el esclavo no es afirmar que la ética es en cierto modo «como las matemáticas», salvo en el aspecto más general, que es que, tanto en la ética como en las matemáticas, una pregunta es una pregunta, y no un problema enmascarado. Sí, ya sé que la idea que mucha gente tiene de las matemáticas es exclusivamente la de una serie de problemas a los que nos esforzamos por encontrar solución para complacer a algún profesor o para poder seguir trabajando en algún proyecto técnico, pero eso no es lo que son las matemáticas para los matemáticos. La imagen de las matemáticas como asignatura cerrada en la que hallamos los resultados de forma mecánica aplicando reglas establecidas o en la que hacemos cálculos de acuerdo con un algoritmo fijo es una idea distorsionada que muchos adquirimos en el instituto. Para quienes se dedican al estudio de las matemáticas, se trata de una actividad creativa llena de sorpresas —como la de que la línea que produce el cuadrado de doble área no sea conmensurable con el lado del cuadrado original—. Aunque, en general, la mayoría no abordemos las matemáticas con disposición auténticamente inquisitiva, se *puede* hacer. Las matemáticas no son un territorio habitado solo por problemas, sino también por preguntas.

Tanto las matemáticas como la ética plantean preguntas. La diferencia está en que, si una pregunta matemática puede convertirse en

extemporánea para el matemático que ha hecho una inversión personal en ella, muchas preguntas éticas son extemporáneas para todo el mundo. No podemos evitar dar por hecho que ya tenemos las respuestas a cualquier pregunta sobre cómo vivir nuestra vida. Como consecuencia, nos guste o no, estamos ya a la caza. No elegimos ponernos en esa situación, ya estamos en ella; lo único que tenemos posibilidad de elegir es con qué valentía, energía y persistencia buscamos.

Pensemos en el esclavo. No tenemos motivos para creer que poseyera ninguna clase de sofisticada teoría sobre la existencia del conocimiento *a priori*, o que estuviera familiarizado con la poesía que hablaba de vidas pasadas. No pidió ni recibió ninguna garantía de que su búsqueda lo fuera a llevar a alguna parte, o de que reconocería la respuesta cuando la viera. Y, sin embargo, procedió de todos modos; sin garantías por adelantado, se adentró con valentía en la incógnita matemática, cometió errores, se recuperó de ellos y, al final, logró un progreso real. Lo que Sócrates demuestra, con la ayuda del esclavo, es que *así* puede ser una persona. Sócrates le está pidiendo a Menón que se deje inspirar por la valentía de su esclavo: sé valiente y pregunta.



Jenofonte relata la suerte de Menón en términos comparables a los de su relato de Alcibíades: siendo general a las órdenes de Ciro, Menón demostró ser codicioso, traicionero e incompetente.<sup>21</sup> Muere joven, tras ser torturado durante un año. Si la conversación que describe Platón tuvo lugar realmente —y hay razones para dudar de que así fuera—, bien podría haber representado las mejores horas de la vida de Menón.

Los casos de Clitofonte, Alcibíades y Menón deberían situarse en paralelo a los de aquellos interlocutores de Sócrates que fueron asociados suyos durante largo tiempo y con quienes mantuvo conversaciones mucho más provechosas: Platón, Jenofonte, Teeteto y todos los que participan en el *Fedón* (a los que conoceremos en el capítulo 11). Sócrates no siempre vio frustrada su intención de influir positivamente en la vida de aquellos con quienes tenía contacto. No obstante, está claro que a veces fracasaba, y Platón quería que tuviéramos noticia de esos fracasos. Si a los interlocutores de Sócrates les cuesta mantener el optimismo socrático en lo que respecta al proceso de indagación, preveo que a la lectora y el lector de este libro –incluso si, como espero, su vida nunca llega a hundirse tan hondo como la de un Menón o un Alcibíades– les costará también. Quieren ser capaces de creer en el progreso filosófico, pero tienen serias dudas de que tenga algo positivo, algo sustantivo, que ofrecerles. Por tanto, este es el momento de señalar que ya lo ha hecho.

## V. ¿Qué es pensar?

Podemos resumir las conclusiones de los tres capítulos de la segunda parte, incluido este, de la siguiente manera: el método socrático es refutación inquisitiva; la refutación nos cura la autoceguera normativa, y la indagación nos permite hacer preguntas (en lugar de resolver problemas). Estas afirmaciones, tomadas en conjunto, dan respuesta a la pregunta con la que comenzó el capítulo: ¿Qué es pensar?

Para definir lo que es pensar, voy a describir el caso paradigmático, y a continuación explicaré cómo se relacionan con él diversos tipos de casos periféricos.

Pensar es, paradigmáticamente, una búsqueda social de respuestas más acertadas al tipo de preguntas que se nos presentan ya respondidas de antemano. Es una búsqueda porque tiene incorporado un punto final: el conocimiento. Es social porque su forma de operar es resolviendo desacuerdos entre personas. El pensar comienza cuando Sócrates, o alguien como él, reconoce que su explicación de la justicia, de la piedad o del amor no es todo lo veraz y completa que podría ser, es decir, no puede considerarse conocimiento. Esta constatación le impulsa a pedir ayuda a otra persona para indagar sobre cuestiones como «¿Es ventajoso ser justo?» «¿Quién es digno de amor?» y «¿Qué es la piedad?». Sócrates hace el papel de Clifford, y utiliza su respuesta para examinar la que le ofrece su interlocutor, que hace el papel de James. Si el primer intento del interlocutor por responder es refutado, lo intenta de nuevo, y de nuevo. Si una de las respuestas del interlocutor se sostiene frente a la presión socrática, llegan a un acuerdo sobre ella; de lo contrario –y esto es lo que vemos en los diálogos de Platón–, si no resiste, el proceso de refutación logra extraer del interlocutor la respuesta de Sócrates, que se convierte en la conclusión compartida. En cualquiera de los casos, los dos interlocutores llegan a un acuerdo. Esto no significa que la búsqueda esté completa: ambas partes pueden seguir sometiendo lo que han acordado a nuevas pruebas del mismo tipo en futuros desacuerdos con otros interlocutores. Cada vez que la respuesta se aprueba, queda más firmemente «atada» a los propios argumentos que se han utilizado para explicar la preferencia por ella.

Esto es pensar. El proceso de pensar se completa cuando llegamos a una respuesta que es perfectamente estable. Los argumentos con los que se ha «atado» de manera definitiva pueden entonces transmitirse a otras personas, y esta es la razón de que, si alguien tiene

conocimiento, puede enseñarlo a los demás. Pensar es la vía que va de la ignorancia sobre las cosas más importantes al conocimiento sobre ellas.

He aquí otra forma de expresar mi definición: pensar es utilizar el método socrático para examinar cuestiones extemporáneas. Pero también podemos utilizar el método socrático para indagar otro tipo de cuestiones, como en el caso del esclavo y el cuadrado de doble área. Y también podemos llamar a eso «pensar», entendiendo que nos estamos refiriendo a su semejanza con el caso paradigmático. Igualmente, podemos utilizar el método socrático cuando lo que tenemos delante no es una pregunta, sino un problema, ya que, en el contexto social adecuado, cualquier problema puede convertirse en una pregunta: «¿Cuál es la solución a este problema?». Si las partes buscan la respuesta a esta pregunta mediante una refutación inquisitiva, también podemos llamar *pensar* a esa conversación. Por último, y este es el uso del verbo *pensar* que más se aleja de la esencia de mi definición, podemos utilizar el término *pensar* para referirnos a un proceso que no es en absoluto una conversación –puede que ocurra en la cabeza de alguien o sobre el papel–, pero que tiene el potencial de integrarse en una conversación, dado que está abierto a los tipos de correcciones y aclaraciones que se asocian con la refutación socrática. Una secuencia de un sueño no cumpliría los requisitos, pero una cadena de razonamientos sí, al igual que los cumpliría un cálculo aritmético o incluso una idea para el argumento de una novela.

Esta definición de pensar invierte el orden de importancia que habitualmente ocupan lo interno y lo externo: en la perspectiva normalizada de lo que es «pensar», lo sustancial es lo privado, lo no expresado, lo que está «en la cabeza», mientras que lo ocurre en la

conversación solo cuenta como «pensar» en cuanto a eco externo del acontecimiento interno: se entiende como «pensar en voz alta». No podía dar al principio del libro esta definición de «pensar», ya que algunos lectores y lectoras la habrías rechazado de inmediato porque no se correspondía con el sentido que se le da comúnmente a este verbo, mientras que otros y otras la habrías aceptado demasiado a la ligera, diciéndoos que no tenáis problema en que usara el término «pensar» como me pareciera oportuno. En el primer caso, habrías esperado encontrar en este libro una clásica definición de diccionario, que es un resumen de nuestras prácticas lingüísticas en relación con una palabra; en el segundo, habrías imaginado que estaba haciendo una definición estipulativa, como la que encontramos a menudo en el enunciado de una demostración: «Digamos que A representa...». Si das una definición de diccionario, estás sujeta a utilizar esa palabra con su significado habitual; si das una definición estipulativa, tienes vía libre para utilizarla con el significado que elijas darle, siempre que tengas claro cuál es.

Mi definición de pensar no es una definición de diccionario ni una definición estipulativa, sino una definición socrática. Una definición socrática debe llegar al final, y no al principio, de un proceso de indagación: es el resultado de haber averiguado qué es algo realmente. (Por el contrario, mi definición de «pregunta extemporánea» [véase el capítulo 2, pág. 75] era estipulativa, de invención mía. La introduje al principio del libro, no para explicar nada, sino simplemente para tener una forma cómoda de referirme a algo que explicaría más tarde).

A diferencia de las definiciones estipulativas, una definición socrática admite objeciones: es posible argumentar que es una definición errónea en algún sentido, y que debería modificarse o descartarse.

tarse por completo. A diferencia de lo que ocurre con las definiciones de diccionario, no se puede objetar a una definición socrática simplemente señalando convenciones lingüísticas. El hecho de que esté de algún modo en conflicto con cómo se utiliza en el habla común no constituye necesariamente una objeción válida, ya que una definición socrática es en sí producto de una indagación, y por tanto tenemos argumentos para criticar la forma en que se habla habitualmente.

La argumentación a favor de la definición que he dado puede enunciarse en dos premisas. En primer lugar, para que alguien piense, debe mantener la mente abierta e indagar, acercándose a lo verdadero y alejándose de lo falso. Si una serie de imágenes aparecen con intermitencia ante tus ojos o se suceden en tus ensoñaciones diurnas o tus sueños nocturnos, eso todavía no es pensar; pensar exige que sometas esas representaciones a un mínimo de reflexión. En segundo lugar, pensar, al menos en teoría, debe ser capaz de procesar cualquier tipo de pensamiento. A diferencia de *multiplicar*, *recordar*, *actualizar*, *analizar* o *planificar* –términos que hacen referencia a formas específicas de pensar–, pensar en sí es una actividad polivalente que da cabida a todos los pensamientos posibles. Pensar debe ser el territorio más extenso que se pueda imaginar.

En los tres capítulos de la segunda parte se ha argumentado que es el método socrático el que nos permite pensar sobre cuestiones contemporáneas de un modo abierto, inquisitivo y orientado a la verdad.\*

\* No pretendo decir con esto que *solo* el método socrático lo consiga, pero todavía no he encontrado otro método que lo haga. Una vez que se ha demostrado que algo muy difícil de conseguir puede lograrse de una determinada manera, la responsabilidad de presentar pruebas se traslada a quienes aseguran que existen formas alternativas de lograr eso mismo. Si alguien demuestra que es así, estaré encantada de modificar mi definición y convertirla en una disyuntiva.

Pero el método socrático acoge también formas de pensamiento más limitadas: un interlocutor es libre de introducir en la conversación los resultados de la memoria, o del análisis, o de la multiplicación, como hace el esclavo cuando utiliza la multiplicación para hallar el área de varios cuadrados. En un diálogo, Sócrates y su interlocutor se aventuran en la interpretación de la poesía. No hay algoritmo que pueda utilizarse para responder a una pregunta extemporánea, porque una pregunta extemporánea no es un problema. Pero cualquier algoritmo puede someterse, al menos teóricamente, al procedimiento de comprobación del método socrático. Podemos preguntarle al algoritmo: «¿Se ha utilizado correctamente?» o «¿Ha sido correcto utilizarlo?» o «¿Para qué se ha utilizado?», y podemos proseguir esta indagación con mente abierta, orientada a la verdad, inquisitiva. En términos generales: cualquier cosa de la que sea posible discrepar –con mente abierta, orientada a la verdad e inquisitiva– puede someterse al método socrático.

Imaginemos que hay algo sobre lo que quiero pensar, porque para mí es de suma importancia comprenderlo mejor, pero no tengo ningún procedimiento garantizado para pensar en ello. No hay ningún mecanismo establecido con el que pueda contrastar mi línea de pensamiento, ningún proceso que garantice que mi pensar avanza de un modo provechoso, correcto, y no se está desviando peligrosamente de su curso. No tengo un algoritmo o un procedimiento de decisión que me asegure que soy en todo momento veraz. ¿Estoy perdida? No. Incluso en esta situación, puedo pensar en lo que tengo que pensar, no estoy desamparada; porque incluso aunque no exista un mecanismo de resolución de problemas en el que pueda basarme, sigue habiendo otras personas. El método socrático es la forma de pensar sobre cosas en las que no podríamos pensar si no fuera por la

presencia de otras personas, es decir, es la forma en que pensamos *prácticamente sobre cualquier cosa*. El método que nos permite pensar sobre *cualquier cosa*, sin dejar nada atrás, a sus espaldas, por ser impensable: ese método se llama, lógicamente, pensar.

Según esta definición, si multiplico  $4 \times 5$  y obtengo 20, no es obvio que eso que he hecho cuente como pensar. No creo que sea absurdo afirmar esto. Volvamos a la pregunta que planteaba al principio del capítulo, una pregunta que a mucha gente de nuestro mundo actual le resulta estimulante: «¿Podrán pensar algún día los ordenadores?». La razón por la que parece una pregunta difícil es también una razón para tener dudas de que concluir que  $4 \times 5 = 20$  sea pensar. Alguien que esté convencido de que implementar un algoritmo como la multiplicación equivale a pensar no solo debe admitir que las calculadoras no humanas piensan, sino que lo hacen mucho mejor que nosotros.

Desde una perspectiva socrática, el uso de un algoritmo –por ejemplo, la multiplicación– cuenta como pensar en la medida en que esté, al menos teóricamente, sujeto a cuestionamiento. Es decir, la multiplicación es pensar mientras sea posible que alguien cuestione si la multiplicación se ha hecho correctamente, o pida una explicación de por qué se ha optado por la multiplicación, y tenga la posibilidad de convencer a quien ha optado por ella de que una operación aritmética alternativa –o ninguna– tal vez hubiera sido una mejor elección. En una calculadora de mano, la actividad algorítmica no tiene incorporada la capacidad para esta clase de apertura intelectual a los desafíos y el cuestionamiento, pero si un dispositivo computacional no humano –como, por ejemplo, un modelo lingüístico de gran tamaño– se desarrollara hasta el punto de tenerla, Sócrates diría sin dudar que ese dispositivo piensa. El que tuviera como base el

silicio, en lugar de realizarse en tejido neuronal, sería totalmente irrelevante desde el punto de vista socrático.

Sócrates aceptaría por tanto una versión modificada de la prueba de Turing. En la versión de Turing, se considera que un ordenador «piensa» si, a juicio del evaluador, parece más humano que el verdadero ser humano con el que se lo compara. Esta prueba no satisfaría a Sócrates. Diría que, incluso en su época, era posible producir convincentes imitaciones de seres humanos: estatuas pintadas, por ejemplo. Para considerarlo pensante, Sócrates exigiría que el ordenador lograra engañarnos de una manera precisa: interpretando el papel de James, o el papel de Clifford, lo bastante bien como para que sus intervenciones nos ayudaran a indagar sobre alguna pregunta extemporánea. Para considerarlo pensante, no basta con que el ordenador imite a un ser humano: tiene que imitar a un ser humano que esté, en el sentido paradigmático de la palabra, pensando.

La tercera parte del libro está dedicada a mostrarte los frutos concretos de pensar, en el sentido socrático, no en el ámbito de la geometría, sino en tres áreas que están, a mi entender, entre las más difíciles de la vida humana: el amor romántico, afrontar nuestra muerte y el problemático campo de minas que conocemos con el nombre de «la política». Es posible que no estés tan de acuerdo con las conclusiones a las que llega Sócrates en lo referente a la política, el amor y la muerte como lo estabas con sus conclusiones sobre geometría, pero tendrás la oportunidad de ver cómo la maquinaria filosófica socrática le hinca el diente al desorden de la vida cotidiana.

Indaga, con mente abierta, buscando la verdad y evitando la falsedad. Ya hemos visto por qué utilizar este método no es tan sencillo como parecía en un principio. Ahora veremos adónde nos puede llevar.



## Parte III



# Respuestas socráticas



# Introducción a la parte III.

## La jugada socratizante

A lo largo de los diálogos socráticos, Sócrates se nos muestra como un especialista en tres terrenos concretos. Dice ser un experto en la política, en el amor y en afrontar la muerte. Que alguien se atribuya tener dominio de un territorio tan diverso y extenso sería sorprendente en todos los casos, pero es aún más chocante en el de Sócrates, teniendo en cuenta sus características declaraciones de ignorancia. ¿Cómo puede Sócrates no saber nada y, al mismo tiempo, jactarse de su profundo conocimiento de los tres ámbitos posiblemente más importantes de la experiencia humana?

He aquí a Sócrates hablando de cada uno de ellos:

**La política:** «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos».<sup>1</sup>

**El amor:** «Afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor; querido Amor, [...] no me prives del amoroso arte que me has dado».<sup>2</sup>

**La muerte:** «Corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos»; «los que de verdad filosan se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible».<sup>3</sup>

Cuando habla del amor, Sócrates dice que solo sabe de una cosa: el amor. Y, sin embargo, afirma también que entiende de la muerte y la política. Para que estas afirmaciones sean coherentes entre sí, el arte del amor, el de la política y el de la preparación para la muerte, deben poder atribuirse a la misma capacidad fundamental. ¿Cuál podría ser esa capacidad? Mira las dos citas sobre la muerte. Lo que destaca en ellas es que Sócrates no afirma que él, personalmente, esté preparado para la muerte. Dice, más bien, que le corresponde al filósofo, y es característica suya por el hecho de serlo, haber dedicado su tiempo a prepararse para la muerte. Al indagar sobre las cuestiones extemporáneas, todo filósofo ha estado preparándose para la muerte. Si extendemos este argumento a los demás casos, llegamos a la conclusión de que, de algún modo, la ignorancia característica del filósofo equivale a un saber experto en los ámbitos del amor, la muerte y la política.

Es bastante impactante, decir que la práctica de la ignorancia socrática sea una especie de maestría a la hora de tratar las cuestiones más fundamentales. A este mecanismo por el que se invierten los términos es a lo que llamo «jugada socratizante».

Deja que te muestre lo que es con un ejemplo de mi vida personal. Un día, un estudiante que estaba perplejo e intrigado por una frase de *De Anima* de Aristóteles me dijo que estaba pensando en tatuársela en el brazo. Le dije: «En vez de eso, ¿por qué no intentas entenderla? Sería como tatuártela en el alma». Al hacerle ver que el tatuaje que pensaba hacerse representaba la claridad interpretativa que realmente deseaba, socratiqué el concepto de tatuaje. Lo que el estudiante buscaba, por medio del tatuaje, era establecer una conexión permanente con una idea; pero la verdadera forma de conseguir eso, le dije, es comprendiéndola. Socratizamos algo cuando mostramos que debe entenderse a la luz de algo distinto, algo de lo que es imitación.

En general, la jugada socratizante adopta la forma «A es la verdadera B». Por ejemplo, «La comprensión es el verdadero tatuaje». Con este movimiento, Sócrates quita el polvo y las telarañas a un concepto ordinario o cotidiano y lo revela como algo más elevado, más trascendente, más exigente y, a menudo, más real de lo que suponíamos. «La verdadera B es A» significa que B oscila como lo hace la imagen de una casa reflejada en el agua, mientras que A es la casa estable y permanente.

«Socratizar» tiene el efecto contrario al del enfoque reductor o deflacionista o desenmascarador que suele expresarse con la frase «no es más que»: el amor no es más que una revolución de hormonas, la pasión por la ópera no es más que una pose, la educación superior no es más que un medio para que los empleadores se fijen en ti, ayudar a la gente no es más que una forma de sentirte bien contigo misma, los colores no son más que ondas luminosas de distinta longitud, el escepticismo cartesiano no es más que un embrollo, la filosofía no es más que un juego lingüístico. Si «no es más que» lo degrada todo, socratizar lo eleva. Una faceta de la socratización es que asciende en lugar de descender. La otra es que es sistemática.

De todos modos, debemos distinguir el cinismo puntual de alguien que dice, sobre un determinado X, que no es más que Y –por ejemplo, que los amantes de la ópera no son más que unos pretenciosos– del reduccionismo sistemático unificado que adoptan aquellos teóricos que han encontrado la manera de argumentar que una gran parte de los fenómenos humanos importantes no son, en el fondo, «más que» otra cosa. Así, por ejemplo, por citar a algunos pensadores famosos, Sigmund Freud sostiene que muchas cosas que no parecen tener relación con el sexo deben, sin embargo, entenderse en términos de sexo; Karl Marx, lo reduce todo a las

relaciones de clase; Michel Foucault, al poder, y René Girard, a la imitación.

El economista Gary Becker escribió: «Hay que ver todo el comportamiento humano como integrador de unos participantes que maximizan su utilidad desde un conjunto estable de preferencias y que acumulan una cantidad óptima de información y otros insumos en una variedad de mercados».<sup>4</sup> Becker pensaba que las herramientas del análisis económico podían aplicarse, no solo a lo que tradicionalmente se ha entendido por transacciones comerciales –de compra-venta–, sino también al matrimonio, y a la discriminación racial, y a la delincuencia, y a la crianza, y a muchas cosas más. El sociólogo Erving Goffman quiso demostrar que el concepto de actuación es aplicable a toda la diversidad de comportamientos humanos: no solo en el escenario –dice–, sino en la vida cotidiana, hacemos teatro, es decir, representamos un papel y la información que se contradice con él la relegamos entre bastidores. Robin Hanson y Kevin Simler, en su libro *Elephant in the Brain: Hidden Motives in Everyday Life* [Un elefante en el cerebro: las motivaciones ocultas que guían nuestra conducta],<sup>5</sup> sostienen, refiriéndose a ámbitos tan diversos como la conversación, la atención sanitaria, la risa, la educación, las obras benéficas, el arte, la política y la religión, que nuestros motivos son menos elevados –más de carácter biológico, más egoístas y más engañosos para nosotros mismos– de lo que solemos creer.

Todos estos pensadores –Freud, Marx, Girard, Becker, Goffman, Hanson y Simler– hacen lo que podríamos llamar una jugada antiscratizante: tomar un extenso campo de fenómenos humanos en apariencia heterogéneo y decir que se entiende mejor concebido en términos de algo inferior a lo que parecía ser. Muchas perspectivas científicas, cuando se aplican a los fenómenos humanos equivalen

también a una antisocratización: el neurocientífico que nos dice que lo que parecían elecciones, intenciones y valores «en realidad no eran más que» señales eléctricas producidas en el cerebro o la psicóloga evolutiva que explica estos fenómenos como un simple efecto de las presiones a las que la selección natural sometía a nuestros ancestros pertenecen igualmente a la familia de los antisocratizadores.

Sócrates no unificó ámbitos tan dispares como el amor, la muerte y la política porque los analizara en términos de cierto denominador común subyacente, sino porque convergían en el ascenso hacia una única aspiración: la indagación sobre las preguntas extemporáneas. En lugar de argumentar que todos estos dominios tienen una fuente o causa común o que están contruidos a partir de materiales comunes, Sócrates argumenta que lo que tienen en común es una meta. Expresado en terminología aristotélica: la antisocratización unifica valiéndose de una causa material común, mientras que la socratización unifica valiéndose de una causa final común. La jugada socratizante busca la realidad coherente que subyace a la imitación incoherente de la realidad que aparece en nuestra vida cotidiana, y a menudo revela que lo que ocurría en la vida cotidiana era algo muy distinto de lo que parecía ser; por ejemplo: la guerra es en realidad una forma de conversación.

La jugada socratizante forma parte esencial del intelectualismo socrático. Sócrates afirmaba que cada virtud tradicional –la justicia, la valentía, la moderación y la piedad– debe equipararse al conocimiento. La virtud es idéntica, es decir, *no es otra cosa que* conocimiento. Pensaba que, si una persona tiene conocimiento de lo que es correcto hacer, no necesita depender de nada extrínseco –ni de las virtudes en plural, ni de la «fuerza de voluntad», ni de la suerte de estar dotada de una disposición natural complaciente– para hacer lo correcto.

Según la concepción tradicional de las virtudes, la valentía es eso que necesitamos que nos incite a hacer lo que, aun sabiendo que es «lo correcto», nos resulta muy difícil; igualmente, la virtud de la moderación nos impide entregarnos en exceso a lo que se sabemos que son placeres corporales que nos perjudican. Esta imagen tradicional de las virtudes las presenta como algo que está por encima y por debajo del conocimiento sobre lo que se debe hacer, mientras que en la imagen socrática solo hay conocimiento. Cuando Sócrates insiste en que nadie actúa nunca en contra de su conocimiento de lo que debe hacer, se entiende a veces que Sócrates *niega* que exista la debilidad de la voluntad, pero es más acertado decir que Sócrates socratiza la debilidad de la voluntad. La debilidad de la voluntad es, en realidad, ignorancia.

Si la virtud no es otra cosa que conocimiento, de esto se deduce que la actividad cuyo objetivo es el conocimiento –la indagación filosófica– sea la forma de desarrollar valentía, justicia, moderación, piedad. Y Sócrates sostiene –diría yo– que, si quieren encontrar la virtud quienes son ignorantes, deben encontrarla, antes que nada y por encima de todo, en la conversación filosófica. La opinión habitual es que el terreno de entrenamiento para la valentía es el campo de batalla; para la moderación, la mesa del comedor o el dormitorio; para la piedad, los rituales religiosos; para la justicia, los tribunales. El punto de vista socrático es que la verdadera valentía, moderación, piedad y justicia se manifiestan en el diálogo y, más concretamente, en las sucesivas preguntas y respuestas de la refutación inquisitiva.

Sócrates hace una afirmación radical: que en la gente ignorante, como somos nosotros, la bondad humana se expresa principalmente en cómo nos conducimos en la indagación, y que es en la conversación donde encontramos nuestro verdadero hogar. Esto equivaldría a

socratizar la totalidad de la vida. En lugar de tratar de examinar esta afirmación en toda su magnitud, reduciré mi labor a la, aun así, formidable tarea de explicar el hecho de que Sócrates se declare experto en la política, el amor y la preparación para la muerte. Examinemos el aspecto que adoptan los tres ámbitos más importantes de la vida humana una vez socratizados.



## 8. La política: justicia y libertad

Al leer sobre otras sociedades, especialmente las del pasado lejano, hay ciertas ficciones políticas que nos llaman la atención, como la de que atribuyeran a determinados individuos el derecho divino a gobernar sobre otros (el derecho divino de los reyes); la del mito de la autoctonía, que les permitía considerarse descendientes de un grupo original de ciudadanos brotados de la tierra; la del sistema de castas, que clasificaba a las personas por factores de nacimiento que determinaban su rol social; la de la esclavitud como práctica que contaba con el beneplácito de los dioses, moralmente aceptable, natural o todo ello junto; la de que el género, la raza o la religión debían restringir el papel político de un individuo, entre otras.

Califico de «políticas» estas ficciones no solo porque establecen cómo han de convivir los seres humanos, sino principalmente porque estipulan a quiénes se les otorga el poder de decidir cómo debe ser esa convivencia y en qué medida se les otorga. Decir que los seres humanos somos individuos *sociales* subraya el hecho de que una vida humana normal transcurre en compañía de otros seres humanos; decir que somos individuos *políticos* tiene un significado más concreto, que es que convivimos *de acuerdo con una idea compartida de cómo hacerlo*. La serie de ficciones que he mencionado son intentos de mitigar el problema fundamental de la política, que es que a veces nos resulta muy difícil convivir porque tenemos ideas

distintas sobre cuál es la mejor manera de hacerlo. Y una forma de resolver el problema es decidir que las ideas de algunos miembros no cuentan, o no cuentan tanto como las de otros. Llamo «ficciones» a las ideas que he enumerado porque, en fin, es obvio que eso es lo que son: cuentos inventados expresamente con el fin de justificar cierto arreglo político. O, mejor dicho, es obvio para nosotros actualmente. A la gente que vivía sometida a esas ideas, no le parecían ficciones, sino la realidad.

Identificar ficciones políticas en otras culturas es fácil. En este capítulo y el siguiente, me propongo hacer algo mucho más difícil, que es identificar las ficciones políticas vigentes en nuestra cultura. Cuando en el futuro la gente ilustrada mire atrás y diga: «Es obvio que esas ideas no son más que cuentos inventados expresamente con el fin de justificar cierto arreglo político», ¿a qué ideas se referirán? ¿Cuáles de nuestras ideas meterá la gente del futuro en el mismo saco que la autoctonía, la esclavitud, el sistema de castas y la opinión de que las mujeres y las minorías raciales no tenían capacidad para participar en el gobierno? Creo que los futuros críticos de nuestro orden político actual identificarán como ficciones políticas lo que podría denominarse la tríada del liberalismo: la libertad de expresión, el igualitarismo y la lucha por la justicia social.

Estos dos capítulos (8 y 9) no tratarán de demostrar que alguna de esas tres ideas sea falsa o errónea o merezca desecharse. No soy una persona ilustrada del futuro, sino una criatura de mi tiempo, y aunque espero que este libro sobreviva lo suficiente como para que llegue a las manos de futuras personas ilustradas, solo podrá hacerlo si antes se dirige a las personas que, como yo, viven bajo la influencia de esas tres ideas del liberalismo: la libertad de expresión, el igualitarismo y la lucha por la justicia social. Aunque no voy a repudiar ninguna

de ellas, sí voy a argumentar, con la ayuda del diálogo platónico *Gorgias*, que, tal como están planteadas, no tienen validez. Cada una de las tres es una imagen: un reflejo distorsionado, imperfecto y parcial de otra cosa. En lugar de intentar eliminar cualquiera de estas ideas, me propongo socratizarlas.

Sócrates era célebre, entre otras razones, por haberse retirado de la política en una ciudad donde los ciudadanos respetables se enorgullecían de participar en ella. En la *Apología* dice haber actuado «privada y no públicamente»<sup>1</sup>, y explica: «si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo».<sup>2</sup> En el *Gorgias*, Calicles critica a Sócrates por esta decisión, argumentando que el pasatiempo de filosofar es apropiado para los jóvenes, pero que «resulta ridículo» en un hombre de edad pasar la vida «oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos».<sup>3</sup> De modo que, tanto por admisión del propio Sócrates como por los comentarios de otros, sabemos que llevaba una vida inusualmente apolítica.

A la vez, Sócrates se describe a sí mismo como alguien que ha pasado su vida dedicado a la política. La política es precisamente una de las tres áreas en las que se proclama un experto, junto con el amor y la muerte. Dice ser un regalo de Dios a la ciudad de Atenas, y también dice: «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política, y el único que la practica en estos tiempos».<sup>4</sup> No solo afirma ser un político, sino *el* político preeminente de Atenas. ¿Cómo pudo Sócrates ser el hombre más apolítico y el más político al mismo tiempo?

La respuesta es que entendía lo que suele denominarse política como un escenario en el que se dramatiza el desacuerdo filosófico. Aquellos que están empeñados en conseguir poder político, y en conservarlo, es cierto que exhiben una buena disposición a armonizar

desacuerdos sobre cómo se ha de convivir, y a llegar a acuerdos que rijan cómo se ha de convivir, pero es solo un espectáculo. La filosofía es la forma de armonizar realmente esos desacuerdos. La filosofía es la verdadera política, lo cual significa que, sin pisar nunca el escenario político, a Sócrates le era posible mirar a quienes lo hacían, y ver que le estaban imitando. Por eso la jugada socratizante tenía tal efecto en aquellos interlocutores de Sócrates que ejercían un papel activo en la política. Y lo sigue teniendo, dos mil quinientos años después, porque, cuando hoy nos dedicamos a la política, seguimos imitando a Sócrates. Sócrates puede mostrarnos que nuestros ideales políticos no son lo que parecen.

Estos dos capítulos sobre la política socrática contienen tres afirmaciones políticas bastante chocantes. En primer lugar, no es posible luchar contra la injusticia. La presunción de que sí es posible se basa en la transposición simbólica de un desacuerdo sobre la justicia a otro ámbito, en el que se pudiera luchar contra ella como en una competición. Cuando la gente cree que está luchando contra la injusticia, lo que está haciendo en realidad es imitar la refutación. En segundo lugar, todas nuestras respuestas tipificadas a la pregunta de qué significa que la expresión sea libre –la primera enmienda, el mercado de ideas, la persuasión, el debate– están muy lejos de captar un sentido coherente de la libertad. La expresión es libre si, y solo si, es inquisitiva. Por último, en lo que respecta a la igualdad, que es el tema del capítulo 9, tenemos que distinguir entre lo que mitiga la sensación de desigualdad en uno u otro contexto –eliminar la discriminación; poner fin a la gran disparidad de oportunidades, de riqueza o de reconocimiento; dar cabida a muchos tipos diferentes de muestras simbólicas de respeto– de lo que significa realmente que una persona trate a otra como su igual, que consiste en que puedan

tomarse en serio una a otra incluso aunque no estén de acuerdo en qué es lo más importante.

Una mirada en el espejo socrático revela que nuestros tres ideales políticos más preciados –justicia, libertad e igualdad– son, de hecho, ideales intelectuales. Son normas que pertenecen, en primera instancia, a la búsqueda compartida de conocimiento. Nuestra práctica actual de la política está plagada de peculiaridades muy desconcertantes que desaparecen una vez que devolvemos nuestros ideales a su contexto adecuado. El intelectualismo socrático promete enderezar la política.

## I. Politización

Cuando a la edad de diez años me naturalicé como ciudadana estadounidense, había un error en los documentos de admisión: figuraba en ellos que era de sexo masculino. Mi padre no quiso corregir el error porque, para hacerlo, habría tenido que devolver los papeles por correo a Estados Unidos, y le preocupaba lo que pudiera pasar si el único documento legal que establecía mi identidad llegaba a perderse por el camino. Yo no puse ninguna objeción, ni me inquietó que se me hubiera asignado un género que no era el mío, o al menos no tanto como para censurar la decisión de mi padre. Y esto, a pesar de que en inglés mi padre utilizaba a menudo el pronombre masculino, *él*, para referirse a mí (lo cual había sido, muy probablemente, la causa del error). En mi lengua materna, el húngaro, los pronombres no tienen género: *él* y *ella* son la misma palabra, *ő*. Yo aprendí inglés siendo todavía pequeña, y nunca me ha dado problemas el género de los pronombres, pero el caso de mis padres era diferente.

Aún en la actualidad, siguen confundiendo «él» y «ella»; nadie se ofende. Cuando mi padre y mi madre se equivocan de pronombre, se considera un error inocente, y seguirá considerándose así aunque lo cometan sistemáticamente durante décadas.

En cambio, hoy en día, las cuestiones relacionadas con los pronombres –por ejemplo, la cuestión de si tomar la decisión de anunciar los pronombres que quieres que la gente utilice contigo, o si tomar la decisión de evitar hacerlo; la cuestión de si tener cuidado de utilizar con una persona el pronombre que ha elegido, o si dejar claro por tu forma de hablar que no estás dispuesta a hacerlo; la cuestión de si el idioma da margen a utilizar otros pronombres además de *él* o *ella*...– se han convertido en indicadores de un desacuerdo más profundo. Las respuestas a estas preguntas equivalen a tomar postura en una disputa –sobre la relación entre género y biología– cuya ubicación primaria no es el lenguaje. La controversia sobre el género no se plantea *como* una disputa sobre género, sino que, por el contrario, se traslada a diversos campos de batalla, desde los pronombres o los cuartos de baño hasta los criterios de inclusión en las actividades deportivas femeninas.

A este fenómeno lo llamo politización. *Politización* es una palabra de uso común que rara vez se define, a pesar de que el concepto al que se refiere sea difícil de entender. Todos creemos saber lo que significa, pero no estoy segura de que lo sepamos, así que permíteme que especifique exactamente cómo lo entiendo yo: politizar un desacuerdo es desplazarlo del contexto de la argumentación a un contexto de suma cero en el que, si una parte gana, la otra pierde. Es convertir una cuestión –cuál de dos posturas es la correcta– en una competición entre los intereses de dos partes.

Si alguien afirma que un determinado tema –ya sea el salario

mínimo interprofesional, el cambio climático, la pandemia de la COVID-19 o los programas de estudios universitarios— se ha politizado, quiere decir que las acciones y el discurso sobre ese tema deben interpretarse con el telón de fondo de algún conflicto permanente. Así, por ejemplo, incluir o eliminar ostensiblemente un texto de mi programa de estudios puede constituir una forma de posicionarme en una guerra cultural: puedo consolidar la confianza de mis aliados o puedo provocar a mis enemigos.

Cuando muchos critican que la política esté «polarizada», creo que en realidad hablan de politización. La polarización no es, en sí, algo malo. Un congreso de filosofía en el que se presenten opiniones polarizadas en dos bandos no tiene por qué ser menos interesante que otro en el que las opiniones que expresan las distintas ponencias estén distribuidas de manera más equilibrada en un abanico de posturas intermedias; y muchas y muchos tenemos más interés en ver una película que «polariza» al público —o te encanta o te parece insostenible— que una que a todo el mundo le parezca que está simplemente bien. Además, el pensamiento está por naturaleza polarizado, puesto que toda proposición bien formada es o verdadera o falsa.

No hay nada que objetar a la polarización extrema mientras no esté politizada; el verdadero problema es la politización. Una señal fiable de politización es que una cuestión sea delicada o controvertida; otra es que las respuestas tiendan a encajar a la perfección en las líneas de combate existentes. Por ejemplo, el cambio climático y el aborto se han politizado hasta el punto de convertirse en territorios en los que se libra una batalla entre la política de derechas y de izquierdas. Cuando se aprueba una ley que entorpece la práctica del aborto, constituye una derrota para la izquierda, mientras que un nuevo acuerdo en materia climática podría ser para ella una victoria.

Cuando no tienes una implicación personal y observas a otros debatiendo sobre algún tema controvertido, te das cuenta de posibles opciones que ninguna de las partes parece advertir, y de posibilidades de llegar a acuerdos que ambas partes han descartado de antemano. Te das cuenta de que el bienestar de los grupos a los que perjudicará o beneficiará la resolución que se tome es, de repente, motivo de la mayor preocupación para gente que antes demostraba muy poco interés por esos grupos. Llegas a la conclusión de que quienes participan en el debate no están hablando realmente de lo que dicen estar hablando.

Conviene subrayar que politización no es sinónimo de política, aunque haya gente que utiliza la palabra *política* con ese sentido; por ejemplo, al hablar de la «política de oficina», a veces a lo que se hace referencia es a las disputas internas de la oficina. Los políticos dicen con frecuencia: «Mantengamos la política al margen de esto», y utilizan la palabra *política* como abreviatura de «lo que se está politizando», queriendo decir: «Suspendamos temporalmente la práctica habitual de asignar cada interacción a un simbólico campo de batalla». La verdadera práctica de la política es mucho más que disputar; la politización es una *patología* de la política. Por otra parte, la politización –convertir un desacuerdo en una contienda– no está limitada a la esfera política. Ni mucho menos. En todo matrimonio hay uno o más temas que podrían considerarse politizados. En los comienzos del mío, un ejemplo de esto era la colada: era un territorio en el que sabía que podía encontrar pelea, si lo que quería era eso. (Desde que lo resolvimos estableciendo que «cada miembro de la familia se encarga de lavar su ropa», he tenido que explorar otros territorios).

La politización es un fenómeno con el que todos y todas nos encontramos en algún momento y que a muchos nos desagrada pro-

fundamente; pero nadie es tan alérgico a ella como lo era Sócrates. Los desacuerdos sustanciales que intenta tener con sus interlocutores –algo a lo que ha dedicado su vida– están siempre a punto de entenderse como una batalla de egos. Sócrates tiene el temor constante de que su interlocutor le malinterprete y crea que su intención es emplear tácticas combativas y coercitivas para ganar la batalla. Le cuenta esta preocupación al estimado orador Gorgias:

Te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pregunte algo que parece evidente [...] Repito que lo hago así no por ti, sino para que la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar, por meras conjeturas, los pensamientos del otro, y asimismo para que puedas desarrollar hasta el fin tu pensamiento como quieras, con arreglo a tus propias ideas.<sup>5</sup>

Sócrates establece un contraste entre el tipo de conversación que quiere mantener con Gorgias y cómo suelen ser las discusiones:

Si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afirma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irritan y se imaginan que se les contradice con mala intención, y así disputan por amor propio sin examinar el objeto propuesto en la discusión. Algunos terminan por separarse de manera vergonzosa, después de injuriarse y haber dicho y oído tantas ofensas que hasta los asistentes se indignan consigo mismos por haberse prestado a escuchar a tales personas.<sup>6</sup>

El desacuerdo tiende a alimentar un «afán de ganar», que se manifiesta en las prácticas que Sócrates decía querer evitar: «No nos acostum-

bremos a anticipar, por meras conjeturas, los pensamientos del otro». Cada uno malinterpreta o tergiversa las palabras del otro para abrirse camino hacia la victoria argumentativa, lo que acaba degenerando en un discurso vergonzoso y abusivo. Sócrates considera intolerable este tipo de cosas, por lo que quiere dejar muy clara la diferencia entre lo que él se propone –«que puedas desarrollar hasta el fin tu pensamiento como quieras, con arreglo a tus propias ideas»– y el tipo de discurso coercitivo que suele caracterizar las disputas y debates verbales. Sócrates explica *por qué* le preocupa tanto que Gorgias permita que su conversación quede rebajada a una batalla:

Me parece que tus palabras no son consecuentes ni están de acuerdo con las que dijiste al principio sobre la retórica. Sin embargo, no me decido a refutarte temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión.<sup>7</sup>

Sócrates se da cuenta de que la gente tiende a interpretar la contraargumentación *simbólicamente*, como si el oponente, para derrotar la idea de quien la defiende, intentara ponerlo en evidencia. Cuando alguien se siente atacado, o a punto de serlo, responde atacando. Es lo que Sócrates llama «afán de ganar». Cuando cada parte recurre a un lenguaje cada vez más coercitivo como defensa preventiva contra el hecho de estar en el extremo receptor de eso mismo, la conversación se politiza. Los incidentes que tengan lugar en la conversación se empezarán a interpretar simbólicamente, como si representaran una victoria o una derrota para cada parte. Sócrates solo quiere continuar la conversación con Gorgias si Gorgias es capaz de tomarse al pie de la letra lo que Sócrates le ha dicho.

Podríamos pensar: «*Por supuesto* que Gorgias se va a sentir un poco molesto o va a ponerse a la defensiva si Sócrates se dedica a refutarlo», pero Sócrates cree que no hay «por supuesto» que valga. La siguiente cita es tan emblemática de Sócrates que ya la utilicé cuando te lo presenté al principio del libro:

Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute si no dicen la verdad y de los que refutan con gusto a su interlocutor si este yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos. Por lo tanto, si dices que también tú eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la conversación, dejémosla ya y pongámosle fin.<sup>8</sup>

A diferencia de lo que haría la mayoría de la gente si se encontrara en una situación semejante, Sócrates no le sugiere a Gorgias que acuerden tolerar las críticas con elegancia, refrenar cualquier resentimiento y abstenerse de mostrar la irritación que pudieran llegar a sentir. En lugar de eso, Sócrates dice que no le afectan las respuestas negativas que provoquen su refutación porque, desde su punto de vista, ser refutado —es decir, estar en el extremo de la persuasión en el que se es persuadido— es *placentero* y merece *gratitud*. Tanto es así que, más adelante en el *Gorgias*, asegura que la refutación es el mayor favor que un ser humano pueda hacerle a otro: «Si me refutas, te inscribiré como mi mayor bienhechor».<sup>9</sup> La razón de que Sócrates

tes les parezca artero a sus interlocutores es que ha encontrado la manera de eliminar el simbolismo del que todos los demás revisten cualquier conversación que implique crítica, rechazo o resistencia. A él le complace refutar a sus interlocutores, y *no le complace menos ser refutado*. A Sócrates le trae sin cuidado que, convencionalmente, al refutador se le «asigne» el título de ganador; Sócrates se siente libre de considerar que ser refutado «es un bien mayor» porque no ha politizado la conversación.\* Él no ve que haya ningún conflicto de intereses entre su interlocutor y él.

Por eso, lo que Sócrates le propone a Gorgias no es que accedan a aguantar las críticas con elegancia, ni que contengan el resentimiento por haber perdido, sino que insistan en que, en la refutación, ambas partes salen beneficiadas. Sócrates intenta hacerle entender que su conversación no es ni una guerra, ni una competición, ni un concurso, ni un duelo, ni una carrera. En definitiva: que no es ninguna clase de representación organizada simbólicamente como una estructura de suma cero. Solo en un conflicto mediatizado por el simbolismo sucede que el beneficio de una parte sea una pérdida para la otra. Sin la interferencia de la interpretación simbólica, mis intereses pueden no coincidir con los tuyos, dado que es poco probable que tú y yo obtengamos a la vez lo que queremos, pero el que yo consiga lo que quiero será, no obstante, conceptualmente separable de que

\* Si alguien desea estipular que, a nivel lingüístico, «ser refutado» equivale a «perder la discusión» –y, por tanto, que quienes son refutados pierden–, Sócrates no se opondrá a ello, siempre y cuando la persona conceda que, en ocasiones, perder puede ser bueno. Sócrates nos permite estipular también que, a nivel lingüístico, forma parte del significado de *perder* que perder es (siempre) malo para la persona que pierde. Lo que no va a permitírnos estipular son *ambas cosas*: que perder es malo y que ser refutado es perder, porque entonces habremos disfrazado de cuestión semántica lo que en principio era una cuestión sustantiva.

tú no consigas lo que quieres. Un conflicto de intereses frontal –mi victoria es tu derrota– significa que la interacción entre las partes ha estado mediatizada por el simbolismo.

Sócrates intenta comunicarle a Gorgias: *Esto no es un juego, ni un concurso, ni una competición, ni una pelea. Estoy tratando de interactuar contigo directamente*. Si Sócrates y su interlocutor están a la caza de la respuesta a una pregunta, quitar de en medio una respuesta errónea es haber avanzado hacia el objetivo, y ese progreso no perjudica a nadie; todo lo contrario: beneficia especialmente a la persona a la que se ha librado de esa respuesta. Un desacuerdo es un conflicto frontal –si yo tengo razón, tú estás en un error–, pero no es un conflicto de intereses, y por tanto no tiene por qué interpretarse en términos de suma cero. Un desacuerdo *puede* organizarse simbólicamente como un juego de suma cero, pero no tiene por qué ser así. Sócrates piensa que no debería ser así, pues lo que nos interesa ver no es quién gana, sino quién está en lo cierto. Una pelea, o una lucha, es un conflicto de intereses, y un desacuerdo que se ha convertido en pelea está simbólicamente alejado de la resolución del desacuerdo. Cuando nuestra intención es ver quién gana, en el mejor de los casos *fungimos* estar tratando de averiguar quién está en lo cierto.

Supongamos que te ataco *a ti* por una idea que tienes, y establezco de este modo una especie de duelo o competición entre tú y yo en el que uno de los dos será el ganador. Es posible que tanto tú como yo creamos estar «luchando contra la injusticia», pero no es así, porque aunque yo gane, es posible que la idea que hay en ti permanezca intacta. Supongamos que te mato: puede que otros retomen la idea en tu nombre. Esto es exactamente lo que Sócrates piensa que ocurrirá con la filosofía después de que él muera: otros seguirán haciendo lo que él hace ahora. Sócrates se da cuenta de que su práctica de la

refutación ha molestado a sus conciudadanos, pero les advierte que no se puede matar la filosofía matando a Sócrates: «Si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien».<sup>10</sup>

Sócrates sostiene que, cuando te peleas con alguien, simulas estar discutiendo con esa persona. Examinemos con más detenimiento esta afirmación radical.

## II. Pelearse es simular que se discute

En el *Alcibíades* y el *Eutifrón*, Sócrates habla de cómo la hostilidad, las luchas y la guerra son consecuencia de desacuerdos sobre lo que es justo y lo que es injusto. Como prueba de esta afirmación, consideremos el comienzo de la *Ilíada* de Homero. Agamenón ha tomado como botín de guerra a Criseida, hija de Crises, que le pide que se la devuelva. Cuando su petición es rechazada, Crises reza a Apolo rogándole que castigue a los griegos:

*¡Óyeme, tú que llevas arco de plata,  
proteges a Crisa y a la divina Cila, e imperas  
en Ténedos poderosamente! ¡Oh, Esmintio!  
Si alguna vez adorné tu gracioso templo o  
quemé en tu honor pingües muslos de toros o de  
cabras, cúmpleme este voto: ¡paguen los griegos  
mis lágrimas con tus flechas!*<sup>11</sup>

El resultado de esta plegaria es que Apolo desata la peste sobre los griegos, que, cuando finalmente descubren a qué es debida, presionan

a Agamenón, su líder, para que devuelva a Criseida a su padre. Al repasar la plegaria de Crises, cabe preguntarse: si tienes la posibilidad de pedirle favores a un dios, ¿por qué, en lugar de rogarle que haga sufrir a los griegos, no le pides directamente que te devuelva a tu hija? La respuesta es que Crises está furioso, se siente agraviado y quiere que el perpetrador del agravio reciba el castigo que merece. Al principio quería recuperar a su hija; ahora quiere darles una lección a los griegos. El episodio de Crises y su hija es una miniatura de la guerra entera de Troya: no fue la necesidad pragmática de recuperar a la esposa de Menelao lo que lanzó a la mar mil barcos, sino el orgullo herido de los hombres que navegaban en ellos. Así pues, Sócrates tenía razón al describir la guerra, en buena parte, como un intento de demostrar que se tiene razón, es decir, de resolver un desacuerdo.

Normalmente, si no pensamos que alguien ha dicho o hecho algo que estaba mal, no tenemos motivo *por el que* pelearnos con esa persona. Si la agredimos o coaccionamos sin que exista ese motivo de discordia, no tendremos la sensación de estar peleándonos con ella, sino de estar empleando nuestra fuerza contra ella para lograr un objetivo. Cuando me peleo contigo, empleo mi fuerza para reducirte *como si* estuviera empleándola para reducir alguna idea asociada a ti; es decir, no solo empleo fuerza sobre ti, sino que lo hago con espíritu antagonista, en el contexto de una competición que pretende apoyar o defender algún principio. El desacuerdo se ha desplazado de su lugar de origen, que era una disparidad de opiniones sobre ese principio, y ahora, en vez de resolverlo con argumentos, pretendo resolverlo mediante una competición de suma cero. En una pelea, siempre hay un conflicto de intereses.

Una definición socrática de pelearse diría algo así: una pelea es una discusión politizada. Tanto si politizamos la discusión hacien-

do uso de la fuerza física o emocional, como si nos peleamos de un modo más indirecto, haciendo uso de mediadores –basta pensar en un divorcio en el que los excónyuges estén particularmente resentidos y utilicen a los hijos para hacerse daño uno al otro–, lo que unifica todos los casos en los que nos peleamos que la pelea representa una discusión que no estamos teniendo.

Pero ¿no hay casos en los que nos peleemos sin que sea por una discrepancia de opiniones? Por ejemplo, si solo hay sitio para ti o para mí en el bote salvavidas, y te echo al agua de un empujón para sentarme yo, puedo decir: «No te ofendas, no es nada personal», queriendo dejar claro que no hay un auténtico desacuerdo entre nosotros. O pensemos en una situación en la que empleamos la fuerza física contra un niño por su propio bien. Si para echarte a ti del bote o para que el niño deje de correr en dirección al cruce fuera necesario un largo forcejeo, podría decir que estoy peleándome contigo o con el niño, aunque no haya ningún desacuerdo que esté intentando resolver mediante el uso de la fuerza. O pensemos en dos animales machos no humanos que se disputan un trozo de carne o una hembra: podríamos decir que están peleando o luchando entre sí.

Es razonable plantear estos casos como contraejemplos al principio de que quienes se pelean consideran que están resolviendo una disputa; no obstante, mientras admitamos que no son los casos más representativos de lo que es una pelea, y que si se clasifican como peleas es con referencia a esos otros casos representativos, el principio se sostiene. Llamamos pelea al uso de la fuerza en el caso del bote salvavidas, o en el de proteger al niño, o en el de la lucha de los animales, porque externamente se parecen –y por tanto nos recuerdan– a las peleas cuyo motor *es* la ira arrogante por un desacuerdo. Si es cierto que la pelea imita la discusión, es comprensible que ad-

mitamos también la posibilidad de aplicar el término *pelea* a lo que la imita a ella: «ser imagen de» es una relación transitiva.

Incluso los usos metafóricos del término *pelear* respaldan el análisis que acabo de exponer. Piénsalo: cuando elegimos decir que estamos *luchando* contra el cáncer, en lugar de que estamos sometiéndonos a un tratamiento con la esperanza de sobrevivir, empleamos la metáfora de la lucha porque la imagen que nos da de nosotros mismos es la de estar defendiendo algo. La sensación de estar defendiendo un principio me da energía, motivación y optimismo: «¡Merezco vivir! ¡No voy a dejar que este cáncer me arrebathe la vida!». Cuando decido «plantarme y luchar» contra un agresor en lugar de huir de él, me llena de energía la idea de que él está actuando equivocadamente y la razón está de mi parte. Me defiendo como si yo misma fuera un principio, una idea o un concepto que pudiera defender a puñetazos o con insultos. Hay quienes dicen de sus enemigos políticos, «Parece que cuestionen mi derecho a existir», una manera de enfocarlo que facilita la interpretación de que, al defenderme de esos enemigos, estoy defendiendo un principio: mi derecho a existir.

El problema en cada uno de estos casos es que el nivel de las ideas y principios y el nivel de los puños, espadas, bisturís e insultos no están asociados uno a otro.

Solo es posible glorificar la violencia si imaginamos que está en juego algún principio, y que ese principio se defiende recurriendo a la violencia, y como hay derramamiento de sangre, el principio gana. La glorificación de la violencia es esencialmente politización. Lo mismo ocurre con la glorificación de la no violencia: si crees que estás defendiendo algún principio –por ejemplo, que utilizar la violencia es siempre un error– al permitir que te agredan y no

contraatacar, entonces has politizado la pregunta filosófica «¿Está alguna vez justificada la violencia?» proyectando ese principio en esta escena: si eres capaz de sufrir pacientemente, tu bando gana. Como diría Sócrates, la única manera de determinar realmente si la violencia está justificada es formular la pregunta «¿Está justificada la violencia?» e indagar libremente sobre la verdad de la cuestión.

Un soldado que estuviera deseando luchar contra los nazis vería la guerra como algo más que el medio más expeditivo para evitar futuras tiranías; no aceptaría, por ejemplo, una alternativa que implicara *recompensar* a los nazis, ni siquiera si se le asegurara que hacerlo no actuaría como incentivo para la perversidad. Por el contrario, el objetivo de ese soldado habría sido defender, mediante el acto de matar nazis, el principio de que *el fascismo es inhumano*. Desde su punto de vista, para que una acción constituya una defensa de ese principio, debe implicar hacer daño a los nazis, hacerles sufrir y, sobre todo, garantizar que experimentan la *derrota*. Cuando hablamos de «luchar por la justicia», no solo imaginamos que conseguiremos impedir que se cometan futuras injusticias –hay muchas formas de hacer esto–, sino concretamente que venceremos a la injusticia mediante la violencia, o la paciencia, o (en el caso de algunas formas de protesta) llamando la atención sobre algo. El problema es que eso es imposible. No puedes derrotar, refutar o defender una idea utilizando ninguna clase de fuerza que no sea la fuerza del argumento. Puede que seas capaz de dar pasos decisivos para conseguir un mundo más justo ejerciendo fuerza física o emocional, y, mientras los das, puede que imagines que estás luchando contra la injusticia; pero lo que realmente estás haciendo es simular que discutes.

Date cuenta de que, incluso si se pudiera matar a suficientes personas como para que nadie tuviera ya cierta idea, no se habría

derrotado la idea, como no se derrotaría la teoría de que el sol está en el centro del sistema solar matando a todos los que creen que es cierta. Y si la persona que dice estar combatiendo la injusticia asegura que su intención no es luchar contra las ideas sino solo impedir que se propaguen, podríamos considerar la alternativa hipotética de liberar un gas que no tuviera otro efecto que hacer que todo el mundo olvidara esa idea perniciosa. Pero esta medida no conllevaría la misma pasión y gloria que el acto de infligir daño a quienes tienen esa idea, precisamente porque la pasión y la gloria proceden de la presunción de que causarle daño a alguien representa dañar las ideas.

La persona que dice estar luchando contra la injusticia participa en una competición simbólica, aunque no quiera admitirlo. La razón por la que puede no querer admitirlo es que el simbolismo no es literalmente verdad: hacer que se desangren los cuerpos de quienes defienden una idea no es una forma de llegar a la idea en sí, e impedir que esos cuerpos se desangren no hace que la idea perdure. Quitar vidas y salvar vidas no afecta a las ideas: únicamente los argumentos tienen ese poder. Una discusión es una batalla a muerte, no entre dos individuos, sino entre la idea que está presente en uno y la negación de esa idea que está presente en el otro. Es como uno de esos enfrentamientos de las películas del Oeste, «En esta ciudad no hay sitio para los dos», salvo que, en el caso de las películas del Oeste, la afirmación nunca es literalmente cierta. Dos personas cabrían en cualquier habitación, no digamos ya en una ciudad entera; pero en el espacio lógico, por inmenso que sea, no hay sitio para una idea y su negación. La exigencia de que solo una de las dos sobreviva tiene sentido cuando se sitúa en su hábitat natural: la discusión. Del mismo modo, debemos tener en cuenta que quienes luchan –incluso aunque eso contra lo que luchan sea una injusticia

auténticamente escandalosa— suelen adoptar tácticas igual de brutales que las de sus oponentes. Lo que ganará la batalla y lo que es justo no está garantizado que sean lo mismo. En cambio, si trasladamos la lucha a su hogar original, la discusión, tenemos de hecho esa garantía. Aunque se pueda ganar una pelea actuando más injustamente que el adversario, no se puede refutar a alguien diciendo cosas aún más falsas que las que él dice.

Todo el mundo sabe que no se puede luchar literalmente contra el cáncer más de lo que se puede luchar contra una montaña o contra el color azul, y, sin embargo, muchas personas hablan como si realmente pudieran luchar contra el racismo, el antisemitismo, el fascismo, la desigualdad y otras formas de injusticia. Pero date cuenta de que, aunque es imaginable que se pueda vencer a esas ideas malignas, no es imaginable que puedan ganar ellas. Esas ideas no van a poder demostrar que son verdad por muchas batallas que ganen. Pero si esto es así, lo mismo vale para el liberalismo, la justicia y tantas otras cuestiones: luchando, no puedes demostrar que son verdad. Tampoco puedes luchar por tu derecho a existir, porque ninguna lucha puede hacer que tengas ese derecho. Y como le dice Sócrates a Critón justo antes de beber la cicuta: «El no expresarse bien no solo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas».<sup>12</sup> Lo que hago realmente cuando digo que estoy luchando contra la injusticia es infligir daño a unos individuos e imaginar que ese daño se transfiere misteriosamente a las ideas, que son mi verdadero enemigo. Cuando digo que estoy luchando contra la injusticia, es otra cosa, en realidad, lo que estoy intentando hacer.

Hay más que decir sobre la realidad de la que es imagen «luchar contra la injusticia», pero antes tenemos que poner sobre la mesa la libertad y, en el próximo capítulo, la igualdad.

### III. Libertad de expresión

Es más fácil decir lo que no es la libertad de expresión que decir lo que es. La primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos protege a los ciudadanos de cierto tipo de injerencia gubernamental en lo que expresan; pero la censura gubernamental no es ni mucho menos la única forma en que la expresión puede dejar de ser libre. Cuando oímos hablar, como ocurre a menudo hoy en día, de personas a las que se ha silenciado o anulado o que sufren «efectos amedrentadores» en su expresión, la culpa rara vez es del gobierno. Lo que entendemos por libertad de expresión va más allá de lo que se especifica en la Primera Enmienda, y se refiere a cómo nos comportamos en las redes sociales, en el lugar de trabajo, en las aulas, en la calle e incluso en casa. El gran filósofo público John Dewey (1859-1952) dijo lo siguiente hace casi cien años:

De poco sirve que estén legalmente garantizadas las libertades civiles –la libre creencia, la libre expresión y la libre reunión– si en la vida de cada día la libertad de comunicarnos, de intercambiar ideas, hechos y experiencias está coartada por las sospechas mutuas, el abuso, el miedo y el odio. Estas cosas destruyen la condición esencial de la forma de vida democrática con más eficacia aún que la coerción abierta.<sup>13</sup>

La injerencia de los gobiernos en la libertad de prensa y en la difusión pública de las ideas tiene por objeto restringir la información a la que podemos acceder como individuos y los temas de los que podemos hablar en nuestras conversaciones. Y esas conversaciones son precisamente, dice Dewey, el *locus* de la libertad. El que estén

libres de cualquier interferencia gubernamental es lo que posibilita la comunicación entre los ciudadanos.

Creo que la piedra angular y la garantía definitiva de la democracia está en las libres reuniones de vecinos en la esquina de la calle para discutir las noticias de actualidad publicadas sin censura, y en las reuniones de amigos en los salones de las casas y apartamentos para conversar libremente unos con otros. La intolerancia, el abuso, los insultos por diferencias de opinión en temas como la religión, la política o los negocios, así como por factores de raza, color, riqueza o grado cultural, son una traición al modo de vida democrático.<sup>14</sup>

Cuando una persona está abierta a que los temas, valores y compromisos que son fundamentales en su vida puedan discutirse y decidirse con otros, entonces puede decirse que «vive con» ellos en un sentido sustantivo. Esa forma de convivir con otras personas es la que yo considero «libre»; Dewey la llama «democrática». En cualquier caso, estamos de acuerdo en que poner barreras a la comunicación se interpone en el camino de la política, es decir, de la convivencia bajo una idea compartida. La libertad de expresión, en este sentido más amplio («democrático»), abarca la libertad de que una persona se comunique con quien elija (libertad de reunión o asociación) y la libertad de aplicar los resultados de estos intercambios comunicativos en la autodeterminación (derecho al voto).

Sin embargo, a pesar de que Dewey ponga tan de relieve el papel sustancial que desempeña en la vida democrática poder «conversar libremente», no explica lo que eso significa. Solo nos dice lo que no es libertad de expresión: insultar, abusar o ser intolerante; no nos

dice lo que es. Por ejemplo: para que una idea viaje de mi mente a la tuya y lo haga «libremente», ¿qué camino debe tomar?

La respuesta típica sería *la persuasión*: una conversación es «libre» cuando estamos abiertos a dejarnos persuadir, y si cambiamos de opinión es porque nos han persuadido. En una sociedad libre, la gente practica la persuasión, que es una forma de determinación cognitiva unilateral: si consigo hacerte pensar lo que yo pienso, te he persuadido. En todos los demás casos –si no te he hecho cambiar de opinión o si eres tú quien me ha hecho cambiar de opinión a mí–, he fracasado.

Pero la persuasión no es el único tipo de determinación cognitiva unilateral. Cuando alguien utiliza la hipnosis, la cirugía cerebral o una sustancia psicoactiva para manipular los pensamientos de alguien, eso es determinación cognitiva unilateral, pero no es persuasión. También debemos distinguir entre alguien que utiliza la persuasión y un experto. Cuando reconocemos colectivamente la autoridad de determinadas personas en cierta materia, y todo lo que proviene de ellas lo consideramos conocimiento –o lo más cercano al conocimiento que se pueda esperar–, entonces no necesitan persuadirnos. Basta con que nos den una información y nos la creemos, porque viene de ellas. Decimos entonces que hemos «consultado» a un experto, lo cual significa implícitamente que confiamos en su testimonio. Y cuando los expertos se comunican entre sí, se transmiten sus conocimientos mediante algún proceso aceptado de demostración o prueba. Los expertos interactúan entre sí, no mediante la persuasión, sino mediante la enseñanza.

Sócrates comenta que quienes se dedican a la política hablan de demasiados temas como para que se puedan considerar expertos en ninguno. También señala que un acalorado desacuerdo político denota que nadie está en condiciones de enseñar nada; y que no hay

un procedimiento reglamentario para demostrar esto. Por tanto, si la persuasión no es una especie de hipnotismo u otro tipo de control mental, y no es la forma en que los expertos se relacionan con otros expertos –que es enseñando– ni la forma en que los expertos se relacionan con los no expertos –que es informando–, ¿entonces qué es?

Veamos el siguiente pasaje, en el que el orador Gorgias cuenta cómo su poder de persuasión le da ventaja *en medicina* sobre su hermano, el médico:

Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguía sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro que no se hará ningún caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, frente a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste. Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza!<sup>15</sup>

Gorgias se enorgullece de su capacidad para dirigir la mente de quienes lo oyen hacia donde él quiere, sin valerse de medios ilícitos, como el control mental, y sin poseer conocimientos sobre el tema: «lo conseguía sin otro auxilio que el de la retórica», es decir, el arte de la persuasión. Pero ¿cómo persuades a alguien de lo que ni tú ni

esa persona sabéis? Ofreciéndole la experiencia del conocimiento, aunque sin la realidad correspondiente. Para ello, eliges cuidadosamente el mensaje y el público; como orador, hay que tener buen ojo para detectar las supuestas verdades que la gente se dice que sabe, y habilidad para inducir la ilusión del conocimiento. El persuasor, aprovechando la inclinación que tiene el ser humano a decirse que sabe lo que no sabe, hace lo que Sócrates llama «adular» al público. Él dice que el orador es diestro en la adulación y, por tanto, no es libre. Alguien que está obligado a adular a su público no tiene libertad para decir la verdad. Alguien cuya sola intención es persuadir a la gente tiene que decir lo que, en uno u otro sentido, la gente quiere oír.

El debate podría parecer, a primera vista, un progreso si lo comparamos con la persuasión. Ofrece una plataforma a ambas partes, en lugar de ser unilateral, pues reconoce la realidad del desacuerdo. Pero Sócrates no cree en el debate, y se niega a participar en él. En el *Gorgias* explica por qué: el debate politiza la discusión. En un momento dado, el interlocutor de Sócrates, Polo, insiste en que Sócrates ya ha sido refutado, es decir, ha «perdido» el debate, por haber adoptado una postura impopular:

¿No crees que quedas refutado, Sócrates, cuando dices cosas tales que ningún hombre se atrevería a decir? Pregunta, en efecto, a alguno de éstos.<sup>16</sup>

Sócrates objeta que Polo está tratando su conversación como un debate en el que

unos [creen que] refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mien-

tras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos.<sup>17</sup>

Sócrates no está dispuesto a «rendirse» al bando de Polo sin más razón que el número de votos que Polo consiga arrancar al público. Lo que decide cualquier debate es haber sido capaz de convencer a un tercero. Ese tercero puede ser el juez de un torneo de debate académico, el jurado en un proceso judicial, los miembros de la Asamblea ateniense, los votantes en un debate presidencial o «el gran público». El debate traslada el proyecto de determinar qué idea es verdadera a un concurso entre los debatientes; más concretamente, se convierte en una competición entre el poder de persuasión de los debatientes.

En definitiva, añadir otro persuasor no cambia el que la tarea de ambos persuasores siga siendo fomentar una ilusión de conocimiento; el formato del debate no hace sino añadir un giro, que es el de permitir que los persuasores compitan por demostrar quién es más hábil en ese tipo de adulación. Si el público de la persuasión directa se pregunta: «¿Esta persona está haciéndome sentir que sé algo?», el público de un debate se pregunta: «¿Cuál de estas personas es más capaz de hacerme sentir que sé algo?».

Polo piensa que ha refutado a Sócrates, aunque Sócrates no está persuadido; Sócrates, por el contrario, insiste: «La verdad no se puede refutar». En la clase de discusión que a Sócrates le interesa, la verdad no puede perder; solo en una versión ludificada de la refutación, como esta a la que quiere jugar Polo –la versión en la que se gana persuadiendo al público–, es posible que quien dice algo que

es verdad, a pesar de ello, «pierda». Sócrates no tiene intención de jugar a este juego. A diferencia de Gorgias y Polo, él niega que participe en el oficio de la persuasión. En otros diálogos, niega que posea el don de la elocuencia, e insiste en que nunca ha sido maestro de nadie. En el *Gorgias*, le propone a Polo que ignoren al público y se dirijan el uno al otro. Dice:

Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; pues no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión: la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios.<sup>18</sup>

Pero ¿en qué se diferencia lo que Sócrates quiere hacer con Polo –convencerlo para que testifique a favor de él– de la persuasión? ¿Cómo podemos definir la libertad de expresión en su sentido más general sin hablar precisamente de eso: es decir, de persuasión? Para responder a esta pregunta, tendremos que examinar el tercer componente de la tríada liberal: la igualdad.



La igualdad es el tema del próximo capítulo. Pero antes de llegar a él me gustaría hacer un breve comentario sobre la equiparación, implícita en lo que se acaba de exponer, entre la libertad de expre-

sión y la libertad. He tratado el tema de la política centrándome en tres valores liberales: justicia, libertad e igualdad, pero mi análisis del segundo ha estado restringido a la libertad de expresión, aunque haya sido en el extenso sentido deweyano. Ahora bien, aunque tomemos todas las libertades que son necesarias para poder compartir ideas sobre cómo vivir juntos, incluidos el derecho a la libre reunión y el derecho al voto, ¿no seguirán siendo solo una *parte* de la libertad? ¿No hay formas de libertad que nada tienen que ver con la expresión y la comunicación? ¿Qué hay, por ejemplo, del derecho a no ser molestado, el derecho a la propiedad o el derecho a no ser encarcelado sin motivo?

Recordemos la distinción que se establecía al principio del capítulo: decir que los seres humanos somos individuos *sociales* subraya el hecho de que una vida humana normal transcurre en compañía de otros seres humanos; decir que somos individuos *políticos* tiene un significado más concreto, que es que convivimos *de acuerdo con una idea compartida de cómo hacerlo*. La política es el conjunto de soluciones que ideamos e implementamos para resolver aquellas dificultades de la vida compartida que surgen, concretamente, por diferencias de opinión sobre cuál es la mejor manera de hacerlo. Cuando no se encuentra la forma de conciliar esos desacuerdos, el resultado es que ciertos individuos imponen coercitivamente su modo de vida a los demás o se producen incesantes conflictos; cuando se encuentra la forma de conciliarlos, el resultado es poder vivir *en libertad*. Una sociedad libre es aquella en la que se consigue conciliar los desacuerdos sobre cómo vivir juntos.

Vivir en libertad no es sinónimo de vivir en un estado en el que no interfiere la presencia de nadie, que es a lo que podría llamarse independencia. Un hombre que vive solo en una isla desierta tiene

independencia total, dado que nadie va a interferir en su vida: no va a haber quien lo moleste; puede reclamar como propiedad suya lo que se le antoje, y no corre peligro de que lo encarcelen. Sin embargo, estas cosas no representan la libertad, puesto que no existen otros individuos con los que pueda haber, o no haber, una conciliación de ideas sobre cómo vivir. Es posible que, incluso si vivimos entre otros seres humanos, deseemos, hasta cierto punto, vivir como si (al menos algunos de ellos) no estuviesen presentes, y podemos representar esto como un deseo de independencia, como dar valor a que nos dejen arreglárnoslas solos. Pero únicamente cuando nuestra independencia es producto de un acuerdo, de una idea compartida, sobre cómo vivir, cuenta como una forma de libertad.

Además, es importante recordar que el tamaño y los límites de esa «zona de tolerancia» deben ser adjudicados políticamente: algunos de los acuerdos que conforman nuestra idea política compartida son acuerdos sobre en qué *no es* necesario que estemos de acuerdo. Determinar qué temas no forman parte de la justicia es una cuestión de justicia. Si discrepamos sobre esa cuestión, esos desacuerdos deben resolverse libremente. Algo es de mi propiedad solo si en mi comunidad existe el acuerdo de que puedo disponer de ello como considere oportuno, y la comunicación es la forma de establecer y mantener ese acuerdo. Así pues, la independencia es, para las personas que no viven en islas desiertas, una libertad comunicativa. Y la razón es que la libertad es una idea política, y la actividad política es una actividad comunicativa.

## 9. La política: igualdad

Nos eriza la piel la perspectiva de estar en posición de inferioridad; de ser el subordinado de alguien, de estar en el peldaño más bajo de una jerarquía. La mayoría de la gente dice que quiere igualdad. Pero ¿podría ser que lo que en realidad preferirían, en lugar de igualdad, fuera superioridad? ¿Es la igualdad un principio que solo defienden quienes son demasiado débiles para dominar?

Al parecer, Nietzsche así lo cree, cuando dice que el impulso igualitario es una «moralidad de esclavos» en la que las debilidades físicas y psicológicas se reinterpretan como fortalezas morales: «Los corderos se dicen unos a otros: “Estas aves rapaces son malas; y quien sea lo menos posible un ave rapaz, quien sea más bien su opuesto, un cordero... ¿no será bueno, acaso?”».<sup>1</sup> Hobbes, Maquiavelo y Foucault expresan ideas similares. Si, como es bien sabido que afirmó Foucault, «El poder está en todas partes»,<sup>2</sup> tal vez eso signifique que la verdadera igualdad no existe. Esta osada crítica de la igualdad encuentra también expresión en Platón. En la *República*, Trasímaco solo admira a «aquel que es capaz de alcanzar los más grandes privilegios [...], que se apodera de lo ajeno»,<sup>3</sup> y más adelante Glaucón se hace eco de esta opinión y la expande, diciendo que la motivación humana fundamental es «la codicia»; esto es «lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad».<sup>4</sup> Asimismo, Calicles sostiene que

los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que es cometer injusticia tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos con poseer lo mismo, según creo, por ser inferiores.<sup>5</sup>

Los moralistas insisten en que las buenas personas quieren que se las reconozca como iguales, mientras que las malas quieren poder y superioridad. Resulta obvio que esta clase de moralismo estaba ya vigente en el mundo antiguo, por la vehemencia con la que personas como Calicles y Trasímaco lo rechazan y recalcan que ningún hombre que se precie se contentaría con una porción igual.

El moralista nos dice que nos esforcemos por estar a la altura de todos los demás, mientras que el antimoralista nos dice que nos esforcemos por alcanzar un estatus elevado. Quiero plantear de entrada algunas razones para suponer que ninguno de los dos consejos bastaría para hacernos felices, dado que lo que realmente queremos es un estatus elevado *e* igualdad. Después explicaré que, una vez socratizada la igualdad, podemos tener ambas cosas.

## I. La búsqueda de la igualdad

Cuando dos personas tienen su primer encuentro, por ejemplo en una fiesta, intentan impresionarse mutuamente. Con sutileza, cada una pone en conocimiento de la otra hechos de su vida con los que espera

ganarse su respeto. Cada una podría querer presumir de su puesto de trabajo, o de dónde estudió, de su buena posición económica, de sus grandes conocimientos de política, de lo bien relacionada que está, o de su capacidad para hacer observaciones muy perspicaces sobre alguna película, o libro, o ciudad extranjera por los que, como acaban de descubrir, tienen ambas el mismo interés. Prestar atención al tono de voz, la postura, las expresiones faciales, los gestos de las manos y los movimientos de los ojos revelaría el modo en que cada persona compete por el reconocimiento de la otra: las interacciones humanas están repletas de comportamientos de búsqueda de estatus. Pero aunque inicialmente podría parecer que este tipo de comportamiento es una forma de intentar situarnos por encima de nuestro interlocutor, si se examina con más atención, esa suposición tan común no es correcta.

De entrada, debemos entender que los juegos de estatus que operan en una conversación suelen tener el propósito de establecer una simetría: preveo que mi interlocutor buscará en mí el mismo tipo de reconocimiento de yo busco en él –tanto es así que, si no lo hace, puedo sentirme ofendida–, y tengo la misma predisposición a mostrar respeto –siempre que existan motivos para ello– que a buscarlo. Si mi interlocutor se presenta como un subordinado tan excesivamente sumiso que no merece mi respeto, o como un superior tan excesivamente altivo que ni me molesto en buscar el suyo, el juego de reconocer mutuamente nuestra importancia se hace imposible. Esto demuestra que, cuando el juego es posible, es porque las personas implicadas no intentan dominarse mutuamente, sino que participan en una búsqueda de superioridad compartida. Quieren que el reconocimiento mutuo de su igualdad esté fundado en razones para merecer ese reconocimiento; intentan que el «punto de igualdad» sea alto, para que eso las autorice a inferir que ambas son en cierto modo personas superiores.

Veamos un ejemplo. En 1987, el filósofo A.J. Ayer asistió a una fiesta en la que el boxeador Mike Tyson estaba haciéndole proposiciones sexuales un tanto agresivas a la (entonces muy joven) modelo Naomi Campbell. Cuando Ayer intervino para decirle a Tyson que parara, Tyson montó en cólera: «¿Con quién cojones crees que estás hablando? Soy el campeón mundial de los pesos pesados». Ayer respondió: «Y yo soy profesor de lógica y ocupé la cátedra Wykeham. Los dos somos eminentes en nuestro terreno. Te propongo que hablemos de esto como hombres racionales». Y eso hicieron, aprovechando lo cual Campbell pudo escabullirse.<sup>6</sup> La respuesta de Ayer surtió efecto porque estableció el punto de igualdad entre Tyson y él a un nivel lo bastante alto como para que Tyson sintiera que se le estaba respetando de forma sustantiva.

La igualdad que buscamos en los encuentros interpersonales es de carácter positivo. La igualdad no es algo que nos caiga del cielo, ni es algo que dos personas consigan porque a ambas se les haya concedido la misma cantidad de dinero o tengan los mismos derechos humanos básicos, o porque la infancia de ambas empezara en igualdad de condiciones y de oportunidades. La razón de que vayamos a la caza de la igualdad es que esta no se nos da por defecto, sino que es algo que logramos en la conversación, y por eso puede constituir la base del respeto interpersonal. Una persona quiere el reconocimiento de alguien a quien, a su vez, ella reconoce; quiere estar en el mismo plano que la otra persona, y que ese plano sea, en algún sentido, elevado. *Elevado* no significa aquí estar por encima de su interlocutora; y *elevado* tampoco significa necesariamente «en la cima absoluta».

Resulta sorprendente la frecuencia con la que, en una conversación, alguien que busca que se reconozca su importancia parece que esté haciendo lo contrario. Dos personas se conocen y, en su primera

conversación, como si estuvieran representando un papel, empiezan a hablar de que están estresadas, o de que se sienten fuera de lugar o incompetentes; expresan su descontento con las autoridades y tratan de encontrar cosas que a las dos les causen indignación, frustración o un sentimiento de opresión. Muchas personas establecen vínculos quejándose de la subordinación o la lucha compartidas, encantadas de tener, como punto de conexión entre ellas, el conocimiento compartido de que a ninguna de las dos se le concede tanto control sobre las cosas del mundo como les gustaría. Si tanto mi interlocutor como yo dejamos claro que no estamos en la cima, ni mucho menos –que los dos sabemos lo que es pasarlo mal–, evitamos tener que situarnos jerárquicamente y quitamos importancia a las diferencias que pueda haber entre nosotros. (Me gusta imaginar que Ayer y Tyson, en la conversación que siguió, estrecharon lazos hablando de lo que es temer que no quede nada por conseguir en el terreno que uno domina).

Si pensáramos que, en una conversación, la búsqueda de estatus tiene siempre como objetivo demostrar superioridad, nos quedaríamos muy desconcertados al ver la facilidad con que los participantes admiten lo impotentes, oprimidos o abrumados que se sienten. Estas expresiones de modestia pueden conciliarse con la búsqueda de estatus si entendemos que, en definitiva, las dos son maneras de buscar una igualdad elevada: estamos intentando estar en lo alto y ser iguales a los demás.

## II. El carácter elusivo de la igualdad

¿Con qué frecuencia se mantiene estable la igualdad que buscamos? El reconocimiento mutuo al que llegamos a través de la búsqueda

de igualdad es en realidad tan frágil que una palabra o un gesto cuyas asociaciones simbólicas no sean las apropiadas pueden anularlo fácilmente. Por lo general, somos reacios a engañarnos unos a otros, pero si examinamos cuáles son las ocasiones en las que estamos dispuestos a saltarnos las normas, resulta sorprendente la frecuencia con la que estas excepciones tienen que ver con mantener la apariencia de igualdad. La igualdad es un valor en nombre del cual estamos dispuestos a mentir. Las tácticas defensivas que utilizamos para mantener el equilibrio de la conversación, que van desde hablar con tacto de ciertas cosas o no desvelar ciertos detalles hasta falsear descaradamente los hechos, sugieren que lo que estamos protegiendo es, como mucho, una *apariencia* de igualdad.

Practicamos una especie de juego de equilibrio interpersonal que tiene carácter de acto reflejo: si yo admito que algo se me da mal, entonces tú tienes que decir qué se te da mal a ti, o hacerme ver que hay otra cosa que se me da bien. Intentamos igualar de inmediato cualquier aparente diferencia de capacidades, logros o posición social, y vigilamos con particular atención las asimetrías afectivas: si yo quiero hablar contigo más de lo que tú quieres hablar conmigo, es algo sobre lo que en general no está permitido que seamos explícitos. Las diferencias de inteligencia, atractivo y sentido del humor, los propios individuos no suelen reconocerlas. En general, nos esforzamos por tratarnos *como si* fuésemos iguales, lo que a menudo significa ignorar con tacto los aspectos en los que no lo somos. Gran parte de lo que se denomina «habilidad social» consiste en inducir la sensación de igualdad frente a todos los hechos que se oponen a esa sensación.

La búsqueda de igualdad suele terminar en algo a lo que sería más acertado llamar *presunción* de igualdad. Volviendo a Ayer y Tyson,

es posible, incluso probable teniendo en cuenta sus respectivas elecciones profesionales, que Ayer considerara que es más importante ser un filósofo distinguido que un campeón de peso pesado, y que Tyson pensara todo lo contrario. Los dos están en su derecho de pensar eso, y de confesárselo si quieren a sus respectivos colegas (filosóficos o pugilísticos), pero sería inapropiado que se lo dijeran el uno al otro. Estas prohibiciones no son aplicables solo a las relaciones ocasionales. Incluso en un matrimonio, puede haber hechos que ninguna de las dos partes quiera poner de relieve, como cuál de los cónyuges tiene un trabajo más importante, por cuál de los dos muestran más aprecio los hijos, cuál cae mejor en su círculo de amigos, o es más responsable con el dinero, o tiene una mayor frustración sexual.

Vivir en un mundo en el que la igualdad es tan frágil, y hasta cierto punto fingida, significa vivir con el miedo constante a faltar al respeto a los demás y a que nos lo falten a nosotros. Puede que este miedo yazca escondido y sea imperceptible la mayor parte del tiempo, pero está siempre listo para salir a la superficie; la atmósfera podría caldearse en el momento menos pensado. Todo esto es señal de que a duras penas conseguimos sostener la pretensión de igualdad. Esa igualdad a la que se llega en las relaciones sociales no es auténtica, es solo un inestable sustituto con el que intentamos paliar la falta de igualdad verdadera.

### **III. Desigualdad**

Algo que muchos individuos ambiciosos descubren una vez que consiguen el poder tan deseado es que no siempre les brinda la clase de respeto que esperaban. Cuando estoy en posición de tratar a otros

como su superior, el respeto que recibo de ellos es solo el respeto de un subordinado. Antes, cuando ellos eran mis superiores, estaba ansiosa por recibir su reconocimiento, pero no pensé en cuánto menos significaría para mí ese reconocimiento cuando los viera como a inferiores míos; así que, una vez realizada esa ambición, pongo la mira, naturalmente, en escalar todavía más alto. La búsqueda de igualdad lleva a la persona ambiciosa a ponerse metas irracionales.

De igual manera, es posible que los débiles, los maltratados o los fracasados sueñen con tener un día poder suficiente como para someter a quienes han sido sus opresores, pero la realidad es que esa fantasía de dominación no será plenamente satisfactoria si lo que la impulsa, en última instancia, es el deseo de un respeto que solo podemos obtener de nuestros iguales.

George Orwell examina esto en un artículo titulado «La venganza es amarga», que describe una visita a un campo de prisioneros de guerra en el sur de Alemania poco después de la Segunda Guerra Mundial. Orwell relata así su reacción al ver a un antiguo oficial de las SS siendo humillado por el hombre judío al que se había encargado que lo vigilara:

Yo me preguntaba si el judío realmente disfrutaba con ese poder recién estrenado que estaba ejerciendo. Llegué a la conclusión de que en realidad no estaba pasándolo bien, y de que sencillamente estaba –como un hombre en un prostíbulo, o un muchacho fumándose su primer puro, o un turista deambulando por una pinacoteca– diciéndose a sí mismo que estaba disfrutando de lo lindo y haciendo lo que había planeado los días en que estaba indefenso.<sup>7</sup>

Orwell no culpa al judío por querer vengarse de los nazis; comenta que «es muy probable que hubiesen asesinado a toda su familia» y que «una patada gratuita a un prisionero es una nimiedad en comparación con las barbaridades del régimen de Hitler». No obstante, Orwell se queda sobrecogido al darse cuenta de que «el torturador nazi de nuestra imaginación, la figura monstruosa contra la que nos habíamos pasado peleando tantos años, quedaba reducida a este pobre desgraciado», al que solo podía fingirse que daba satisfacción torturar. Estar por encima de aquel que nos domina parece que sea el mayor logro mientras él está por encima de nosotros, solo entonces.

Orwell describe también un incidente que tuvo lugar tras la muerte de Mussolini. Dicen que, cuando se exhibió su cadáver en Milán, una anciana le disparó cinco tiros, uno por cada uno de sus cinco hijos. Orwell reflexiona:

Me pregunto cuánta satisfacción sacó esa señora de aquellos disparos con los que no cabe duda de que soñaba años antes de disparar. Poder acercarse a Mussolini lo bastante como para dispararle estaba condicionado a que fuese un cadáver.<sup>8</sup>

La razón por la que Orwell sigue planteando esta cuestión de la *satisfacción* es que está intentando llegar al fondo de lo que realmente queremos. La persona oprimida imagina que se sentirá satisfecha una vez que cambien las tornas y esté por encima de su opresor; pero cuando ocurre, es porque se ha reducido al opresor, que ahora no es más que un pobre desgraciado o un cadáver, y estar por encima de él no es ni mucho menos el logro tan espléndido que esa persona en un tiempo imaginó que sería. No tiene el poder de hacerla «disfrutar de lo lindo» porque ahora se siente auténticamente respetada o

valorada. Disparar al cadáver de Mussolini, darle patadas al oficial de las SS que está encarcelado: el valor de estas acciones es simbólico. Nos parecen atractivas mientras estamos sometidos a unas condiciones de degradación u opresión en las que no es fácil saber lo que realmente queremos.

Dicho esto, es difícil imaginar que pueda conseguirse lo que realmente queremos –una igualdad sustantiva– cuando esa igualdad se ha violado de forma tan flagrante. No está claro en absoluto cómo podría deshacerse la opresión a la que se nos ha sometido. Recibir ahora un trato que, de no haberse producido esa opresión, habría respaldado la presunción de igualdad puede no ser suficiente para que nos sintamos sustancialmente iguales, una vez que se ha producido. (En relación con esto, podríamos pensar en los debates sobre el «daltonismo» racial, o en cómo se habría sentido el vigilante judío si el oficial de las SS, supuestamente reformado, se hubiera instalado en el piso contiguo al suyo). Encontrar la manera de equilibrar las cosas en el punto de la igualdad, y que se mantengan así, es difícil en el mejor de los casos, pero una vez que la relación se ha desequilibrado puede parecer imposible.

La desigualdad es mucho más fácil de entender que la igualdad. Cuando alguien discrimina a la gente por motivos de raza, religión o sexo, está diciendo que el punto de la igualdad no existe, que hay personas a las que nunca va a reconocer sustantivamente como sus iguales. Podríamos pensar que tal negación del igualitarismo es clara y evidentemente objetable y, sin embargo, no tener mucha idea de cómo sería que existiera entre las partes esa igualdad sustantiva que sería capaz de hacer que alguien se sintiera valorado y respetado. Cuando una persona te falta al respeto, sabes que no estás recibiendo de ella lo que quieres, pero eso no significa que puedas explicar con claridad lo que sí quieres. Después de que nos hayan discriminado,

no sabemos cómo volver a poner en su sitio el punto de la igualdad porque en realidad no sabemos cuál es. Nunca hemos sabido cuál es el punto de la igualdad; lo único que teníamos, en el mejor de los casos, era una presunción de igualdad. Este problema del igualitarismo no es nuevo, es ancestral.

#### IV. El igualitarismo en la *Ilíada*

Volvamos a la *Ilíada*. En el capítulo anterior, nos quedamos en que los griegos se habían negado a devolver a Criseida a su padre, Crises, y este entonces rogó a Apolo que desatara la peste sobre los griegos. Apolo escucha su plegaria y, cuando los griegos descubren la causa del mal que los aqueja, surge un desacuerdo entre Agamenón, comandante en jefe de las fuerzas griegas, y Aquiles, su mejor guerrero, sobre lo que se debe hacer. Están de acuerdo en que Agamenón debe devolver a Criseida a su padre, pero Agamenón cree que debe ser compensado por su pérdida con un trofeo equiparable, mientras que Aquiles piensa que Agamenón debería, por esta vez, renunciar a recibir nada a cambio. Este desacuerdo crea entre los dos hombres el cisma del que surge toda la acción de la epopeya. Estas son las últimas palabras de Agamenón a Aquiles:

*Contestó el rey de hombres Agamenón:*

*«Huye, pues, si tu ánimo a ello te incita;*

*no te ruego que por mí te quedes; otros hay*

*a mi lado que me honrarán, y especialmente el pródigo*

*Júpiter. Me eres más odioso que ningún otro de los reyes,*

*alumnos de Jove, porque siempre te han gustado las riñas, luchas*

*y peleas. Si es grande tu fuerza, un dios te la dio.  
Vete a la patria, llevándote las naves y los compañeros,  
y reina sobre los mirmidones; no me cuido  
de que estés irritado, ni por ello me preocupo, pero te haré  
una amenaza: puesto que Febo Apolo  
me quita a Criseida, la mandaré en mi nave con mis amigos;  
y encaminándome yo mismo a tu tienda, me llevará  
a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa,  
para que sepas cuánto más poderoso soy y ningún hombre  
ose pensar que es mi igual y compararse conmigo».<sup>9</sup>*

Cuando Agamenón dice que no considera que Aquiles sea su igual, termina la conversación. El siguiente movimiento de Aquiles es desenvainar la espada con la intención de matar a Agamenón, pero Atenea le tira de los cabellos para detenerlo. Homero dirige nuestra atención a lo más irrespetuoso que una persona pueda decirle a otra: no necesito que tú me honres; para mí, tu opinión no significa nada; me da igual que estés enfadado conmigo –lo que equivale a decir, me es indiferente que no estés de acuerdo conmigo en algo de importancia–, y no considero que seas quién para replicarme, para enfrentarte a mí y afirmar lo contrario de lo que yo pienso.

El lenguaje de la comparación y la igualdad ya había aparecido antes en su conversación, cuando Agamenón exigía que, por dejar ir a Criseida, se le compensara con un trofeo de igual valor, que quitaría a otro mandatario griego: Aquiles, Áyax o Ulises. Aquiles se opone a que le arrebate el suyo, y protesta diciendo: «Jamás el botín que obtengo iguala al tuyo [...] Aunque la parte más pesada de la impetuosa guerra la sostienen mis manos, tu recompensa, al hacerse el reparto, es mucho mayor».<sup>10</sup>

Los líderes griegos exigen típicamente que se les reconozca como iguales –todos son reyes que gobiernan distintas regiones de Grecia–, pero aquí se encuentran en una situación atípica, pues uno de ellos, Agamenón, ha sido puesto al mando de los demás para que dirija esta guerra contra los troyanos. La situación concreta entre Aquiles y Agamenón es delicada exactamente en el mismo sentido que lo es el discurso contemporáneo que cruza ciertas líneas divisorias (género, raza, religión). La cuestión de cómo lograr una distribución igualitaria del botín no es trivial, ya que, a lo deseable del premio, se suma el mensaje que emana de cómo se distribuye el botín.

Cuando dividimos algo en cantidades iguales –por ejemplo, repartimos porciones iguales de tarta en una fiesta de cumpleaños–, o establecemos que todos los ciudadanos puedan emitir un solo voto, o concedemos el mismo tiempo para hacer uso de la palabra a cada orador, u ofrecemos la misma atención sanitaria a todos, o los mismos subsidios gubernamentales (como sería el caso de una renta básica universal), ese gesto apunta más allá de sí mismo. Representa o refleja o simboliza la existencia de una forma de igualdad que no tiene nada que ver con la tarta, los votos o la sanidad. Nos oponemos a tener menos oportunidades de votar que otras personas, o a recibir menos dinero que ellas, o menos tarta, no solo porque queremos la mayor cantidad posible de tarta o de dinero o de oportunidades de votar, sino porque recibir menos que los demás nos hace sentir que no se nos respeta, que se considera que merecemos menos que otros porque valemos menos. Si supiéramos que el reparto desigual obedece a características muy específicas de una situación dada, no nos sentiríamos ofendidos. Esto es fácil de ver en el caso de la tarta: si entiendo que hay una razón de peso para que se me dé menos tarta que a los demás en esa ocasión concreta –por ejemplo, porque no

hay suficiente tarta para niños y adultos—, no me sentiré ofendida. Por supuesto, cuanto más cargada de simbolismo esté una situación, más difícil será quitar importancia a la ofensa. Ni a Aquiles ni a Agamenón se les escapa que quedarse sin trofeo implica mucho más que perder el premio en sí, aunque cada uno espera que el otro no lo tenga en cuenta. Agamenón piensa que debería poder llevarse el premio de Aquiles sin que Aquiles lo interprete como un gesto irrespetuoso, y Aquiles piensa que Agamenón debería aceptar quedarse sin premio y no interpretarlo como una falta de respeto.

Viendo que no consiguen encontrar el punto de igualdad, al final Agamenón se da por vencido y, consciente del efecto que tendrán sus palabras, le dice: No eres mi igual, Aquiles. No me importas. No eres parte de esta discusión. No necesito tu reconocimiento, no necesito que tú me honres.

La mecánica del respeto puede adoptar muy diversas formas. En la *Iliada* son los trofeos, pero en otros casos es el dirigirse a alguien por su correspondiente título honorífico, o usar el «usted» en lugar del «tú»; también puede reflejarse en la disposición de los asientos, en los códigos de vestimenta o en gestos como la reverencia.

Homero nos llama la atención sobre la conexión que existe entre esta mecánica de señales externas y la cuestión del desacuerdo. Lo que actúa como detonante entre Aquiles y Agamenón es la insistencia de Agamenón en que Aquiles no es quién para hablarle como a un igual, en que a Aquiles no le está permitido decirle a Agamenón que se equivoca; y si lo que piensa es eso, Agamenón tranquilamente puede ignorarlo.

El hecho es que ni el «juego del estatus», con el que buscamos igualdad, ni lo que podríamos llamar el «juego de la venganza», con el que intentamos restablecerla, consiguen darnos de verdad lo que

buscábamos. No conducen, en términos de Orwell, a la *satisfacción*. Ensañarse con el opresor es lo que el oprimido cree que más le acerca al concepto de igualdad, pero en realidad no le acerca nada. Asegurarse de que nadie recibe más que el resto es una buena medida para evitar que la gente se queje de desigualdad, pero, en lo que a la igualdad sustantiva se refiere, esta clase de medidas son, como mucho, sustitutos simbólicos. Hacen las veces del auténtico reconocimiento que deseamos, que consiste en que se nos tenga en cuenta y se nos respete por el valor específico que cada cual tenemos. En buena parte, la mecánica que rige nuestra práctica de la igualdad –los títulos y gestos y formas de dirigirnos unos a otros– es igualmente simbólica. ¿En qué consiste la igualdad real?

Verdadera igualdad significa que sabes que me eres útil, que eres importante y valioso para mí, no porque yo te lo diga o te envíe señales para que lo entiendas, sino porque estoy haciendo uso activo de ti: estoy apoyándome en ti, estoy haciendo cosas que no podría hacer sin ti. Es en la *práctica* de la igualdad donde la igualdad cobra vida.

## V. Adam Smith

Creo que Adam Smith intenta describir la práctica de la igualdad cuando escribe:

El deseo de ser creídos, el deseo de persuadir, de encabezar y dirigir a otras personas, parece ser uno de nuestros deseos naturales más intensos. Acaso sea el instinto sobre el que se funda la facultad del habla, la facultad característica de la naturaleza humana. Ningún otro animal la posee y no podemos encontrar

en ningún animal el deseo de encabezar y dirigir la opinión y conducta de sus semejantes. La gran ambición, el anhelo de la verdadera superioridad, de encabezar y dirigir, parece totalmente particular del ser humano, y el habla es el principal instrumento de la ambición, de la verdadera superioridad, el instrumento para encauzar y dirigir los juicios y la conducta de los demás.<sup>11</sup>

A primera vista, podría parecernos que Smith es uno más de los que, como Nietzsche y Calicles, piensan que todo el mundo desea dominar. Pero creo que es un error equiparar al concepto de «dominación» a lo que Smith quiere decir cuando habla de encabezar y dirigir. Nadie quiere que lo dominen, pero Smith no cree que sintamos la misma aversión a que nos dirijan. Continúa diciendo que alguien que pensara que nadie iba a creer *nunca* ni una sola palabra que dijera casi con certeza moriría de desesperación; dice que un mentiroso «pierde todo derecho a ese crédito que es la sola fuente de cualquier tipo de holgura, comodidad o satisfacción en la compañía de sus iguales». Lo que una persona quiere hacer entre sus iguales es, al menos de vez en cuando, guiarlos; mentir es malo porque nos hace perder el derecho a guiar a nuestros iguales. Decir algo falso involuntariamente es malo por la misma razón, si bien no en el mismo grado: «Nos abochorna el defraudar a otros, aunque sea inintencionadamente» porque, entre otras cosas, «disminuye siempre nuestra autoridad para persuadir, y acarrea siempre algún nivel de sospecha sobre nuestra preparación para mandar y dirigir». No nos horroriza que otros nos dirijan; nos horroriza quedar excluidos del círculo de los que tienen derecho a dirigir a otros. Queremos pensar que estamos cualificados para liderar y dirigir, pero no necesitamos hacerlo todo el tiempo. De hecho, ninguna de estas prácticas puede ser fuente de bienestar ni nos permitirá disfrutar en

compañía de nuestros iguales si todos se oponen a que otro los dirija porque quieren dirigir ellos, lo cual provocaría un perpetuo conflicto. A diferencia de Hobbes, Smith no cree que la condición humana fundamental sea la de una «guerra de todos contra todos».

Un dato que la teoría de Smith explica excepcionalmente bien es la desconcertante preferencia humana por hablar más que por escuchar. Usamos frases como «al fin me dejaron hablar» frente a otras como «tuve que escuchar». Consideramos un privilegio que se nos dé la oportunidad de hablar, y nos tomamos casi como un desprecio que nos digan que es hora de que nos callemos y dejemos hablar a los demás. Soportamos con impaciencia tener que esperar a que otros digan lo que tienen que decir, ansiosos por que terminen para poder hablar nosotros. Se establecen turnos para hablar, nunca turnos para escuchar. Tenemos normas sociales contra las interrupciones, no contra los silencios.

Es un hecho tan sabido lo difícil que es hacernos callar, y lo difícil que es conseguir que escuchemos de verdad, que no nos paramos a reflexionar sobre lo desconcertante que es. Piénsalo: cuando te comunico algo, a todos los efectos, ¿quién gana? Yo doy y tú recibes. Yo ya sé lo que te voy a decir, y tú eres el que aún no lo sabe. Yo no recibo nada, tú recibes algo que no tenías. La comunicación es, a grandes rasgos, la forma en que nos enteramos de las cosas por los demás. Imagina que dos personas están en un puesto de helados, una dentro y otra fuera; la que está dentro reparte helados y la otra recibe un helado, y es un helado delicioso, ¿cuál de las dos personas quieres ser? ¿No sería muy extraño ver a todo el mundo engullir su helado con impaciencia, comérselo a toda prisa para que les llegue cuanto antes el turno de repartir helados? ¿Deberíamos llegar a la conclusión de que esta preferencia nuestra por hablar –que a menu-

do se censura por considerarse egoísta y narcisista— es en realidad señal de que hay en nosotros un profundo altruismo? Con la mayoría de los bienes, preferimos obtenerlos que darlos. ¿Por qué ocurre lo contrario con los bienes cognitivos?

La respuesta de Smith es: porque cuando le das a alguien un bien cognitivo, lo que obtienes a cambio es una señal de tu propia valía. La disposición de esa persona a recibir los productos de tu mente es prueba o señal de tu aptitud para dirigir. Yo creo que tiene razón.

Deja que te cuente una anécdota. En la escuela intermedia, mi mejor amiga se llamaba Bella, y Bella tenía una hermana pequeña, Heather. Como muchas amigas a esa edad (teníamos once o doce años), Bella y yo éramos inseparables, así que yo pasaba mucho tiempo en su casa, y, cuando estaba allí, Heather siempre intentaba formar parte del dúo: participar en nuestros planes, en nuestros juegos y en nuestras conversaciones. Como es típico también a esa edad, nosotras mayormente la ignorábamos, la evitábamos y la excluíamos: Bella y yo éramos unas instruidas alumnas de sexto curso, mientras que Heather era una ignorante niña de cuarto. Una día, Bella y yo estábamos en su casa haciendo *brownies*. Habíamos sacado de los armarios los ingredientes, habíamos medido la harina y, de repente, nos dimos cuenta de que el paquete de azúcar estaba casi vacío, no quedaba suficiente para los *brownies*. Estábamos enfadadas y frustradas, a punto de admitir la derrota, cuando a Heather, que estaba por allí en medio como de costumbre, se le ocurrió que podíamos usar el azúcar del azucarero pequeño que había en la encimera. Me giré hacia ella y le dije: «¡Heather, eres un genio!», y lo que sucedió a continuación —la forma en que Heather respondió— se me quedó grabada en la memoria como muy pocas experiencias de la infancia. No dijo nada, se quedó totalmente en silencio, pero me dirigió

una mirada que no sé bien cómo describir, aunque en la mente sigo viéndola con absoluta claridad: era una mirada radiante de pura y total alegría. Creo que es la vez que más feliz he hecho a alguien.

En el azucarero quedaba más o menos el azúcar que necesitábamos para la receta, así que seguimos adelante con los *brownies* y, con una generosidad poco habitual en nosotras, Bella y yo incluso dejamos que Heather nos ayudara; por supuesto, Heather estaba encantada de participar en la preparación, pero sobre todo creo que disfrutaba del resplandor que había dejado el incidente del azucarero. Ese había sido el momento en el que se la había incluido de verdad. La habíamos escuchado, y había dirigido nuestras mentes.

Quizá cueste un poco entender que la queja de Agamenón por no recibir suficiente respeto de Aquiles fuera una queja por la *falta de igualitarismo*, pero tal vez sea más fácil verla como tal si equiparamos de algún modo el episodio con el del azucarero. En ambos casos, es importante que se reconozca nuestra aptitud para dirigir las mentes de los demás. Alguien a quien se ha puesto a cargo de otros, como era el caso de Agamenón, porque justo su responsabilidad es esa –dirigir sus mentes–, está inusualmente expuesto a que muchos puedan juzgar que no es digno de hacerlo.<sup>12</sup> Los gobernantes, precisamente porque su cargo les da autoridad para obligar a obedecer, están muy atentos a las más leves señales de irrespetuosidad. Por eso quienes dirigen y mandan acostumburan a ser tan escrupulosos con los símbolos y señales que legitiman su pretensión de autoridad, y prohíben firmemente cualquier cosa que intente desviarlos lo más mínimo de su método de dirigir las mentes de los demás. Si, como es frecuente, para ello tienen que oprimir y dominar a sus colaboradores más cercanos (por no mencionar a muchos otros), el resultado es lógicamente una perversión de la búsqueda de igualdad.

Smith comprende el principio fundamental de la vida social: ya seas un gobernante o la hermana pequeña, no vales nada a menos que seas capaz de dirigir las mentes de otras personas. Pero aunque Smith tenga razón, no la tiene del todo. No ha llegado al fondo de la cuestión. Si para Heather tuvo tal importancia haber sido capaz de dirigir nuestras mentes, era porque lo ocurrido *significaba algo* para ella, es decir, algo que estaba por encima de la forma concreta en que nos había sido útil. Si yo hubiera respondido levantando la tapa del azucarero y hubiera seguido con la receta, para ella no habría significado lo mismo, aunque fuera muy obvio que había dirigido nuestras mentes. Lo que la dejó encantada fue que yo respondiera con un reconocimiento explícito. Pero esta clase de reconocimiento es siempre un gesto simbólico; no es el simple reconocimiento por un hecho concreto, sino que va más allá de sí mismo y apunta a la práctica de la igualdad en algún otro terreno.

Si la razón de que me importe hacerte cambiar de opinión es que tu reconocimiento de que soy capaz de hacerlo es para mí una *señal* de lo que valgo para ti; si la razón por la que nos complace tanto turnarnos para hablar es que de este modo nos ofrecemos mutuamente indicaciones positivas sobre cómo serían las cosas entre nosotros en un ámbito distinto; si lo que Aquiles y Agamenón se piden uno a otro –renunciar a algo, dadas las circunstancias– no es más que un intento de obtener garantías el uno del otro sobre un ámbito distinto; si los temas candentes o controvertidos son precisamente los que están cargados de la tensión de «el que gane aquí es realmente el que manda en un ámbito distinto», entonces es que todavía no sabemos reconocer la igualdad cuando la tenemos delante.

Tu poder de hacerme cambiar de idea guarda una relación más íntima con la práctica de la igualdad que los títulos o los trofeos,

pero sigue sin ser una relación directa. Cuando reconozco ante ti que has sido capaz de dirigir mi mente, estoy permitiéndote, aunque sea por unos instantes, que desempeñes el papel de «maestro» o «líder». Tú mandas; tú eres, por ahora, el que sabe; yo soy tu subordinada. Pero si realmente fueras una persona sabia, no dependerías de mi reconocimiento. Hay algo muy extraño en requerir de otra persona pruebas de que no necesitamos de ella ninguna clase de pruebas.

## VI. La igualdad socrática

Supongamos que estoy intentando persuadirte de algo, y solo me voy a quedar contenta si lo consigo, no quiero que seas tú quien acabe por persuadirme a mí. Es una situación bastante común, y sin embargo refleja una extraña mezcla de motivaciones.

Si todo mi empeño es persuadirte, significa que estoy intentando dominarte (aunque sea temporalmente). Estoy haciendo algo que, si lo hiciera de seguido, me colocaría en una posición en la que tu respeto no tendría para mí ningún valor. Los oradores suelen despreciar a su público –pensemos en Gorgias y sus alardes–, y esto significa que no pueden obtener de él la legitimación que buscan. Vivir con la ambición constante de estar por encima de mis superiores, hasta que no me quede ninguno por superar –lo cual me hará finalmente despreciar a todo el mundo y no tener nada–, no es un propósito coherente.

¿Cómo puedo buscar tu respeto de una forma sostenible, es decir, de un modo que no amenace con destruir tu capacidad de darme lo que quiero? ¿Cómo puedo dirigir tu mente de un modo que preserve tu igualdad conmigo? ¿Cómo puedo dirigirme a un público y desper-

tar de verdad su interés, de modo que la opinión que esas personas tengan de mí me siga importando?

La respuesta es: dejando de hacer demostraciones simbólicas de que no dependemos del reconocimiento de los demás, y aceptando la dependencia. La oradora intenta convencerse a sí misma, por el aplauso reverberante del público, de que lo que tiene es conocimiento; en cambio, la filósofa se evita esta pretensión, y lo que de verdad quiere es adquirir conocimiento. Si quiero ser yo quien persuada y no la persuadida, entonces tengo algo que demostrar. Si no tengo nada que demostrar, no me complace menos que me persuadan que persuadir yo.

Fíjate: Si a mí me complace que me persuadan, no utilizaré ningún truco retórico para persuadirte. Lo único que haré será presentarte argumentos que también a mí me parecerían convincentes. No quiero que te convenzas por nada que no sea los argumentos que a mí me convencen; y, de hecho, procuraré facilitarte todo lo posible que seas tú quien me *desconvenza* a mí. Recordemos a Sócrates en su conversación con Polo:

Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión, la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tu habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios.<sup>13</sup>

Y continúa:

En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo.<sup>14</sup>

Sócrates dice que el tipo de «refutación» que busca Polo –refutación por mayoría– «no tiene valor alguno para averiguar la verdad».<sup>15</sup>

En estos pasajes, Sócrates se queja de que no se le trate con respeto, de que no se le trate como se merece, de que no se le trate como él trata a los demás. Cree que Polo se comporta con él como un matón. Cuando Polo dice que ha quedado demostrado que Sócrates está en un error por mucho que Sócrates crea que no lo está, se comporta como el matón que en el patio del colegio amenaza con pegarte a menos que le des el dinero que tienes para el bocadillo, independientemente de que tú creas que no hay razón para que se lo quede. En ambos casos, hablamos de *forzar* a alguien a actuar de cierta manera. Sócrates se queja: «¡La verdad es *mi* posesión!», lo mismo que tú podrías decirle al matón: «¡Pero este es *mi* dinero para el bocadillo!». El hecho de que el matón sea más corpulento que tú no influye lo más mínimo en quién es el dueño del dinero; igualmente, el hecho de que Polo pueda conseguir que un grupo de gente esté de acuerdo con él es irrelevante para lo que debe dirimirse entre Sócrates y Polo. Sócrates le planta cara a Polo cuando este intenta imponerse por la fuerza («¡No me obligas con razones!»), como podrías tú plantarle cara al matón. Un matón es un individuo que quiere dominar a otro de un modo ofensivamente *inigualitario*. Sócrates le dice: «No me trates así, trátame como a tu igual».

¿Y en qué consistiría que Polo tratase a Sócrates como a su igual? Consistiría en que Polo reconociera que Sócrates tiene derecho a querer llegar a la verdad. Cuando Sócrates dice que la verdad es su posesión, obviamente no está insinuando que lo que cree en esos momentos sea verdad, ya que eso sería una pretensión de conocimiento. Sócrates se refiere a que tiene derecho a la verdad, que es posesión suya en el sentido de que es a ella a lo que aspira. De igual modo que el estatus de plena ciudadanía –con todos los derechos que conlleva– es el derecho de nacimiento de todo bebé que nace en una determinada nación, la verdad es también el derecho de nacimiento de Sócrates, y está decidido a llegar a ella. Respetar a alguien significa que, incluso cuando dice lo que tú crees que es falso, *consideras que su orientación a la verdad es base suficiente para estructurar tu interacción con él.*

Es decir, ese individuo no está de acuerdo contigo, y por esa razón lo ves como «otro», distinto de ti, pero sigues reconociendo que está orientado a la verdad, lo que significa que puedes, no obstante, interactuar con él como mente. Al unir estas dos ideas, el resultado es que lo ves como *otra mente*. Esto es todo un logro. Es fácil burlarse del solipsista cartesiano que mira por la ventana y se pregunta si los sombreros y capas que ve moverse en el exterior no serán autómatas encubiertos, pero todos creemos haber resuelto «el problema de las otras mentes», lo cual está lejos de ser cierto.\* Es habitual dar a la

\* David Pérez Chico. «Escepticismo como tragedia intelectual: Stanley Cavell y el problema de las otras mentes». *Revista de Filosofía*, vol. 33, núm. 1, 2008, págs. 45-65: «El argumento escéptico sobre las otras mentes toma como modelo de conocimiento el que cada uno de nosotros tiene de sus propios estados mentales, y se aferra a la imposibilidad de acceder directamente a las mentes de los otros –y, por lo tanto, de conocerlos en los mismos términos en que conozco mis propios

ligera soluciones a este problema. Por ejemplo, cuando «acordamos estar en desacuerdo», es como si dijéramos: «Estoy segura de que por ahí dentro, en algún sitio de esta persona, hay una mente». O, cuando dejamos a un lado nuestras diferencias como si no tuvieran importancia, lo que estamos diciendo es: «En el fondo, somos una sola mente: la mía».

Por el contrario, reconocer de verdad la existencia de otra mente significa, en primer lugar, que tú y yo no somos una misma mente, no estamos unidos en el acuerdo, sino divididos por el desacuerdo; y, en segundo lugar, que el desacuerdo no cierra la puerta a que participemos juntos en una actividad mental, a que nos tratemos como criaturas mentales, criaturas que tienen derecho a la verdad; y, en tercer lugar, la condición más importante: ni tú ni yo habremos «llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación», excepto con referencia al otro. Estamos en un sistema cerrado. Nuestra interacción *solo* está estructurada por nuestras respectivas presunciones de lo que es verdad. Aceptar un punto de vista que entra en conflicto con el propio, pero seguir aceptándolo como punto de vista sobre la verdad, es reconocer a alguien como igual.

«Considerar que el deseo de verdad que hay en otra persona es base suficiente para estructurar nuestra interacción con ella» es mi glosa de la frase de Sócrates «tampoco sé pedir más voto que el suyo»; pero ninguna de las dos es del todo transparente. Voy a tratar de explicar con más detalle a qué se refieren.

---

estados— no solo para cuestionar la veracidad de nuestras atribuciones de estados y propiedades psicológicas, sino también para cuestionar la existencia de otras mentes». (*N. de la T.*)

Vista desde fuera, una conversación es un mundo dentro del gran mundo que todos habitamos. La conversación está, por así decir, incrustada en el extenso relato respectivo de la vida de los participantes y también en el entorno social, que contiene a muchas otras personas además de las que están conversando en ese momento. El mundo exterior puede cobrar relevancia durante la conversación de distintas maneras: podrías pensar que la gente se burlaría de ti si oyera lo que estás diciendo en esa conversación, o que podrían malinterpretarlo, o considerarlo hiriente y decidir que ya no quieren relacionarse más contigo. Cuando Calicles dice que a Polo y a Gorgias la vergüenza les impedía decirle a Sócrates lo que de verdad pensaban,<sup>16</sup> la imagen que nos transmite de ellos es la de dos individuos que hablan con un ojo puesto en el gran mundo que es su público, es decir, fuera del mundo de la conversación. Cuando alguien se queja de que sus interlocutores discuten «de mala fe», o los acusa de tener «segundas intenciones» que rigen su forma de argumentar o lo que argumentan, suele valerse de estas críticas para justificar su propia negativa a dar prioridad al mundo interior de la conversación: *dado que eres incapaz de argumentar «de buena fe», ¿cómo puede esperarse que no pida más voto que el tuyo?* Otra forma de dar prioridad en la conversación al mundo exterior sería enfatizar las repercusiones positivas que tendría convencer a tu interlocutor, y todos los males que podrían evitarse si llegara a comprender la verdad. Cuando decimos que ciertas ideas son «peligrosas» o «dan miedo», nos referimos al impacto que esas ideas pueden tener en el mundo exterior; dentro del mundo de una conversación, el único peligro que puede presentar una idea es el de la falsedad.

El auténtico lugar para la igualdad y el respeto es, no el mundo exterior, sino el interior: el mundo de la conversación. Y la regla

que impera en ese «mundo dentro del mundo» es que tus palabras no habrán servido de nada a menos que la persona con la que hablas haya llegado a entenderlas en los mismos términos en que tú las entiendes. En el mundo exterior, hay muchas cosas que tus palabras podrían hacer o provocar. En el mundo interior, solo hay una cosa, porque el deseo que tiene tu interlocutor de llegar a la verdad basta para estructurar tu interacción con él. Tanto él como tú estáis pidiendo el voto de una sola persona. Y es todo un privilegio ser esa persona; es un honor encontrarse desempeñando el papel del único ser al que se le pide un voto.

Cuando se te concede ese honor, te das cuenta de que eso de «un mundo dentro del mundo» es lo que les parece a quienes están fuera de él; quienes están dentro lo entienden como «un mundo *por encima* del mundo». El espacio de la investigación se eleva por encima de las preocupaciones cotidianas, por encima del hambre y el ajetreo y el deseo sexual, y todos los diversos impulsos que nos llevan a la supervivencia corporal; y se eleva por encima de la preocupación por la reputación y el honor y el estatus y todas las lealtades que necesitamos conseguir y preservar por el bien de nuestra supervivencia social. Dentro de la conversación, somos inmunes al mandato corporal y al mandato de parentesco. Cuando te riges por las reglas del mundo en el que tu voto es el único que se pide, te ves como un ser del que lo único relevante es su reivindicación de la verdad. A efectos de esta conversación, ya no te definen las necesidades corporales, ni eres solo un nodo en una red social. Lo que te define, dentro de la conversación, es solo tu orientación hacia la verdad, y esto hace de ti un ser intelectual: una mente.

Cuando Heather se sintió exultante al oír mi respuesta, no fue solo porque con ella la incluí, y no fue solo porque le permití que

dirigiera mi mente, sino por la *forma* en que hice estas cosas; decirle que era un genio sugería que la veía *como* una mente. Los elogios a la inteligencia o a la capacidad intelectual nos llegan tan hondo porque hablan de nuestro deseo más fundamental: que se nos trate, no como a un ser físico, ni como a un ser social, sino como a un ser intelectual. La forma suprema de respeto es que se nos considere personas con capacidad para ayudar a otros a descubrir cómo vivir. Al final del capítulo 5, se mencionaba la ilusión solipsista de que pensar es algo que cada cual puede hacer a solas. El contrapunto al peligro de verme ilusoriamente a mí misma como una mente es la alegría de que otra persona me vea como una mente en una situación en la que de verdad es eso lo que soy. No hay forma de respeto más elevada que pueda esperar un ser humano ignorante que ser tratado como una mente; y ese respeto solo puedo recibirlo de la persona que indaga conmigo.

Así que esta es mi explicación de por qué el concepto de igualdad tiene la estructura peculiar que tiene: nos importa realmente estar en igualdad con otra persona, y ese deseo realmente nos impulsa –a ella y a mí– a tratar de ocupar una posición de superioridad. Ni ella intenta ser superior a mí ni yo superior a ella, pero ambas intentamos, juntas, ser superiores, elevarnos. Estamos insatisfechas con la igualdad entendida como mera negación: nadie obtiene más que nadie, a nadie se le respeta, o a nadie se le maltrata. La igualdad que buscamos no es simplemente la ausencia de un mal, sino la presencia de un bien; queremos alcanzar alguna forma sustancial de reconocimiento.

La conversación ordinaria es una búsqueda de esa clase de elevada igualdad, y se puede llegar realmente a esa clase de igualdad verdadera y estable en el tipo de conversación adecuado. Y ahora

vemos que el tipo de conversación al que me refiero –cuyos detalles constituían el tema central de la segunda parte (capítulos 5 al 7)– es el mismo tipo de conversación que puede considerarse auténticamente libre y que es, además, el mecanismo por el que las cuestiones de lo que es justo y lo que es injusto pueden decidirse, en lugar de disputarse. Una conversación de este tipo es libre precisamente porque está *desvinculada* de las consecuencias externas, y tiene la libertad de guiarse por su propio principio interno, que es la búsqueda de la verdad.

La persona que tiene conocimiento puede reclamar como suya la verdad independientemente de cómo se comporte nadie con ella; no ocurre lo mismo con la persona ignorante. Si la persona ignorante habla, tal vez lo que diga no sea verdad, aunque ella crea que sí lo es. La persona ignorante puede, como mucho, aspirar a la verdad. Puede hablar con la mira puesta en la verdad, siempre y cuando alguien esté dispuesto a refutarla, y a no restringir lo que dice de ninguna otra manera. Es mediante este tipo de reconocimiento como esa persona adquiere la capacidad de hablar libremente. La libertad de expresión es ni más ni menos que la libertad de hablar de verdad.

El gran descubrimiento de Sócrates consistió en darse cuenta de que, en circunstancias normales, esta libertad no está a nuestro alcance. Más concretamente, no está a nuestro alcance cada vez que determinamos de antemano que nuestras palabras se ajustarán a lo que otras personas hayan dicho, o a lo que esperan que digamos, o a lo que deberíamos decir para caerles bien, o a lo que, si lo dijéramos, transmitiría las señales correctas de respeto e igualdad. Dado que la finalidad de esas señales es comunicarle a nuestro interlocutor cómo lo trataríamos si estuviésemos en un auténtico desacuerdo inquisitivo, cuando realmente estamos en un desacuerdo inquisitivo

nos olvidamos de las señales, y practicamos el respeto real: le pedimos el voto a una sola persona. Esta es una igualdad sustantiva, porque satisface *de hecho* la profunda necesidad intelectual que mi interlocutor y yo tenemos la una del otro: practicamos la igualdad hablando con vistas a descubrir y saber, es decir, indagando juntos. Cuando consideras que mi deseo de la verdad es suficiente base sobre la que estructurar nuestra interacción, es cuando tengo realmente libertad para expresarme.

Aristóteles es quien dijo que el hombre es un animal político, pero fue Sócrates quien explicó la distintiva necesidad que impulsa a los seres humanos a comunicarse unos con otros: vivimos juntos porque pensamos juntos. La política tiene un fundamento intelectual.

## 10. El amor

Existe una imagen de cuento de hadas de lo que es el romance perfecto. La frase «como de cuento de hadas» evoca en cada uno de nosotros una representación del amor asociada a alguna obra de ficción. Pero lo cierto es que esa clase de romance no existe en la realidad. La vida real no funciona así.

Si comparamos el amor romántico, tal y como aparece en nuestra vida, con nuestros ideales románticos, la diferencia es colosal. Las relaciones románticas pueden volverse abusivas, turbulentas a nivel emocional o desdichadas para ambas partes; y cuando tenemos la suerte de vivir romances que no quedan reducidos a cenizas, suelen volverse tan estables que la compañía de la persona a la que antes perseguíamos con desenfreno pierde su encanto, disminuye la frecuencia tanto del sexo como de las conversaciones intensas, y la convivencia se convierte en pura rutina. Incluso el mejor de los casos está lejos de ser el ideal.

Las parejas estables que han contraído matrimonio puede que hablen con convicción de la tranquilidad que da haber dejado atrás el infierno de las citas, la desesperación de vivir solo y los peligros de algunas relaciones verdaderamente dañinas. Puede que tengan razón. Quizá nos conformamos con romances mediocres porque las alternativas –las situaciones románticas en las que acabaríamos si nos negáramos a conformarnos– son, en conjunto, aún peores. Así que un matrimonio no romántico puede ser, para la mayoría de la

gente, la mejor opción. Pero está muy lejos de ser el mejor acuerdo que cabría concebir.

Pensemos en una pareja de ancianos sentados juntos en un banco del parque. Pasan allí sentados mucho tiempo, horas quizá, en silencio, cogidos de la mano. Es una imagen que a mucha gente le resulta enternecedora; podría parecerles enternecedora hasta a una pareja de jóvenes amantes que la vean como una proyección de futuro. Pero si esta pareja de jóvenes realmente tuviera que sentarse allí, en el banco del parque, en silencio, durante horas, no estarían muy contentos. Se aburrirían. En el momento presente, energizados por la chispa de su romance, que aún no ha empezado a perder su fulgor, tienen tantas cosas que decirse...; en el momento presente, quieren del amor algo más que simple «compañerismo».

Es bastante habitual tachar de tonta o ingenua la pasión romántica de los nuevos amantes y alabar vínculos más «sólidos» o «permanentes», como son el matrimonio y algunos aspectos asociados a él: la maternidad y la paternidad, o el envejecer juntos. Tal vez sea cierto que el ideal de vivir para siempre un romance apasionado como el de los jóvenes amantes no es posible ni sostenible por distintos motivos, pero, aun así, no deja de ser asombroso que exista, persista y, a nivel emocional, siga captando hasta tal punto nuestra atención. Es un ideal muy poderoso, que ha inspirado el arte y la literatura durante miles de años. ¿De dónde procede este ideal inalcanzable? ¿Por qué lo tenemos? ¿Es posible que, en lugar de ser una aspiración equivocada, sencillamente se haya desplazado de su lugar de origen? ¿Existe un contexto en el que no parecería tonto o ingenuo, sino perfectamente apropiado?

## I. Sócrates frente a Aristófanes

En el *Banquete*, el poeta cómico Aristófanes describe el misterio del amor: «Es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente». Aristófanes continúa: «Y si mientras [los amantes] están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: “¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?”»,<sup>1</sup> él imagina que se quedarían perplejos, que serían incapaces de responder, pero que si el dios Hefesto se adelantara y les propusiera usar esos «instrumentos» para unirlos y fundirlos en un solo ser, «al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos».<sup>2</sup> Más adelante, Sócrates (que expresa aquí, con aprobación, las opiniones de su maestra Diotima) discrepa de la solución que presenta Aristófanes al problema del amor:

Se cuenta, ciertamente, una leyenda [...] según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.<sup>3</sup>

La solución que propone Aristófanes nace de la imagen del acto sexual: a sus ojos, los dos amantes «acostados juntos» intentan con el mayor anhelo unir sus cuerpos. Pero debemos tener en cuenta que, si dos personas llegaran a fusionarse de la manera que él sugiere, entre ellas no habría sexo. La actividad de los amantes que juegan a fusionarse, Aristófanes la reemplaza por el resultado final, estático, de la fusión; incluso aunque su idea de esa fusión pretenda ser metafórica, lo que tal metáfora evoca es un determinado tipo de dependencia, invasiva y patológica. Si un amante controlador le exige a su amada que esté en todo momento con él, y controla cada salida suya al mundo exterior, y le impide florecer como ser independiente —en definitiva, la trata como si fuera literalmente una especie de apéndice suyo—, no pensamos que esa posesividad sea paradigma de una disposición amorosa. Tampoco nos lo parecería si ella le correspondiera y fuera igual de controladora y posesiva. Utilizamos el término «codependencia» para censurar esta clase de apegos románticos.

Sin embargo, aun con todos sus fallos, la propuesta de Aristófanes resuelve una de las principales preocupaciones de los amantes: la permanencia. Una de las cosas que queremos, por amor, es que nuestra pareja no nos deje por otra persona, no pierda el interés en nosotros ni nos abandone cuando más la necesitamos. Que esté pegada a nosotros nos garantiza todo esto. Pero la permanencia no es lo único que queremos, ya que está claro que no va a hacernos felices una *maldad* permanente. Como dice Sócrates, Aristófanes parece haber omitido en su historia de amor la bondad. A diferencia de las formas patológicas de apego, el verdadero amor está misteriosamente en sintonía con toda una serie de razones para apreciar a alguien: cuando amo a alguien, amo lo que hay de bueno en esa

persona. Esa persona es una fuente de bondad en mi vida, y quiero ser amada de la misma forma: quiero ser una fuente de bondad para ella. Sócrates dice que «el amor es, en resumen, el deseo de poseer para siempre el bien».<sup>4</sup>

Pero no está muy claro cómo lograr que los dos requisitos que hacen que el amor sea amor —el requisito socrático de que esté racionalmente orientado al bien, y el requisito aristofánico de que sea estable y permanente— coexistan. Piénsalo así. Supón que me amas por mis posesiones más valiosas. Esas posesiones podrían ser corporales, como la salud y la belleza físicas, o posesiones anímicas, como la valentía y la inteligencia, o posesiones por las que te soy de utilidad, como el talento, el poder y la riqueza. Si me amas por mis posesiones —si esas posesiones son la base y la razón de tu amor—, en caso de que aparezca otra persona que tenga la misma clase de posesiones pero en mayor medida, lo racional es que me sustituyas por ella. Además, si pierdo algunas de esas posesiones —si con la edad disminuye mi belleza, si pierdo mi dinero y mis contactos—, tendrás motivos para amarme menos. Y si continuamente tienes la mirada puesta en encontrar a una persona mejor que yo, entonces, incluso aunque no la encuentres, lo que tienes conmigo yo no siento que sea amor.

El interés racional por una persona, fundado en sus posesiones más valiosas, no parece que sea estable; por otro lado, estar ciegamente apegado a una persona por su individualidad indómita —por ser ni más ni menos que quien es— no parece que sea racional. Y date cuenta de que no podemos decir con convicción que, entre una cosa y otra, ¡qué se le va a hacer!: la racionalidad pierde. El ideal del amor racional, en el que el amor es una orientación hacia el bien, está vivo y coleando en nuestra forma de conducir el romance. En

lugar de emplear soluciones eficaces para establecer un vínculo sólido, como contratar un servicio de búsqueda de pareja o acceder a un matrimonio concertado, dedicamos gran parte de nuestra juventud a buscar con el mayor cuidado a una persona que reúna las cualidades adecuadas. Este comportamiento apoya la tesis de Sócrates de que lo que todas las personas «aman no es otra cosa que el bien».

Estamos igual de comprometidos con la racionalidad socrática que con el apego aristofánico. El amante que es tan tenazmente leal que se queda a nuestro lado pese a no encontrar nada de valor en nuestra apariencia, nuestro carácter o nuestra compañía tiene poco más atractivo que el amante escurridizo que está constantemente a la busca de alguien por quien reemplazarnos. En el mundo en el que vivimos, la respuesta habitual a esta situación es aceptar un pacto dinámico entre el aprecio racional y la estabilidad. En nuestros primeros años, nos inclinamos por el aprecio, y damos mucho margen a «probar», a hacer comparaciones, a que haya rupturas (hasta el punto de que se habla de «estar en el mercado» de las citas románticas), y en los últimos años nos inclinamos por el apego (la escena del banco del parque).

Hoy en día, el amor romántico se sitúa convencionalmente dentro de las relaciones exclusivas que surgen de la atracción sexual y se blindan en la vida doméstica compartida. Esta disposición tiene sus ventajas y refleja la presencia del ideal del apego racional en forma de escala móvil, desde la fase del mercado de las citas, que pone el acento en la racionalidad, hasta la fase de la fusión matrimonial, que pone el acento en el apego. Pero también ha demostrado ser inestable: sufre las sacudidas de aventuras extramatrimoniales, está sujeta a divorcios y corre el riesgo de ser suplantada por el poliamor y otros acuerdos románticos no tradicionales.

La radical revelación que hace la teoría del amor socrática es que no hay por qué contraponer las dos partes del ideal ni que elegir una o la otra. Es posible tener racionalidad y apego si una persona está dispuesta a repensar ambos.

## II. Filosofía erotizada

Aryeh Kosman, el estudioso de Platón, en sus comentarios al *Banquete*, describe así el problema del amor:

El individuo frustra todos nuestros esfuerzos con una claridad enloquecedora. Si lo amo por sus cualidades, esas cualidades parecen constituir el auténtico objeto de mi amor; si lo amo independientemente de sus cualidades particulares, no queda claro en qué sentido podría decirse que lo amo, específicamente, a él.

Por plantear el problema de otro modo: necesitamos una teoría que explique nuestra paradójica exigencia prerreflexiva de que el amor sea caritativo e incondicional, pero, a la vez, no sea independiente de las cualidades del amado que el amante reconoce y valora. Es decir, queremos que nuestros amantes nos acepten como somos y, al mismo tiempo, nos admiren por lo que somos.<sup>5</sup>

Aquí Kosman pone de relieve dos creencias comunes respecto al amor —que va dirigido a un individuo, y que se *contenta* con el amado, lo cual se encarna en actitudes de aprecio y admiración— y se pregunta cómo es posible cualquiera de ellas en el supuesto de que el amor sea apego racional. Si amo (racionalmente) a un individuo por sus cualidades, amo las cualidades, y no a él; y si estoy apegada a él

sin ninguna razón, tampoco parece que esté dirigiendo mi amor a lo que a ese individuo le hace ser él. Si el racionalismo socrático debe tomar la forma de admiración por el ser extraordinario que es ese individuo, y el apego aristofánico toma la forma de aceptación del individuo por ser quien es –aunque no sea extraordinario–, no está claro cómo pueden combinarse satisfactoriamente en una persona lo uno y lo otro.

Sócrates preserva el amor como apego racional negando los dos supuestos de Kosman: sostiene que el objeto del amor no es el individuo, y que el amor es, en cierto sentido, insatisfecho. No adopta la forma de admiración o aceptación de otro ser humano. Por el contrario, adopta la forma de la insatisfacción filosófica.

En cada una de sus muchas conversaciones sobre el amor, Sócrates repite que la actividad a la que es apropiado que se dediquen los amantes es la filosofía. En el *Banquete* dice que *Erōs*, el espíritu divino del amor, es un filósofo. En el *Fedro*, habla de diversos niveles del amor, pero el más elevado es aquel en el que los amantes evitan el sexo y dejan que «venza la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía», y viven así una «existencia en felicidad y concordia»;<sup>6</sup> Sócrates concluye aconsejando a cualquiera que aspire a ser amante «que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos»,<sup>7</sup> y le advierte: «Por eso, es justo que solo la mente del filósofo sea alada».<sup>8</sup> En el *Lisis*, Sócrates presenta su método de refutación como un método de seducción. Hipotales pide: «Aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado», y Sócrates responde: «Tal vez podría mostrarte» cómo cortejarlo.<sup>9</sup> Lo que sigue es el curso habitual del cuestionamiento socrático: aparentemente, la refutación socrática es el cortejo.

Sócrates afirma tener «maestría en el amor» en el *Fedro*,<sup>10</sup> y conocer el «arte de amar» en el *Banquete*,<sup>11</sup> afirmaciones que tienen sentido si la actividad característica de los amantes es la refutación inquisitiva. Pero si los amantes han de dedicarse a la filosofía, no pueden ni admirarse ni aceptarse mutuamente. Tanto la admiración como la aceptación son estáticas («te quiero tal y como eres»), mientras que la filosofía es dinámica, y su aspiración es alcanzar ese carácter y esa vida renovados que serían posibles si fuéramos capaces de dar mejor respuesta a nuestras preguntas más importantes. Como dice Sócrates –y/o añadiría que con afecto– casi al final del *Laques*: «Quedarnos en esta situación, como ahora estamos, no lo apruebo».<sup>12</sup>

Él no rechaza que el amor se manifieste en un maravillado y reverencial aprecio y en una aceptación total e incondicional del objeto del amor. Lo que niega es que el objeto de tal admiración sea una persona. Esto es lo más extraño que dice Sócrates sobre el amor; puede que sea lo más extraño que dice Sócrates en conjunto. Él cree que no amamos a los seres humanos, no realmente. Recordemos su afirmación de que «el amor es, en resumen, el deseo de poseer para siempre el bien». Mi amor, que se manifiesta en la forma de mi filosofar contigo, no tiene como objetivo poseerte, sino poseer el bien. Lo que amo es el bien. Así lo expresa en el *Fedro*, al decir que, en última instancia, los amantes aspiran a que les crezcan alas y volar hasta un cielo intelectual en el que podrán contemplar –podríamos añadir, apreciar y admirar– el esplendor de la verdadera Justicia y Conocimiento y Moderación; y en el *Banquete*, al describir el amor como una ascensión a la forma incorpórea de lo Bello.

Los pasajes en los que Sócrates dice que no amamos a las personas son algunos de los más poéticos, expresivos y extáticos de todo cuanto escribió Platón. Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, hay

una meticulosa preparación que conduce al momento en el que Sócrates se decide a exponer su pensamiento, y, cuando lo hace, sus palabras brotan como una imparabla mezcla de metáfora y metafísica.

He aquí un pasaje ejemplar del *Fedro* en el que se describe cómo el encuentro con el amado alimenta el anhelo del alma por volar:

Anda, pues, [el alma] en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo –que por eso se llaman «río de deseos»– se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo.<sup>13</sup>

Y así describe Sócrates en el *Banquete*, citando a Diotima, la etapa final de la ascensión del alma:

[Para que el amante], vuelto hacia ese mar de lo bello y, contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente: [...] existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra.<sup>14</sup>

Sócrates nos está diciendo que eso que (realmente) amamos se asemeja más a una idea que a nuestro amante de carne y hueso. Pero

lo dice en un lenguaje apasionado y erótico («en plena ebullición y burbujeo») y con una extensión atípica: los dos fragmentos anteriores están tomados de discursos que se prolongan en tono similar durante muchas páginas. Habríamos podido imaginar de Sócrates una presentación precisa, desapasionada y abstracta de las mismas ideas; en cambio, el *Banquete* y el *Fedro* cantan su mensaje, envolviendo el relato socrático del amor en un lenguaje tan erótico como el fenómeno que pretende captar. Este lenguaje es una prueba de la jugada socratizante: el amor socrático (filosófico) se presenta como la realidad estable de la que el amor romántico (sexual) es una imagen vacilante. Si el amor socrático es el verdadero amor, entonces deberíamos ser capaces de tomar el lenguaje que aplicamos habitualmente al amor romántico y aplicarlo al amor filosófico, sin que eso suene de ningún modo erróneo o absurdo. Y, de hecho, Platón demuestra que es posible vestir el amor socrático del mismo lenguaje que suele vestir el amor romántico o sexual.

En la Grecia antigua, todo esto les interesaba a los oyentes del *Banquete* porque Sócrates les estaba presentando una imagen del amor que difería radicalmente de sus convenciones románticas. Lo mismo puede decirse del público moderno, aunque los aspectos de divergencia no sean exactamente los mismos. Tendremos ocasión de hablar más adelante de qué les resultaba extraño del amor socrático a los atenienses de la antigüedad, y en concreto a Alcibíades; por el momento, veámoslo desde una perspectiva moderna. Esta es una lista, sin duda incompleta, de lo que el romance socratizado nos obligaría a dejar atrás:

- 1) Aceptar a las personas como son: suele considerarse romántico, bien considerar que la persona amada es perfecta, o bien que

es perfectamente imperfecta. Estar satisfechos con quien es esa persona forma parte de lo que significa amarla por quien es. El amor socrático está, por el contrario, perpetuamente insatisfecho.

- 2) Exclusividad romántica: se considera romántico rechazar a otras personas en favor de la persona amada, al menos mientras dure la relación («monogamia en serie»). Las rupturas apasionadas también se consideran románticas, por la misma razón: cuando estoy dispuesta a disolver mi antiguo vínculo con X para estar con Y, eso demuestra cuánto amo a Y. El amor socrático se mide puramente en términos positivos: lo romántico es el progreso que hacemos juntos, y siempre deberíamos estar abiertos a más, tanto con esa persona como con otras.
- 3) Relaciones sexuales: desde un punto de vista socrático, la actividad sexual no es necesaria ni suficiente para el romance, y la fijación con el sexo distraerá a las personas de sus objetivos socráticos.
- 4) Colaborar para seguir vivos, vivir cómodamente y proyectar la humanidad hacia el futuro mediante la paternidad y la maternidad: todos estos proyectos cooperativos no filosóficos pertenecen a la misma categoría que la actividad sexual. Ser padre o madre, crear un hogar, cultivar un cómodo compañerismo, etc., no son cosas necesarias ni son suficientes para que exista el verdadero romance, y tienen el potencial de distraernos de él.
- 5) Los poemas, relatos y películas que calificamos de «románticos», que pretenden ser representaciones artísticas del amor, y basan su esencia romántica en los aspectos (1), (2) y (3), y ocasionalmente en el (4), tienen una idea tergiversada del amor y, de hecho, no son románticos.

Sócrates no dice que el sexo sea impuro, o que no se deban tener hijos, o que la monogamia sea un error, o que los poemas de amor deban censurarse. Está diciendo que nada de esto encarna verdaderamente el espíritu de *erōs*; nada de eso alcanza lo que de verdad queremos cuando tenemos el corazón inflamado de una pasión como la que sugiere el lenguaje del *Banquete* y del *Fedro*. Ese lenguaje tiene, por tanto, el importante papel de recordarnos lo románticos que somos en realidad.

Es natural que la reacción al leer esa lista sea querer decirle a Sócrates que puede quedarse con su supuesto romance filosófico, porque lo que todo el mundo quiere en realidad es compañerismo y sexo y novelas románticas y monogamia y tener hijos. Pero esa respuesta no es sincera. Tal vez digas que tú «solo» quieres sexo, pero nada indica que sea de forma sencilla o libre de problemas. No es ningún secreto que el deseo sexual es una forma de deseo torturado y oscuro. Con frecuencia deseamos justamente lo que no podemos tener, como si el sexo no pudiera darnos lo que queremos del sexo. En general, la vida está llena de frustraciones románticas, de dolorosas rupturas, y matrimonios aburridos y sin vida, de relaciones extramatrimoniales que invariablemente le hacen la vida aún más difícil a cada una de las partes implicadas, de largos períodos de insoportable soledad, de la angustia de tener que decidir si casarse, o si divorciarse. Quienes están ansiosos por encontrar una pareja romántica suelen tener poca idea de qué tipo de pareja les haría felices: no saben lo que quieren. Las parejas se quedan como aturdidas a la hora de decidir si tener hijos o no, y le dan vueltas y más vueltas como si fuera imposible encontrar la respuesta: «La cuestión es que no sabemos qué sentido tiene tener hijos». Mucha gente se compromete a ser monógama, pero luego tiene frecuentes aventuras

sexuales; la gente a la que le consumen los celos cuando su pareja tiene aventura no es capaz de explicar por qué; y a veces quienes pertenecen a un grupo y quienes pertenecen al otro –los que tienen aventuras y los que se indignan cuando su pareja las tiene– son los mismos. A la mayoría de las parejas les gustaría que hubiera más romanticismo en sus vidas, y no saben cómo lo podrían conseguir. Si un extraterrestre viniera a la Tierra a estudiar el romance humano, es poco probable que lográramos inspirarle la confianza de que sabemos lo que hacemos. No hay nada en este terreno de lo que pueda decirse que «solo» queremos eso.

Por último, consideremos el fenómeno bastante común de las rupturas dramáticas. No es raro que alguien que ha acabado por odiar a la persona que la ha abandonado sucumba ocasionalmente al impulso de enviarle un mensaje de texto, impulsado en parte por la fantasía de un reencuentro, solo que esta vez será él quien la rechace a ella. Este patrón de motivación nos resulta tan familiar que nos hemos vuelto insensibles a lo extraño que es. Imagina que alguien se comportara así en relación con la comida: lo vemos aporrear las puertas de un restaurante que ya ha cerrado, exigiendo que lo dejen entrar, sin querer saber nada de todos los demás restaurantes que hay abiertos en la zona, y cuando le preguntas «Pero ¿tan buena es la comida que hacen aquí?», se queja amargamente de que no, de que es horrorosa y la detesta, pero *tiene* que entrar en ese restaurante, o, mejor dicho, tiene que conseguir que alguien le abra la puerta para poder cerrársela en las narices y marcharse sin comer nada. Si alguien tuviera un comportamiento así delante de un restaurante, nos parecería señal de que ha perdido la cabeza. Sin embargo, nuestro comportamiento romántico es muy similar, si nos permitimos verlo. Decir que «simplemente nos gusta el sexo», o tener la compañía de

una pareja, o las películas románticas, o educar a unos hijos no es más creíble que si ese hombre que está aporreando las puertas del restaurante dijese «simplemente me gusta comer fuera». Sócrates dice que la persona enamorada se encuentra en un estado de *manía*, palabra que significa lo mismo en griego que en nuestro idioma.

Él es capaz de explicar por qué el comportamiento romántico es con frecuencia tan desconcertante: estamos comprometidos, por un lado, con el requisito de la racionalidad y, por otro, con el requisito del apego, y no sabemos cómo conciliarlos. Pero él no cree que tengamos por qué debatirnos entre uno y otro, puesto que es posible conciliarlos plenamente: el dilema de no saber cómo dirigir mi amor al ser humano individual que es mi objetivo desaparece en cuanto mi amor no se dirige al ser humano individual como su objetivo. Cuando ese objetivo se ha desplazado a algo que es divino, perfecto e inmejorable, la admiración y la aceptación son una. ¿Qué puede haber más racional que apegarse plena e incondicionalmente a lo que no se puede mejorar en modo alguno? El peligro de ser reemplazados desaparece. La lógica de Sócrates es irrefutable, aunque a la vez podemos predecir que no le será fácil hacérselo entender a un grupo de maníacos.

Pero quizá tenga más suerte con nosotros que con su público original, al menos en lo que respecta al punto (3) de la lista. En un mundo que tiene una actitud positiva hacia el sexo; que cuenta con normas de consentimiento cada vez más claras; en el que hay métodos anticonceptivos de bajo riesgo y bajo coste, y formas cada vez más eficaces de detectar, prevenir y tratar las enfermedades de transmisión sexual; en un mundo que está abierto a toda la diversidad de los apetitos sexuales humanos, y en el que existe una tecnología que facilita las relaciones esporádicas, cuesta más sostener la presunción

de que el sexo es, en sí mismo, peligroso y transgresor, y posiblemente sea más fácil aceptar que esa aura de peligro le viene de algún sitio ajeno a él. La indagación, dice Sócrates, es lo verdaderamente peligroso, transgresor y excitante.

### III. Sócrates frente a Henry James

Pero ¿puede el amor socrático realmente competir con el punto (5) de la lista anterior, es decir, con la imagen de romance que nos transmiten sus representaciones ficticias? A modo de prueba, voy a yuxtaponer el tratamiento que da Sócrates al romance con mi representación literaria preferida del enamoramiento, que tiene lugar en la novela *Las alas de la paloma* de Henry James, hermano de William. En una escena, dos personas se conocen en una fiesta que se celebra en una galería de arte:

Se habían mirado más tiempo y con mayor insistencia de lo normal incluso para una fiesta celebrada en una galería; pero eso, al fin y al cabo, no habría tenido demasiada importancia si no hubiese habido más cosas. No fue, en suma, solo que sus ojos se hubiesen encontrado, sino que también entraron en contacto otros órganos, facultades y antenas conscientes, y, cuando Kate recordó después aquel hecho súbito y profundo, curiosamente lo imaginó de un modo muy peculiar: había visto una escalera apoyada en la tapia de un jardín y se había atrevido a subir para asomarse al jardín que había supuesto que debía haber al otro lado. Al llegar arriba, se había encontrado cara a cara con un caballero que al parecer había tenido idénticas intenciones justo en el mismo momento,

y los dos curiosos se habían quedado mirándose desde lo alto de sus escaleras. Lo importante era que se habían quedado allí el resto de la velada, no habían bajado; y, de hecho, al menos Kate había tenido todo el tiempo la sensación de estar arriba, sin retirada posible.<sup>15</sup>

Será instructivo ver en qué aspectos está Sócrates de acuerdo con James y en qué aspectos no dudaría en corregirle. Lo primero que debemos observar es que James no representa el enamoramiento como una «caída en el amor»,\* sino que adopta la metáfora platónica del amor como *ascenso*. El ascenso nace del deseo de saber, y la búsqueda por tratar de satisfacerlo se detiene de pronto, en una persona con idéntico deseo hacia la cual se desvía cautivado por la reciprocidad. La imagen de estos amantes es la de dos seres suspendidos en el aire mirándose fijamente. La mirada que se dirigen el uno a la otra, «cara a cara», es, al mismo tiempo, una mirada de búsqueda, la mirada de «dos indagadores». Los amantes no se enamorarían —o más bien, como deberíamos decir en este caso, no escalarían hacia el amor— a menos que buscaran algo. Hasta aquí, podemos decir que eso que capta James es no solo verdadero, sino socrático.

El elemento no socrático de este episodio es que el ascenso jameciano termina en lo alto de la escalera, como si los amantes hubieran encontrado lo que buscaban: la una al otro. La forma en que describe James que esto es más que un encuentro de ojos y mentes —«también entraron en contacto otros órganos, facultades y antenas conscientes»— recuerda a la fusión aristofánica. Los amantes de James son

\* En inglés, *falling in love* —«enamorarse»— significa literalmente eso: caer en el amor. (N. de la T.).

«indagadores» solo hasta que se encuentran; en el momento en que se miran cara a cara, la búsqueda ha terminado, y a los amantes no les queda más que, tal vez, el aprecio. La crítica de Sócrates a esta imagen del amor sería simplemente que hay que ascender mucho más; que el verdadero objeto del aprecio se encuentra mucho más arriba; que James ha interrumpido el verdadero trabajo del amor –el trabajo que los amantes hacen juntos– sin siquiera dar tiempo a que empezara.

Supongamos que aceptamos el argumento de James de que la etapa inicial del amor es como estar en lo alto de una escalera sin retroceso posible; la pregunta es: ¿qué sucede a continuación? Si imaginamos que ya no se puede ascender más y que es imposible descender, entonces es difícil no llegar a la conclusión de que el siguiente paso será construir una plataforma en lo alto de la escalera, convertir la escalera en algo que habrá dejado de ser una escalera. El problema fundamental del romance es la inquietud, que nos hace querer inmovilizarlo; e inmovilizar el amor lo mata. Los amantes no pueden quedarse ahí arriba suspendidos en el aire durante mucho tiempo; y es el tener conciencia de lo inestable de esta posición lo que hace que quieran intentar construir un suelo firme en el que estar cómodamente en pie. Los amantes no podemos refrenar el deseo de tener, de poseer, de querer seguridad. Sócrates no rechaza este impulso, pero sí le niega la gratificación inmediata: es necesario seguir ascendiendo. No deberíamos fundirnos con otros humanos, ahora, como pegotes de amor; deberíamos resistir la tentación de fundirnos con nadie ni con nada hasta que la discusión se haya estabilizado completa y definitivamente. En ese momento nos descubriremos fusionados con –es decir, poseídos por– lo que la discusión nos haya dado: el conocimiento de la esencia o forma o naturaleza subyacente

de aquello en lo que indagábamos. En la imagen de Sócrates, los demás seres humanos no están ahí para que nos fundamos con ellos. Los demás seres humanos hacen posible que la inquietud del amor nos impulse a seguir ascendiendo.

Indudablemente, tiene su atractivo que se nos aprecie por nuestras buenas cualidades, o que se nos acepte incondicionalmente como somos, y encontrar al fin, tras una larga búsqueda, a nuestro «verdadero amor». Pero en la versión jamesiana de la historia, todo se para al llegar aquí, y eso significa que el ascenso se detiene antes de que los amantes bajen (¿suban?) a su verdadero, es decir inquisitivo, trabajo que han de hacer juntos. Además, como atestiguan muchos relatos de ficción, el punto donde el amor se detiene no es estable. *Las alas de la paloma* termina con las palabras de Kate a su amado: «¡Nunca volveremos a ser tal como éramos!». Un verdadero amante, según Sócrates, en realidad no quiere ser amado tal como es; quiere ser amado precisamente porque no está contento con ser tal como es. En el amor socrático, el impulso de los amantes a ascender es el impulso de cambiar: los amantes se acercan la una al otro como indagadores, y su amor es un ascenso que aspira al conocimiento.

Es importante entender, en lo referente a la extrañeza del amor socrático, que no es que Sócrates se inventara un nuevo e inusual tipo de amor que podemos colocar al lado de la versión del amor que cada cual tuviéramos hasta ahora. Sócrates pone de relieve los problemas inherentes al apego racional, de los que todos somos conscientes, para que nos demos cuenta de que el amor romántico, tal como habitualmente lo buscamos, no puede resolver esos problemas, y presentarnos una nueva forma de amor, el amor inquisitivo, que sí puede resolverlos.

#### IV. Una historia de amor: Sócrates y Alcibíades

¿Me hará sentirme bien participar en el amor socrático? Si soy la parte receptora de la insatisfacción socrática, ¿me sentiré amada? Si lo que alguien ama es el conocimiento, ¿trata a los humanos con amor?

Hay una persona que habría respondido con un rotundo «¡NO!» a todas estas preguntas. Ya lo hemos conocido, es Alcibíades. Te habrás dado cuenta probablemente, por los pronombres que aparecen en las citas que has leído del *Banquete* y el *Fedro*, de que las relaciones eróticas que se discuten en los diálogos socráticos son principalmente entre hombres. La bisexualidad era la norma para los hombres de la élite ateniense, que, aunque lo habitual era que se casaran con una mujer y tuvieran hijos, al parecer se entregaban con mayor afán —o al menos de modo más público— a las relaciones románticas con otros hombres. Estas relaciones adoptaban a menudo forma de pederastia; es decir, un hombre mayor servía de mentor a otro más joven, al que educaba en la vida moral y política.<sup>16</sup> Las expectativas románticas de Alcibíades se fundamentan en estas normas culturales, lo cual quizá explique por qué estaba a la vez indignado y fascinado con Sócrates.

En el *Banquete*, Alcibíades relata la historia de su malograda relación amorosa con él. El relato empieza cuando Alcibíades despidió a su ayudante para poder estar con Sócrates a solas:

Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que, tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó.<sup>17</sup>

Alcibíades, decepcionado pero firme en su propósito, invita a Sócrates a una serie de citas. Primero, al gimnasio, donde los hombres luchaban desnudos: «Hacía gimnasia con él en la idea de que así iba a conseguir algo. Hizo gimnasia, en efecto, y luchó conmigo muchas veces sin que nadie estuviera presente. Y ¿qué debo decir? Pues que no logré nada».<sup>18</sup> A continuación, lo invita a cenar, pero Sócrates se marcha nada más terminar la cena. Finalmente, en una cena posterior, Alcibíades consigue alargar la conversación lo suficiente como para convencer a Sócrates de que se quede a pasar la noche.

Cuando se hubo apagado la lámpara y los esclavos estaban fuera, me pareció que no debía andarme por las ramas ante él, sino decirle libremente lo que pensaba. Entonces le sacudí y le dije:

–Sócrates, ¿estás durmiendo?

–En absoluto –dijo él.

–¿Sabes lo que he decidido?

–¿Qué exactamente? –dijo.

–Creo –dije yo– que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho.

Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual, dijo:

–Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto,

si en efecto es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce».<sup>19</sup>

Alcibíades no acepta esto como respuesta e insiste en su petición, a la que Sócrates responde:

En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor en éstas y en las otras cosas.<sup>20</sup>

Alcibíades interpreta sus palabras como una invitación sexual, y llegamos así al clímax –o tal vez deberíamos decir anticlímax– de la historia:

Me eché debajo del viejo capote de ese viejo hombre, aquí presente, y ciñendo con mis brazos a este ser verdaderamente divino y maravilloso estuve así tendido toda la noche. [...] Pero, a pesar de hacer yo todo eso, él salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó [...] ¡Oh, jueces! –pues jueces sois de la arrogancia de Sócrates–. Así, pues, sabed bien, por los dioses y por las diosas, que me levanté después de haber dormido con Sócrates no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor.<sup>21</sup>

Alcibíades cuenta que se sintió «despreciado» por el rechazo de Sócrates, pero también animado a seguir cortejándolo, aunque no sabía cómo: «Con lo único que pensaba que iba a ser conquistado se me había escapado. Así pues, estaba yo desconcertado y deambulaba de acá para allá esclavizado por este hombre como ninguno lo había sido por nadie».<sup>22</sup>

Alcibíades nunca llega a descubrir cómo «conquistar» a Sócrates, y termina su discurso con una advertencia: «Os he referido las ofensas que [Sócrates] me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia».<sup>23</sup>

Las «ofensas» que Alcibíades dice haber recibido de Sócrates son haber sido privado de su amor: Sócrates se hace amar, y luego él no corresponde. Pero ¿por qué no se siente amado Alcibíades? Cree que Sócrates infravalora y desprecia sus encantos –su belleza física– y, en cambio, le llama continuamente la atención por estar «falto de muchas cosas».<sup>24</sup> Sócrates, por supuesto, se comporta tal y como dictaría el modelo de amor al que Alcibíades aspira. Cree también que Sócrates no le está ofreciendo nada *especial*. Recordemos su decepción, la primera vez que están solos, porque Sócrates se limitó a «dialogar conmigo como solía».

Cuando Alcibíades termina su discurso, Sócrates ofrece su diagnóstico particular de lo que ha fallado entre ellos: «Me parece, Alcibíades, que estás [...] disfrazando tus intenciones», y continúa:

«¡Como si no hubieras dicho todo esto para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más!».<sup>25</sup>

Agatón es un dramaturgo trágico que acababa de ganar el primer premio por una de sus obras en un festival dramático, y es en su casa, y en su honor, donde se han reunido todos. De acuerdo con lo que acabamos de leer, Alcibíades teme que Sócrates empiece a dirigir hacia Agatón sus atenciones románticas. Lo que Alcibíades quiere es, en primer lugar, ser el destinatario exclusivo del amor de Sócrates y, en segundo lugar, liberarse de la tortura y la cárcel que es amarlo; quiere ser libre de trasladar su amor a otro. Hay una conexión entre ambos deseos de Alcibíades: la frustración y la impotencia por no saber «conquistar» el amor de Sócrates lo llevan a querer vengarse y cambiar las tornas de modo que Sócrates tenga que soportar amar a alguien que no le corresponde. Alcibíades se parece mucho al hombre que aporrea la puerta del restaurante cuya comida detesta. Necesita poseer a Sócrates, pero no para amarlo; «tener» a Sócrates significa más bien atraparlo en un amor unidireccional que discorra en sentido inverso.

Esta manifestación patológica de la exclusividad romántica es el lado oscuro de la historia de Aristófanes sobre cómo buscamos a nuestra otra mitad. De todas las circunstancias en las que los seres humanos buscan venganza, quizá ninguna despierte con tanta fuerza esa emoción como el rechazo romántico; cuando estoy decidida a lograr la fusión romántica con una persona que se niega a cooperar, me resulta casi imposible no tener la fantasía de ser yo quien la rechace a ella. Como hemos visto en un capítulo anterior, la venganza es el caso característico en el que los mandatos salvajes se vuelven disfuncionales; ahora podemos añadir que el romance es el ámbito

en el que esa disfunción se produce con particular frecuencia, y de forma particularmente dramática.

Consideremos el ofrecimiento de Alcibíades de intercambiar sexo por sabiduría, y el comentario de Sócrates, «parece que realmente no eres un tonto, si en efecto es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor». Lo que Sócrates le está diciendo es: si fueras capaz de ver gran sabiduría en mí, ya tendrías esa sabiduría, puesto que soy un espejo. Alcibíades quiere quedarse inmóvil en la escalera, idolatrando a Sócrates, mientras que lo que Sócrates quiere es filosofar con Alcibíades.

El interés de Alcibíades por arrebatarle a Sócrates su papel dominante –lo cual se manifiesta incluso en los términos que emplea al hablar de la relación: trampas, y esclavitud, y quién es el que manda– demuestra su incapacidad para darse cuenta de la oportunidad que se les ofrece a ambos de hacer algo juntos. El error de Alcibíades es empeñarse en dirigir su amor a una persona –Sócrates– y no al objetivo de su actividad compartida: el conocimiento.

## V. La amistad socrática

Dejemos ahora por un momento a Alcibíades, para examinar las interacciones de Sócrates con un interlocutor diferente: Critón. Critón era uno de los amigos más íntimos de Sócrates, y aparece de fondo en tantos diálogos (*Fedón*, *Lisis*, *Eutidemo*, *Apología*) que no hay duda de que se le veía con frecuencia en compañía de Sócrates. En el *Critón*, aparece como representante de todos los amigos y partidarios de Sócrates, cuando acude a su celda decidido a persuadirlo de que escape de la cárcel. Además, en ese diálogo, Critón se lamenta de

que, si Sócrates muere, se verá «privado de un amigo como jamás encontraré otro».<sup>26</sup>

Ya hablamos en el capítulo 3 de este momento crítico, que es una de las escenas en que Sócrates rechaza la venganza por incoherente: una forma de amor odiador. Quiero volver a ella ahora para que la contemplemos a la luz de la amistad socrática (*philia*). Si en el sentido convencional *philia* exigía venganza en nombre de los seres queridos, y Sócrates rechaza ese mandato, ¿significa que rechaza el propio concepto de la amistad? No, porque su intención es socratizarlo. Sócrates sustituye el amor veleidoso dirigido a personas individuales por lo que ese amor imita: el amor conjunto a la indagación. La negativa de Sócrates a escapar de la cárcel está alimentada por el amor socrático.

Critón se acerca a Sócrates y le ruega, en nombre de *philia* (amistad/parentesco), que intente escapar:

Tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte. Te esfuerzas porque te suceda aquello por lo que trabajarían con afán y, de hecho, han trabajado tus enemigos deseando destruirte. Además, me parece a mí que traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas [...] Así que yo siento vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra [...] Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay más que una decisión; en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso, déjate persuadir y no obres de otro modo.<sup>27</sup>

Le dice a Sócrates que está obligado por los mandatos de parentesco a escapar de la cárcel: tiene, con sus hijos, el deber de criarlos, y con sus amigos, el de no hacerles quedar mal. Y tiene, además, un tercer deber impuesto por el parentesco, que es frustrar los deseos de sus enemigos impidiendo que se salgan con la suya. El argumento de Critón es que Sócrates está siendo desleal y traicionando sus lazos de pertenencia, tanto por no ayudar a quienes debe ayudar (su familia y sus amigos) como por no dañar a quienes debe dañar (sus enemigos).

La respuesta de Sócrates a esta exhortación socratiza magníficamente la propia idea del parentesco. Leámosla con atención:

Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar si la acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención *a ninguna otra cosa mía* que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes. Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo [...] ¿Cómo podríamos examinar eso más adecuadamente?<sup>28</sup>

El discurso de Critón nace de un lugar de profundo afecto y sincera desesperación, y Sócrates lo sabe. Sin embargo, no está irremediabilmente dispuesto a recibir sus súplicas emocionales como una

expresión de amor, y rechaza su exigencia apremiante..., la exigencia, podríamos decir, de salvar los próximos quince minutos. Para Sócrates, el afán de Critón por ayudarlo «sería de estimar» si apuntara en la dirección correcta; es decir, si esa ayuda fuera coherente con el amor y la lealtad de Sócrates, no a las personas, sino a los argumentos y los principios.

Incluso aquí, en un pasaje alejado de cualquier teorización explícita sobre el amor, el mensaje de Sócrates es el mismo: lo único a lo que en última instancia está dispuesto a entregarse es a un ideal abstracto. Sócrates utiliza el lenguaje de la lealtad y la traición en relación con cosas no humanas: le está prohibido desechar argumentos que han sido aliados suyos en el pasado, argumentos que valora y respeta, porque eso constituiría una especie de traición. No puede abandonar sus amados principios; no está dispuesto a fallarles. He puesto en cursiva la frase «ninguna otra cosa mía», que Sócrates utiliza para dejar claro que no siente que nada sea *suyo*, salvo los argumentos y principios y valores que son suyos en verdad. Solo la argumentación es allegada suya, *afín* a él.

Date cuenta de que, aunque Sócrates niega que la lealtad y el parentesco lo unan a ninguna persona, se acerca a Critón con espíritu resueltamente cooperativo, inquisitivo e invitador: «Es necesario que reflexionemos». Cuando Sócrates dice: «Solo presto atención al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor», no quiere dar a entender: *Voy a hacer lo que voy a hacer, y tú no tienes nada que decir en el asunto*. Es algo que subraya en una respuesta posterior, cuando invita a Critón a indagar con él sobre la cuestión de si debe escapar:

Examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero, si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase: que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses; porque yo doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece que está bien planteada la base del razonamiento e intenta responder, a lo que yo pregunte, lo que tú creas más exactamente.<sup>29</sup>

El plan que Sócrates propone aquí, sobre cómo resolver su desacuerdo con Critón, es una versión del ofrecimiento que le hizo a Alcibíades.

En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor en éstas y en las otras cosas.<sup>30</sup>

Sócrates ve realmente en Critón a su «querido amigo», y por eso desea que arreglen este asunto entre los dos; en los mismos términos que le hizo la propuesta a Alcibíades, le propone aquí a Critón, en primer lugar, «deliberaremos» y, tras considerar las cosas, «haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor». Esto supone que Sócrates escuche a Critón y se comprometa a no «actuar contra su voluntad»; pero también Critón ha de aceptar el compromiso: Sócrates está dispuesto a ceder todo control al proceso de la conversación, siempre y cuando Critón esté dispuesto a hacer lo mismo. De hecho, Sócrates está diciendo que, entre los dos, pueden descubrir juntos cómo han de vivir.

Pueden trabajar juntos si ambos están dispuestos a escuchar, no a la presión arrolladora de los mandatos salvajes, sino solo al argumento que se despliega en el curso de su conversación. Sócrates

se abre a Critón plenamente, socratizando el amor, el parentesco y la lealtad. Para Sócrates y Critón, trabajar juntos y someterse a la fuerza de la argumentación solo pueden ser una misma cosa: en esto se traduce externamente amar un ideal en presencia de otra persona. Fíjate también en que, al mantener sus antiguos acuerdos con Critón, Sócrates da testimonio de su amor, y muestra una especie de lealtad y compromiso con ese amor.

Alcibíades admite que es él quien abandona la relación con Sócrates: «A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él [...] Yo me avergüenzo únicamente ante él [...] por consiguiente, me escapo de él y huyo».<sup>31</sup> El compromiso socratizado es menos voluble que el de Alcibíades. La lealtad, tal y como se entiende comúnmente, acaba por volverse contra sí misma: mi voluntad será dañar a la persona que amo si ella me ha dañado antes a mí. Aquellos a quienes me unen lazos de lealtad son también quienes pueden traicionarme, y, si lo hacen, la lealtad convencional exige tomar represalias. Sócrates no está dispuesto a ser convencionalmente leal a Critón y a Alcibíades –a amarlos como ellos esperan– porque no está dispuesto a hacerles daño, ni a hacer daño a otros en su nombre.

Sócrates hizo esta invitación a Alcibíades, a Critón y, presumiblemente, a otros. Es la invitación a compartir una vida de reflexión conjunta sobre las cosas, una vida en la que ninguna de las partes rehúya enfrentarse a verdades difíciles, como la de que es moralmente inadmisible quebrantar la ley, o la de que la carrera política de Alcibíades bien podía ser una pérdida de tiempo. Negarse a adular a su compañero de indagación forma parte de lo que para Sócrates significa estar a la altura de su ideal de apego racional. Sócrates no acepta el deseo de Critón de ayudarlo a escapar, pues lo considera una tergiversación de lo que realmente exige la amistad; y no acep-

ta las insinuaciones sexuales de Alcibíades, pues las considera una tergiversación de lo que es el romance. Lo que Alcibíades interpreta como una negativa de Sócrates a ofrecerle su amor es, precisamente, un ofrecimiento de amor socrático.

## VI. Poliamor socrático

Si el amor socrático es filosofar, entonces el amor socrático es radicalmente no exclusivo. Algunas de las «aventuras amorosas» de Sócrates, es decir, encuentros filosóficos, son breves y no llegan a desarrollarse plenamente, no alcanzan siquiera la duración de un diálogo (Agatón, Céfalo, Anyto, Meleto); otros son encuentros puntuales con «intelectuales públicos», entablados en parte para beneficio de una audiencia (como ocurre en el *Gorgias*, el *Hippias Menor* y el *Protágoras*), y, en otros casos, un diálogo nos presenta el acto inicial de lo que podría llegar a ser, o llega a ser de hecho, una relación prolongada, de lo cual son particularmente buenos ejemplos el *Cármides*, el *Alcibíades* y el *Lisis*. Además, sabemos que Sócrates tuvo interlocutores asiduos, como Critón, Alcibíades y, por supuesto, Platón y Jenofonte, entre muchos otros. El amor socrático no es exclusivo, sino aditivo, es decir que Sócrates parece ir anexionando nuevos participantes a su grupo habitual de asociados, lo cual les da a todos la oportunidad de enriquecerse aún más gracias a la interacción filosófica con otros integrantes del círculo. Cabría preguntarse: ¿y cuál es, para Sócrates, la diferencia entre el amor romántico y la clase de amor que sentimos por los amigos o los miembros de la familia. ¿Cuál es la diferencia entre *erōs* y *philia*?

La respuesta es que, para Sócrates, no hay diferencia: el verda-

dero *erōs* es una forma de *philia*. Cuando dice que solo la argumentación es «suya», habla de lo mismo que cuando dice en el *Lisis* que el primer amigo de una persona es el bien, o cuando dice que la verdadera justicia y moderación son los objetivos de la pasión erótica en el *Fedro*, o que el amor escala hasta alcanzar el ideal de belleza en el *Banquete*. No debería sorprendernos que Sócrates fusione *erōs* y *philia*, ya que nosotros hacemos lo mismo aplicando nuestra escala móvil: las citas «románticas» son el extremo erótico del espectro, y el matrimonio –recordemos la escena del banco del parque– es el extremo de la *philia* (solemos decir que nuestro cónyuge es nuestro «mejor amigo» o «nuestra mejor amiga»). Para resolver eficazmente los problemas del apego racional, será necesario encontrar el modo de incluir la estabilidad y permanencia características de *philia* dentro de *erōs*. El amor romántico tiene la intención de incorporar a la otra parte como miembro de la propia familia.

La verdadera diferencia entre el amor de nuestro tiempo y el amor socrático es que la fusión socrática de *erōs* y *philia* actúa en ambos sentidos. Nosotros admitimos muchos tipos de relaciones distintos como instancias plenas de *philia* a pesar de la ausencia total de *erōs* –paterno y maternofiliales, fraternales, de amistad, de vecindad–, mientras que, para Sócrates, la verdadera *philia* requiere *erōs*, pues solo es posible que una persona participe de tu apego a lo que es verdaderamente «tuyo» si forma parte de tu indagación. Esto explica por qué, en lo referente a qué suerte correrán sus hijos cuando él muera, a Sócrates parece preocuparle principalmente que tengan oportunidades de ser refutados.<sup>32</sup>

A Alcibíades, su ignorancia de la verdadera naturaleza de *erōs* le hace considerarlo independiente de *philia*, pues lo concibe de la manera convencional: asociado a la presencia de actividad sexual

y al requisito de exclusividad; desde este punto de vista, el modo en que se comporta Sócrates «bajo el viejo capote» y su continua receptividad a Agatón y otros como él, equivalen a los ojos de Alcibíades a un rechazo del erotismo por parte de Sócrates y, por tanto, a lo que se denomina actualmente *friendzoning* (colocar al otro en la zona de la simple amistad). Pero en un mundo socratizado, solo hay una zona, y Sócrates no rechaza a Alcibíades, sino que lo está invitando a entrar en ella. Por supuesto, si socratizamos *philia* y *erōs*, tendremos que socratizar también la conexión íntima, la apertura mutua y la vulnerabilidad interpersonal que caracterizan al amor. El poliamor socrático es ese tipo de poliamor que no distingue entre tener muchos amantes y tener muchos amigos.

## VII. La ironía socrática

Mucha gente, cuando tiene su primer encuentro con Sócrates –por ejemplo, en una clase de introducción a la filosofía–, piensa que es un imbécil. En muchas de esas personas, la opinión persiste; tienen la desagradable impresión de que Sócrates oculta mediante engaños lo que de verdad piensa, y en realidad se está burlando de todo aquel con quien habla. Curiosamente, hay otro grupo de personas a las que Sócrates les atrae por la misma razón: les encanta su carácter reservado e irónico, el que sea capaz de mantener la distancia cuando sus interlocutores intentan enredarlo con sus argumentos, y les encantan los mensajes, teorías e ideas secretas que se pueden extraer de sus palabras si, a diferencia de la mayoría de sus interlocutores –que no son merecedores de él–, se es lo bastante inteligente como para interpretarlos con meticulosidad. La cuestión de la ironía socrática

–¿cuándo quiere Sócrates decir realmente lo que dice?– es probablemente el aspecto más controvertido para los estudiosos socráticos; me he abstenido de presentarla hasta ahora porque creo que el contexto adecuado para entenderla –aunque rara vez se analice en este contexto– es el del amor.

El punto de partida para investigar la ironía socrática es, por un lado, tratar de responder a esa pregunta y, por otro, aún más importante, ver dónde se hace alusión explícita a ella en los diálogos. Por dos veces, Alcibíades la menciona en el *Banquete* durante su airado discurso. Primero, mientras se queja de lo mal que lo ha tratado Sócrates, dice: «Pasa toda su vida ironizando»;<sup>33</sup> después comenta que Sócrates le habló «muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual».<sup>34</sup> Y Alcibíades no es el único que acusa a Sócrates de ironía; a varios otros interlocutores suyos les cuesta creer que pueda querer decir exclusivamente lo que parece decir.

Trasímaco sostiene que el modo característico de cuestionamiento socrático es un ejercicio de ironía:

¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder.<sup>35</sup>

También Calicles duda de la seriedad de Sócrates:

CALICLES: Dime, Querofonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?

QUEROFONTE: Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, *nada mejor que preguntarle a él mismo*.<sup>36</sup>

CALICLES: Por los dioses, estoy deseando hacerlo. Dime, Sócrates,

¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastrocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?<sup>37</sup>

Poco después acusa explícitamente a Sócrates de hablar con ironía:

SÓCRATES: Di, comenzando de nuevo, ¿qué entiendes por los mejores, puesto que no son los más fuertes? Y, admirable Calicles, enséñame con más dulzura para que no me marche de tu escuela.

CALICLES: Te burlas, Sócrates.

SÓCRATES: ¡Por Zeto, Calicles, del cual te has servido ahora para atribuirme tantas ironías!<sup>38</sup>

Calicles, Trasímaco y Alcibíades utilizan en estos fragmentos el término griego *eirōneia*, del que procede la palabra latina *ironia*, que con el tiempo da lugar a *ironía*. En cada uno de estos casos, Sócrates refuta explícita o implícitamente tal acusación: insiste en que se equivocan, y en que no está siendo irónico, sino que quiere decir exactamente lo que dice. Está claro que Sócrates se encontraba a menudo con este problema, ya que, en la *Apología*, Platón le hace a Sócrates expresar su preocupación, porque aunque «os voy a decir toda la verdad», sin embargo, «tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo»;<sup>39</sup> y después: «no me creeréis, pensando que hablo irónicamente (*eirōneimenōi*)».<sup>40</sup> Estas son todas las ocasiones en las que se habla del carácter irónico de Sócrates en los escritos de Platón; y conviene añadir que siempre que se emplea la palabra *eirōneia* –tanto en otros textos de Platón, en que se califica de irónico a alguien que no sea Sócrates, como en textos de otros autores

contemporáneos o anteriores a Platón— tiene igualmente significado negativo; es un término que se usa para culpar a alguien de engañosa insinceridad.<sup>41</sup> Gregory Vlastos, el gran estudioso de Sócrates, comenta: «No es a Sócrates, sino a sus archirrivaes —[sofistas ordinarios] a los que Platón considera unos impostores—, a quienes llama *eirōnes* (ironistas)».<sup>42</sup>

Podemos resumir el estatus de la «ironía socrática» en los diálogos platónicos de la siguiente manera: parece ser que la «ironía» era un rasgo negativo, algo malo de lo que ser acusado; que con frecuencia se acusaba a Sócrates de hacer uso de ella; que esas acusaciones provenían por lo general de personas que eran en algún sentido hostiles a Sócrates (Calicles, Trasímaco, el Alcibíades maduro, los miembros del jurado que votarían contra Sócrates en el juicio); que Sócrates negaba que las acusaciones contra él tuvieran fundamento; que Platón y los demás amigos de Sócrates las habrían negado. La estudiosa de la filosofía helenística Melissa Lane zanja el asunto de la *eirōneia* en Platón diciendo: «La manera en que se atribuye la *eirōneia* a Sócrates en los textos de Platón indica precisamente que dichas atribuciones no son dignas de confianza».<sup>43</sup> Es decir, indica que Platón no creía que existiera la tan reiterada *eirōneia* socrática; Jenofonte no menciona la *eirōneia* socrática en ninguno de sus escritos, y presumiblemente los demás allegados de Sócrates tenían la misma opinión. La línea divisoria entre la ironía socrática y su inexistencia era también la línea divisoria entre ser enemigo de Sócrates o amigo suyo.

Todo esto cambió con el tiempo: «Llegaría el momento, siglos después de su muerte, en que una persona culta sería casi incapaz de pensar en la ironía sin que le viniera a la mente Sócrates»,<sup>44</sup> escribe Vlastos. Lo dice pensando en Cicerón, que vivió tres siglos después, y que dijo que Sócrates aventajaba a todos los hombres en la ironía y

en el «disimular» sus pensamientos,<sup>45</sup> y en Quintiliano, que vivió un siglo después de Cicerón, y que escribió que Sócrates era ejemplo de cómo «toda la vida de un hombre puede ser una continuada ironía», y también que «por eso se le dio el nombre de *Eirōn*: “el que se hace el ignorante y se admira de otros, como si fuesen hombres sabios”».<sup>46</sup>

Cicerón y Quintiliano parecen estar igual de seguros que Calicles y Trasímaco de que Sócrates es un irónico; pero, en los siglos intermedios, debió de ocurrir algo extraño, pues, a diferencia de los contemporáneos de Sócrates, cuando Cicerón y Quintiliano «acusan» a Sócrates de ironía lo hacen como un elogio. Cicerón ve en la ironía de Sócrates una elegante y admirable exuberancia estilística; Quintiliano, una noble forma de humildad.

Antes de Sócrates, y durante su vida, el significado de *eirōneia* era de oprobio, pero con el tiempo se convierte en un término que expresaba admiración y aprobación. Vlastos sostiene que es a Sócrates –y, en concreto, a Sócrates tal y como se le presenta en los diálogos de Platón– a quien debemos hoy la concepción positiva de la ironía. Tanto es así que Vlastos llega a afirmar que la concepción positiva de la ironía es una de las principales contribuciones culturales que ha hecho Sócrates a la sensibilidad de Europa occidental.<sup>47</sup>

Muchos amigos y defensores de Sócrates, entre ellos Vlastos, se han dedicado de lleno a defender la existencia de esa forma positiva de ironía. Vlastos no quiere que la imagen de Sócrates sea la de un embustero, un manipulador, alguien que se valía de argumentos engañosos. Él sostiene justamente lo contrario: que Sócrates ejemplifica una estimable –el término que Vlastos utiliza es «compleja»– forma de disimulo. Desde Hegel en adelante, muchos filósofos han continuado con este legado (supuestamente) socrático de la ironía positiva.<sup>48</sup> Siguiendo los pasos de Quintiliano y Cicerón, argumentan, a

veces con deslumbrante refinamiento, que hay una elegante manera de no decir lo que se quiere decir. Para Kierkegaard, siguiendo a Hegel, la ironía socrática era la «simple y absoluta negatividad»; para Leo Strauss, era una forma de adaptar el discurso a diferentes públicos; para Vlastos, significaba dejar que la gente descubriera las cosas por sí misma; para Jonathan Lear, siguiendo a Kierkegaard, es una misteriosa relación con la identidad práctica de cada cual.<sup>49</sup> El resultado es que la ironía, para el estudioso contemporáneo de Platón, es algo bueno y profundo y minuciosamente elaborado —e incluso, en cierto sentido, sincero—, en contraste con las acusaciones de superficialidad y engaño formuladas por Trasímaco y compañía.<sup>50</sup>

Melissa Lane quiere separar la *eirōneia* de la que se acusa a Sócrates de la ironía por la que más tarde se le alaba; ella piensa que el significado de la palabra cambió, y que no deberíamos usar «ironía» como traducción de «*eirōneia*». La opinión de Lane es que cuando se acusa a Sócrates de *eirōneia*, se le acusa de ocultar su verdadero significado e intención, mientras que el latín *ironia*, el alemán *Ironie* y el inglés *irony* hacen referencia a la habilidad de alguien para *transmitir* —típicamente a un segundo público— el verdadero significado e intención de sus palabras. Es cierto que ha habido un cambio, pero yo no creo, como Lane, que lo que ha cambiado haya sido el significado de la palabra; creo, más bien, que ha cambiado el punto de vista desde el que se interpreta la palabra: lo que (supuestamente) se le oculta de foma engañosa a Trasímaco es lo mismo que (supuestamente) se le transmite con elegancia a Cicerón.

Si Trasímaco, Calicles y Alcibíades nos oyeran alabar la ironía socrática, creo que se indignarían. Trasímaco, Calicles y Alcibíades interactuaban con Sócrates cara a cara, y se quejaban, no exactamente de que mintiera, sino de que no fuera del todo franco o directo con

ellos. Ver a A ser indirecto con B es una experiencia muy diferente cuando se es B. Puede que a Quintiliano le resulte simpático ver a Sócrates fingir ser menos sabio que Trasímaco, pero para Trasímaco esa misma experiencia no es igual de cautivadora. Lo mismo puede decirse de Cicerón cuando admira el «ingenio» con que Sócrates disimula sus pensamientos, o alaba su procedimiento «especialmente elegante, no solo gracioso dentro de la seriedad y de las fintas oratorias, sino apropiado a una conversación refinada»;<sup>51</sup> sería de entender que Alcibíades y Calicles contemplaran las respectivas escenas de forma algo diferente a como lo hace Cicerón. Si *eirōneia* tuviera de verdad un significado distinto de *ironia*, entonces podríamos imaginarnos que Trasímaco y compañía estarían de acuerdo con los elogios que Cicerón dedica a Sócrates; pero creo que no podemos.

Los términos con los que Cicerón y Quintiliano alaban la ironía socrática están asociados demasiado íntimamente a aquellos con los que Alcibíades, Trasímaco y Calicles *acusan* a la ironía socrática como para que podamos pensar que lo que ha cambiado haya sido el significado de la palabra.<sup>52</sup> El cambio se parece más al que capta el chiste de Mel Brooks: «Tragedia es cuando me corto con un papel, comedia es cuando te caes por una alcantarilla abierta y te matas». Nuestra reacción ante una catástrofe varía dependiendo del grado en que estemos personalmente implicados en ella. Lo mismo ocurre con la ironía socrática. Los dos polos entre los que vacilamos –implicación y falta de implicación– siguen vivos hoy en día.

Quienes se han sumergido en el estudio de la filosofía en general, y la de Platón en particular, son propensos a ver a «Sócrates» como sinónimo de «ironía», e «ironía» como sinónimo de una cualidad positiva, que es la agudeza verbal. La gente que se encuentra con este material y lo mira desde fuera –los estudiantes de primer año, la

gente no versada en filosofía, o quienes se acercan a la «escena primigenia» por primera vez— se suma instintivamente al punto de vista de Alcibíades, Trasímaco y Calicles. Piensan que Sócrates se comporta con ellos como un imbécil. Que alguien piense que Sócrates era un imbécil es algo que los estudiosos de Platón ni siquiera se toman en serio, y normalmente hacen caso omiso de este segundo punto de vista, entendiéndolo como el sello de los ingenuos y los incultos.

Estoy de acuerdo en que los novatos cometen un error al juzgar la ironía socrática, y a la vez creo que los eruditos cometen de hecho el mismo error: creer en la existencia de la ironía socrática.<sup>53</sup>

Pero ¿es posible leer las interlocuciones que he citado a lo largo del libro sin oír en ellas ni burla ni distanciamiento irónico? Sí. Ha llegado el momento de que cuente mi propia aventura amorosa con Sócrates.

## VIII. La seriedad socrática

Descubrí a Sócrates cuando estaba en el instituto, pero no me enamoré de él hasta llegar a la universidad, donde leí todos los diálogos, fui a clases sobre cada uno de ellos, leí los comentarios sobre ellos, aprendí griego clásico para poder leer los originales, aprendí historia griega para poder entender el contexto, y leí a Jenofonte y a Aristófanes para tener otras perspectivas de Sócrates además de la de Platón. Por encima de todo, me lancé a la tarea de descodificar los diálogos, y los escudriñé en busca de significados ocultos, anhelante por llegar al verdadero Sócrates. Daba por sentado, como mis profesores y los eruditos cuyos comentarios leía, que era de mentes simples tomar a Sócrates al pie de la letra, y que había que trabajar

con la mayor destreza y meticulosidad para perforar la superficie del texto y desenterrar sus matices ocultos.<sup>54</sup> Pero me sentía insatisfecha. Cada vez me resultaba más fácil dar complicadas explicaciones sobre lo que Sócrates *realmente* quería decir, pero no sentía que me estuviera acercando de verdad a Sócrates. Lo que me había atraído de él era precisamente que, a diferencia de otros personajes históricos, Sócrates no era solo una persona a la que estudiar; era además una persona en la que un ser humano podía convertirse. Yo no quería solo *interpretar* a Sócrates, quería *ser* Sócrates.

Por eso, cuando tenía veintiún años y estaba en el último curso de la carrera, intenté hacerlo, ser Sócrates. Vivía en Chicago, donde lo más semejante al ágora ateniense es la escalinata de acceso al Instituto de Arte, así que allí me fui. Cuando llegué, empecé a acercarme a la gente que deambulaba por delante del museo y les preguntaba si querían tener una conversación filosófica. Cuando contestaban que sí —como, para mi sorpresa, ocurría en la mayoría de los casos—, les preguntaba: «¿Qué es el arte?», «¿Qué es el coraje?», «¿Cuál es el sentido de la vida?».

En los diálogos socráticos, hay un patrón que básicamente se repite en todas las interacciones: Sócrates formula una pregunta, como «¿Qué es la virtud?»; su interlocutor ofrece precipitadamente una respuesta con seguridad excesiva; Sócrates la refuta, y esta refutación abre paso a una extensa indagación sobre la naturaleza del tema. No era esto lo que me ocurría a mí. Las conversaciones que mantenía eran muy breves, nunca llegaban a despegar. Todas las personas con la que iniciaba una conversación demostraban cierto rechazo hacia mi forma de plantear el tema, como si no supieran bien cuáles eran mis intenciones y, en definitiva, como si les diera miedo. Ellas se sentían atrapadas y yo no me sentía en absoluto como Sócrates.

Mirando en retrospectiva la situación, comprendo su desconcierto. Imagina que alguien se te acerca, ahora mismo, y te pregunta cuál es el sentido de la vida. Te costaría creer que esa persona no piensa que ya lo sabe y que realmente piensa que podrías ser *tú* quien le diera una respuesta. El grado de desnudez, vulnerabilidad y confianza necesario para abrirse a una pregunta como esta es casi impensable. Al asignarte la responsabilidad de responder a esta pregunta, la altura a la que te ha elevado quien la formula es difícil de asimilar. Y si, después de que des tu respuesta, esa persona te hace a continuación una serie de preguntas sobre lo que acabas de decir, sería difícil creer que, para ella, su punto de vista y el tuyo sean igual de válidos y que sus preguntas no tienen otro motivo que el de comprender tu respuesta. Si esa persona te asegurara que adoptaría de inmediato tu modo de vida con solo que le explicaras tus razones para vivir como vives, posiblemente pensarías que solo está haciendo comedia, fingiendo, burlándose de ti o siendo irónica. La ironía que la gente proyectaba sobre mí era la misma que yo, en mi búsqueda de significados ocultos, proyectaba sobre Sócrates. Y es la misma ironía que Calicles, Trasímaco y Alcibíades proyectan sobre Sócrates. A ellos les costaba aceptar que Sócrates fuera sincero, que viera en ellos el potencial de una belleza extraordinaria y estuviera dispuesto a poner su vida en sus manos. Estaban seguros de que siempre mantenía con ellos una distancia irónica, que le permitía poner la vida de su mente en un lugar aparte. La teoría de la «ironía socrática» es precisamente la teoría de que Sócrates no es alguien que se pueda ser, y de que lo máximo a lo que podía aspirar cualquiera –incluido el propio Sócrates– era a *representar* el papel de Sócrates.

Recordarás que, la primera vez que Alcibíades intenta seducirlo, despide a su asistente para que puedan quedarse Sócrates y él solos:

Creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que, tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó.<sup>55</sup>

Alcibíades está decepcionado por el hecho de que Sócrates no quiera aprovechar ese momento de intimidad para bromear y entablar una lúdica conversación erótica. De lo que Alcibíades no se da cuenta es de que ese «dialogar conmigo como solía» equivalía ya a la forma más erótica de una conversación en broma de la que Sócrates (y, si Sócrates está en lo cierto, Alcibíades) era capaz. «Ironía socrática» es lo que les parece la intimidad socrática a aquellos que no son capaces de creérsela; Platón da a entender, creo yo, que lo único que le impide a Alcibíades recibir el amor de Sócrates es su trágica incapacidad para creer que Sócrates se lo estaba ofreciendo de verdad.

Mira lo que pasa cuando Calicles se dirige a Querofonte –miembro del círculo íntimo de Sócrates– para preguntarle si Sócrates habla en serio.

CALICLES: Dime, Querofonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?

QUEROFONTE: Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo.<sup>56</sup>

La respuesta de Querofonte subraya su condición de experto: «pregúntale a él». Para Querofonte, es así de sencillo.



Cuando yo en aquel tiempo leía los diálogos de Platón, veía ironía por todas partes. Ser capaz de detectar en sus palabras un doble sentido me hacía sentir inteligente y también, incluida. Si Sócrates no está absolutamente entregado a sus interlocutores, puedo imaginar que parte de su atención –y de su amor– se dirige hacia fuera: traspasa la cuarta pared y se dirige a mí. Puedo imaginarlo hablando por encima de las cabezas de sus interlocutores intentando llegar a una filósofa de verdad. Como yo. Lo mismo que hace tan ofensiva la *eirōneia* para interlocutores como Trasímaco y Alcibíades es lo que hace tan atractiva la *ironia* para lectores como Cicerón, Quintiliano o yo: cuanto más se contiene Sócrates con ellos, más parece que nos hable a nosotros.

Pero esta celosa actitud de adoración a Sócrates, este deseo de poseerlo, de arrancarlo de las garras de interlocutores que no merecen dialogar con él, todo esto es muy alcibiadiano. Alcibíades compara a Sócrates con una estatua que presenta al mundo una fachada engañosamente insulsa, pero que está secretamente llena de tesoros ocultos. Reivindica su derecho a poseer a Sócrates poniendo en duda que alguien haya visto nunca al Sócrates verdadero: «Cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior», y se jacta de ser el único que ha tenido esa suerte: «Yo, sin embargo las he visto ya una vez y me pareció que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables».<sup>57</sup> La realidad es que los celos distorsionan su percepción, y no le dejan ver qué es lo maravilloso de Sócrates.

El rasgo más radical de Sócrates no es una cuasidivina sabiduría oculta, sino la desnuda vulnerabilidad que mostraba al tratar a las personas como fuente de respuestas a sus preguntas. Eso es, para Sócrates, lo que un ser humano es para otro: o una fuente de respues-

tas a sus preguntas, o una fuente de preguntas que se oponen a sus respuestas. Sócrates rechaza explícitamente la clase de relación de parentesco que imagina tener con él quien, al leerlo, detecta la ironía en sus palabras y cree situarse así en el círculo íntimo de los elegidos, compuesto por unas cuantas mentes excepcionales que poseen el conocimiento esotérico necesario para comprender a Sócrates.

Si me dirijo a ti dando doble sentido a mis palabras, o diciéndote lo contrario de lo que pienso, o con un discurso que en parte va dirigido a ti y en parte a otro público que tú desconoces, o con falsos elogios destinados a ganarme tu simpatía, o con una falsa modestia destinada a ablandar tus defensas, si hago alguna de estas cosas, significa que no me tomo de verdad en serio la propuesta de indagar contigo. Trasímaco, Alcibíades y Calicles tienen razón en que, para eso que Sócrates les propone hacer juntos, la ironía sería contraproducente. Estoy de acuerdo con Trasímaco y Alcibíades y Calicles en que no debemos alabar la ironía socrática, y estoy de acuerdo con Platón en que la ironía socrática no existe. No existe la ironía socrática, salvo en el sentido de que es de verdad irónico que el hombre que, posiblemente, menos ocultó sus pensamientos en toda la historia del mundo sea considerado el padre del concepto de ironía, y se piense que esta es su principal contribución a la humanidad.

A lo largo de las décadas, mi forma de leer a Platón ha ido cambiando en muchos sentidos, pero el cambio más sustancial es que cada vez veo menos distanciamiento o desapego irónico entre Sócrates y sus interlocutores. Cada vez me parece más claro que Sócrates pone todas las cartas sobre la mesa, y considero esto un acto de verdadera amistad, franqueza y humanidad. Donde antes veía ironía socrática, ahora veo amor socrático.

# 11. La muerte

Hace unos años, mantuve una conversación de tres horas con mi amigo Steve, en línea, en público, sobre la muerte prematura. Antes de que tuviera ocasión de volver a hablar con él, murió, prematuramente. Suena absurdo decir que me sentí culpable por quedarme triste, pero así fue: me sentía más triste de lo que me correspondía. No era familiar suya, ni tampoco era su colega; no teníamos una larga historia de amistad –no nos conocíamos desde que éramos jóvenes, ni habíamos coincidido en la escuela de posgrado–; no formábamos parte de un círculo íntimo de amigos, y en realidad ni siquiera hablábamos mucho de nuestras respectivas vidas afectivas o personales. Lo único que hacíamos juntos era filosofar.

Había conocido a Steve en una conferencia, pero la mayoría de nuestros encuentros posteriores fueron en cafeterías. Él daba clases en Evanston, al norte de Chicago, y yo en Hyde Park, en la zona sur, así que intercambiábamos artículos y quedábamos luego varias veces al año en una cafetería del centro, a medio camino, para hablar. La primera vez dedicamos tres horas a mi ensayo. A partir de entonces, yo insistía en que empezáramos por el trabajo de Steve antes de entrar en el mío. Yo le hacía comentarios y después él me los hacía a mí. Eso era todo, esa era toda nuestra relación, a eso me refiero cuando digo que era mi amigo: era alguien con quien intercambiaba comentarios periódicamente, como suelen hacer los académicos.

No es difícil encontrar razones por las que me ha dejado triste la muerte de Steve. Estoy triste por todos los escritos filosóficos que ya

no va a escribir, y que yo no voy a leer, por perderme eso, y todas las conversaciones que no voy a tener con él. Estoy triste también por otras personas: su esposa, su hijita, sus hermanos, sus padres y sus amigos íntimos, y por toda la gente que no tuvo la suerte de conocerlo y que lo habría podido hacer si Steve hubiera vivido más tiempo. Y, por supuesto, hay razones para sentir tristeza por él, por las experiencias que no va a poder vivir, con su familia y con sus amigos, y porque no va a poder filosofar ni conocer a gente nueva. Todas ellas son razones de peso; pero cuando las considero todas juntas, por algún motivo no alcanzan a explicar, ni en cantidad ni en calidad, el dolor que siento en el corazón cuando pienso en la muerte de Steve.

## **I. ¿El consuelo de la filosofía?**

A diferencia de mí, Steve no era una persona llamativa. No vestía de forma extravagante, no utilizaba florituras retóricas, no intentaba destacar ni tenía por sistema ser el centro de atención en todas las conversaciones. Tenía la voz suave, era atento y, a juzgar por lo que yo vi, siempre estaba tranquilo. A primera vista, no tenía nada fuera de lo común: al conocerlo, te fijabas en que era alto y pelirrojo. Quizá, si eras particularmente observadora, notabas que daba la impresión de estar contento, feliz con la suerte que le había tocado en la vida. Eso es todo.

Pero cuando empezabas a hablar con él de filosofía, se producía una especie de explosión. Imagínate que estás sentado en casa, aburrido, mirando el mismo mueble viejo del salón que has mirado ya un millón de veces, y llaman a la puerta. La abres, y de repente todo

a tu alrededor se transforma. En cuanto tu visitante cruza el umbral, te das cuenta de que lo que te parecía un salón monótono está en realidad lleno de objetos misteriosos, pasadizos secretos y obras de arte ocultas a plena vista. Es difícil de describir o explicar, pero era como si Steve se tomara tus ideas más en serio que tú. Expresabas un pensamiento sin darle mucha importancia —«es solo una sugerencia», «es un comentario que hago a veces», «no es gran cosa», «probablemente no tiene sentido»...; lo que fuese— y él respondía como diciendo: «No, espera. Esto podría ser *de verdad*. Esto podría ser realmente algo».

No se suele recibir mucha comprensión por quejarse de ser una «pensadora». Es una vida cómoda. Pero pensar es tan inconsistente, las ideas son tan vaporosas y proteicas, que es fácil tener la impresión de que una en realidad no está *haciendo* nada. Es fácil exasperarse con una misma por dar vueltas y más vueltas a los mismos conceptos rancios y a las mismas distinciones pedantes. Cuando se es una pensadora, no se hace otra cosa que *querer decir*: «Quiero decir que...», «Lo único que intento decir es que...», «Con este argumento trato de decir que...», y eso tan importante que una quiere decir pierde el filo en cuanto se pone en palabras, se desinfla incluso antes de tener que hacer frente a ningún contraargumento. ¿A quién le importa? ¿Vamos a llegar a alguna parte?

La magia de Steve estaba en que sus preguntas, sus observaciones, su insistencia serena y alegre en seguir con un tema cuando tú creías que ya lo habías agotado —la clase de insistencia que en cualquier otra persona habría parecido obstinada, pero que, viniendo de él, era una gentil determinación—, y en realidad su sola presencia, tenían el efecto de solidificar las ideas y darles sustancia. Él transformaba el onírico e inaprehensible mundo de la nada que es

«la vida de la mente» en algo que daba la sensación de ser un lugar real en el que se podía estar. No es que de repente a una le llegaran todas las respuestas, o siquiera respuesta a algo, pero con Steve sentías que podías encontrarlas: te llenaba de energía y de coraje y de seriedad, te despertaba un sentimiento como de «Estamos en un lugar que solo espera a que lo exploremos, un lugar donde el conocimiento está a nuestro alcance».

Cuando pienso en él, pienso en ese lugar, y pienso en cómo era Steve... ¿Debo decir «era» o «es»? Por un lado, no era un lugar mío, era nuestro, y él ya no está. Por otro, un mundo entero no puede desaparecer así como así, ¿no? Algunas cosas no tienen posibilidad de desaparecer: «Lo siento, el número cuatro ha desaparecido, ya no está en existencia». Cuando pienso en el lugar que compartía con Steve, no puedo evitar pensar que está ahí, y que no está, al mismo tiempo. Esto es lo que me entristece: cómo una mente –con todo el espacio que solo ella es capaz de crear– puede convertirse en eso a lo que llamamos «muerta». De hecho, la palabra «triste» se queda corta. El pensamiento se siente roto, y se me rompe el corazón al pensarlo.

No es la primera vez que me encuentro indirectamente con la muerte; en realidad, he tenido que encajar la muerte de personas que, a nivel emocional, eran más cercanas a mí que Steve. Pero solo ha habido otra ocasión en que he sentido *este* dolor –el dolor de que la muerte de una persona sea absolutamente impensable–, y fue al morir alguien con quien también tenía una relación sobre todo filosófica. Creo que es porque Steve era filósofo, y porque mi relación con él era filosófica, por lo que su muerte me causa este dolor tan peculiar.

Parece ser lo contrario de lo que Sócrates vaticinó. En el *Fedón*,

que es el diálogo en el que se dramatiza la muerte de Sócrates y las conversaciones que mantuvo justo antes de morir, dice «me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía, en trance de morir, tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera». <sup>1</sup> Es en este diálogo donde Sócrates describe la filosofía como una preparación para la muerte, y a los filósofos como expertos en la muerte: «Cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se cuidan de ninguna otra cosa sino de morir y de estar muertos». <sup>2</sup>

Steve era filósofo, y yo soy filósofa, y esa era la razón y la naturaleza de nuestra relación: nos conocíamos casi exclusivamente como filósofos. Sin embargo, lo que supuestamente iba a hacer más fácil enfrentarse a la muerte la ha hecho más difícil. ¿Dónde están la calma y la ecuanimidad que Sócrates me había prometido?

El *Fedón* nos muestra lo bien que la filosofía preparó a Sócrates para la muerte; su amigo Fedón, que narra el episodio, cuenta que «se le veía un hombre feliz [...] tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió». ¿Tiene realmente la filosofía ese efecto en el resto de nosotros? Por extraño que parezca, le hice a Steve esta misma pregunta en el curso de nuestra última conversación: le pregunté si la filosofía nos prepara para la muerte. Y lo que es aún más extraño, no tuvo oportunidad de responder; una pregunta del público lo interrumpió, le dije que volveríamos a ello, y tuvimos tiempo, estuvimos una hora más, pero me olvidé, y él se olvidó, y la conversación llegó a su fin. Y antes de que pudiera volver a hablar con él, murió. Así que nunca volvimos a ella. ¿Cuál es la respuesta? ¿Nos prepara la filosofía para la muerte?

## II. Iván Ilich

Supón que sabes que vas a morir pronto. ¿Cómo te prepararías? No te estoy preguntando cómo aprovecharías el tiempo que te queda. Si te hicieran esa pregunta, imagino que responderías que quieres pasar tus últimos días cerca de tus seres queridos, o haciendo las cosas que más te gustan, o terminando proyectos importantes, o comiendo tus comidas favoritas, o visitando tus lugares preferidos. Pero no está claro que esas mismas actividades sirvan como respuesta a la pregunta sobre la preparación. Es diferente encontrar la mejor manera posible de pasar las horas que faltan para que tenga lugar un acontecimiento portentoso –como un examen final, una boda, una entrevista, la propia muerte– que prepararse para ese acontecimiento. No te pregunto cómo pasarías tus últimas horas. Te pregunto cómo te prepararías.

Tal vez pienses que la pregunta no tiene sentido –¿qué tontería es esa de estar preparado o no estar preparado para la muerte?–, tal vez pienses que lo único que importa es cómo pasar el tiempo hasta que llegue. Creo que es un error, y también lo cree Tolstói, que hace del no estar preparado para la muerte el tema de su novela *La muerte de Iván Ilich*, en la que se narran los últimos meses de vida de un funcionario burgués ruso. Iván Ilich era un dechados de éxito, familiar, profesional y social –en su casa se hacen fiestas a las que acude la aristocracia– hasta que empieza a sentir un dolor en el costado. El dolor empeora y, finalmente, se hace evidente que Iván se está muriendo. Toda la gente que hay alrededor de Iván –su esposa, sus amigos, incluso sus médicos– fingen que no se está muriendo, que mejorará pronto. Todos le dicen una y otra vez que se está recuperando. Él se siente fatalmente aislado, pues sabe lo que de verdad ocurre:

En los últimos tiempos, sumido en esa soledad completa, tumbado de cara al respaldo del sofá, esa soledad en medio de una ciudad populosa, entre numerosos conocidos y familiares; una soledad que en ningún otro lugar podría haber sido más completa: ni en el fondo del mar, ni en rincón alguno de la tierra.<sup>3</sup>

La soledad de Iván proviene de que él es el único que afronta el hecho de que va a morir; todos los demás lo esquivan con el mayor escrúpulo. El propio Iván hace esfuerzos por no mirar a su muerte a la cara, pero cuando intenta retomar sus anteriores costumbres y obligaciones, descubre que es como si se las hubieran arrebatado:

Se esforzaba por recobrar sus antiguas líneas de pensamiento, esas que antes le habían ocultado la idea de la muerte. Pero, cosa extraña, las mismas reflexiones que antes tapaban, escondían y anulaban la conciencia de la muerte, ahora se mostraban incapaces de producir tal efecto. [...] Se decía: «Me consagraré a mis actividades; antes me iba bien así». Y se marchaba al Palacio de Justicia [...] Pero de pronto, en mitad de la sesión, su dolor en el costado [...] daba comienzo a su propia causa, que no era otra que irle royendo poco a poco. Iván Ilich redoblaba la atención, rechazaba la idea de su presencia, pero él seguía a lo suyo, y entonces aparecía ella, se plantaba allí delante y lo miraba, y él se quedaba petrificado, se le apagaba la luz de los ojos y empezaba de nuevo a preguntarse: «¿Será ella la única verdad?». [...] Luego volvía a casa con la triste conciencia de que su actividad de juez ya no le permitía ocultar, como antes, lo que quería ocultarse; que su labor profesional ya no le permitía desembarazarse de ella. Y lo peor de todo era que ella le imponía su presencia no para

que hiciera algo, sino solo para que la contemplara, para que la mirara directamente a los ojos, y sin hacer nada, fuera presa de unos sufrimientos espantosos.<sup>4</sup>

La enfermedad crea una distancia entre Iván y las cosas que ha logrado en la vida, y le da la oportunidad de preguntarse, por primera vez, si en alguna ocasión tuvo motivos para ambicionarlas. Lo que antes eran preguntas extemporáneas (¿debería casarme con esta mujer?, ¿relacionarme con esta gente?, ¿perseguir estos objetivos profesionales?) son ahora preguntas sobre las que puede suspender el juicio. E Iván no encuentra cómo defender sus antiguas respuestas refleja:

Se le ocurrió pensar que lo que hasta entonces había considerado una completa imposibilidad, es decir, que no había vivido como debería haberlo hecho, podía ser verdad. Y se dijo que esos leves intentos de lucha contra todo lo que la gente encumbrada consideraba bueno, que esos leves intentos de los que se había desentendido a las primeras de cambio podían también ser verdaderos, y que todas las demás cosas podían no ser como deberían haber sido. Su trabajo, su modo de vida, su familia, los intereses mundanos y profesionales: todo eso podía no ser como debería haber sido. Trató de defender ante sí mismo cada una de esas cosas. Y de repente reparó en la fragilidad de lo que estaba defendiendo. No había nada que defender.<sup>5</sup>

Al examinar todas estas cosas, Iván descubre que sus respuestas a las preguntas sobre cómo vivir habían estado dictadas por los mandatos salvajes de su grupo de parentesco: había hecho sencillamente lo necesario para tener un sitio entre la gente que había a su alrededor.

«Y si eso es así –se dijo– y voy a abandonar la vida con la conciencia de haber destruido todo lo que me ha sido dado, sin haber sido capaz de poner remedio a nada, ¿qué será de mí?». Se echó de espaldas y se puso a repasar toda su vida de modo completamente distinto. Esa mañana, cuando vio al criado, y después a su mujer y a su hija, y más tarde al médico, cada uno de los gestos y palabras de esas personas le habían confirmado la terrible verdad que se le había revelado en el transcurso de la noche. En ellos se veía a sí mismo, veía todo aquello por lo que había vivido, y se daba perfecta cuenta de que nada había sido como habría debido ser, de que todo había sido un engaño gigantesco y espantoso que le había ocultado tanto la vida como la muerte. Esa conciencia aumentaba, decuplicaba sus sufrimientos físicos. Gemía, se debatía, se arrancaba la ropa. Tenía la impresión de que algo le sofocaba y le oprimía. Y también por eso los odiaba a todos.<sup>6</sup>

Y, sin embargo, aun después de comprender con amargura que su vida entera había sido una mentira, cara a cara frente a la muerte se aferra «al convencimiento de que su vida había sido ejemplar». Cuando, precisamente, «esa justificación de su vida era lo que le mantenía encadenado, le impedía avanzar y le atormentaba más que ninguna otra cosa».<sup>7</sup> Esto, esa necesidad de justificar su vida, es el problema de Tolstói.

La mayor angustia de Iván es que, ante la inminencia de la muerte, necesita justificar cómo ha sido su vida y, a la vez, está obligado a abandonar la única justificación que es capaz de dar. Pero el otro aspecto significativo de la terrible situación en que se encuentra es que está *solo*. A todos los que se mueven en torno a él los consume la necesidad de esquivar la idea de la muerte, y lo hacen de la única

manera que saben: sumergiéndose en esas mismas actividades convencionales y haciendo ver que Iván no se está muriendo. Tolstói retorna repetidamente a esa «mentira» y al aislamiento en que lo sume: «Le martirizaba esa mentira», en los últimos días de su vida, «esa mentira constituía un espantoso tormento para Iván Ilich». Basta ver cómo es la última interacción que tiene con su esposa:

—¿No es verdad que te encuentras mejor?

Sin mirarla, Iván Ilich respondió que sí.

La ropa de Praskovia Fiódorovna, su constitución física, la expresión de su rostro, el tono de su voz, todo le decía lo mismo: «Nada es como debería ser. Todo aquello por lo que has vivido y sigues viviendo es una mentira y un engaño que te están ocultando la vida y la muerte».

La odia por obligarlo a mentir, tanto que ya no tolera su presencia:

La expresión de su rostro cuando pronunció aquel «sí» había sido terrible. Después de articular esa palabra, mirándola directamente a la cara, se puso boca abajo con una rapidez inesperada, dada su debilidad, y empezó a gritar:

—¡Marchaos, marchaos, dejadme en paz!<sup>8</sup>

Iván siente como si su esposa estuviera burlándose de él: saludándolo con la mano, y retirándole de inmediato la posibilidad de cualquier consuelo y conexión humana.

La vida de Iván Ilich no había sido de ningún modo una preparación para la muerte de Iván Ilich; su vida había transcurrido de un modo que lo desquició ante la inminencia de la muerte. La crisis de

Iván recuerda la del propio Tolstói, relatada en *Confesión*, un texto que escribió muchos años antes, y también la que atraviesa Pierre en *Guerra y paz*:

Era como si en su cabeza el tornillo principal en el que se sostenía toda su vida se hubiera pasado de rosca. El tornillo ya no se movía para apretarse ni para aflojarse, sino que daba vueltas en la rosca sin sujetar nada y sin poder dejar de girar.<sup>9</sup>

Las preguntas que se hace Pierre son las mismas que se plantean Iván y el propio Tolstói, y, como ellos, en lugar de hacer progresos en su búsqueda de una respuesta, Pierre se siente arrastrado sin remedio al hecho de la muerte:

«¿Qué está mal? ¿Qué está bien? ¿Qué debe uno amar y qué debe odiar? ¿Para qué vivir y qué soy yo? ¿Qué fuerza rige sobre todos nosotros?», se preguntaba. Y no había respuesta para ninguna de estas preguntas, excepto una ilógica, y que no las respondía en absoluto. Y esta respuesta era: «Morirás y todo acabará. Morirás y lo sabrás todo o dejarás de preguntar». Pero también morir era terrible [...] y de nuevo volvía a enroscar aquel tornillo que, sin sujetar nada, seguía dando vueltas y vueltas en el mismo sitio.<sup>10</sup>

Encontramos la misma escena en *Anna Karénina*. Esta vez es Levin, el personaje que recapitula las experiencias personales que narra Tolstói en *Confesión*.

«No puedo vivir sin saber lo que soy y para qué estoy aquí. Y, como no puedo saberlo, no puedo vivir», se decía. [...] Levin es-

tuvo varias veces tan cerca del suicidio que tuvo que esconder una cuerda para no ahorcarse, y no salía al campo con una escopeta por temor a pegarse un tiro.<sup>11</sup>

La experiencia de afrontar la perspectiva de la muerte tiene en todas estas transcripciones dos elementos en común, que son el desesperado hundimiento al ver que la mayoría de las actividades en las que sustentamos el sentido de nuestra vida se derrumban a la menor provocación intelectual, y que, una vez que los argumentos con que pretendíamos justificar nuestra forma de vida demuestran ser inservibles, no habrá nada, por mucho que pensemos, capaz de restaurarla. Todas estas descripciones se caracterizan también por la soledad y el aislamiento: en *Confesión*, principalmente vemos a Tolstói hacerse preguntas *a sí mismo*; y otro tanto ocurre en el caso de Iván, de Pierre y de Levin.

Una y otra vez, Tolstói cuenta la misma experiencia de no estar preparado para afrontar la muerte. Da igual si ese encuentro cara a cara con la muerte ocurre al final de una larga vida, como en el caso de Iván, o en la madurez, como en el de Tolstói, o a los veinte o los treinta años, como en el caso de Pierre y Levin, porque el efecto es el mismo. La perspectiva de la muerte representa la parada en seco del reloj cuyo tictac ha sido el sonido de fondo en todo lo que hacíamos, de ese reloj que ha ido descontándonos uno tras otro períodos de quince minutos. De repente, las preguntas extemporáneas ya no tienen dónde esconderse; de repente, no tenemos más remedio que responderlas... , pero no podemos. No podemos justificar nuestra vida, e intentar hacerlo no hará sino convencernos de que la vida carece de sentido. La franqueza con que Tolstói cuenta su experiencia denota gran valentía. Pero su forma de afrontar la muerte no es la única posible.

### III. Misología, misantropía

Si *La muerte de Iván Ilich* describe lo que es no estar preparado para la muerte, el *Fedón* nos muestra lo que es estar preparado. Sócrates pasa sus últimas horas indagando acerca de la inmortalidad del alma, lo cual está en consonancia con cómo ha vivido su vida –murió como vivió, filosofando– y, al mismo tiempo, es apropiado dadas las circunstancias en las que se encuentra, es decir, las de alguien que se enfrenta a una muerte inminente. No hay razón para que sus modos habituales de vida se derrumben, ni para suspenderlos, por el hecho de encontrarse ante la muerte.

Recordemos lo intratable que es para Iván la situación que la muerte lo obliga a vivir: «Y lo peor de todo era que ella le imponía su presencia no para que hiciera algo, sino solo para que la contemplara, para que la mirara directamente a los ojos, y sin hacer nada, fuera presa de unos sufrimientos espantosos.<sup>12</sup> Iván se debate entre mirar a la muerte a la cara y sufrir, solo, inexpresablemente, o apartar de ella la mirada, como hacen su familia y sus amigos. Sócrates, por el contrario, mira a la muerte directamente a los ojos y mantiene con sus amigos una conversación sobre ella.

El *Fedón* es un diálogo filosófico riguroso, que presenta, por un lado, una serie de argumentos de creciente complejidad a favor de la inmortalidad del alma y, por otro, objeciones a esos argumentos, una de las cuales conlleva una extensa incursión en la teoría general de la causalidad. También es, sin duda, la escena de una muerte: Platón nos cuenta cómo los amigos más íntimos de Sócrates se reúnen a su alrededor en la celda de la cárcel, tras pasados de aflicción, para acompañarlo en sus últimas horas; cómo Sócrates bebe la cicuta; cómo ellos observan sus efectos adormecedores extenderse desde

los pies a las piernas, y luego al vientre, viéndolo quedarse «frío y rígido» y sabiendo que «cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría».<sup>13</sup> Y finalmente ocurre, y su vida se extingue.

Si el *Gorgias* nos mostró que la filosofía puede ser política, y el *Banquete* y el *Fedro* nos mostraron que podía ser erótica, el *Fedón* nos muestra que la filosofía puede ser fúnebre. Vale la pena subrayar algo tan extraordinario como que la conversación filosófica sea capaz de igualar la seriedad de la muerte. Las conversaciones ordinarias –hablar de lo buena que es una película, o una comida, quejarnos con desagrado de nuestro jefe, planificar las próximas vacaciones– carecen de relevancia a la hora de la muerte. La muerte convierte en triviales esos malestares o intereses, como convirtió en algo trivial la vida de Iván Ilich. Por eso hemos creado ciertas fórmulas religiosas, o cuasirreligiosas («espirituales»), que utilizamos en funerales y servicios conmemorativos: un particular tipo de discurso destinado a levantar un muro entre la vida y la muerte. Pero ese tipo de discurso está especializado en un contexto fúnebre, mientras que la filosofía no lo está. La filosofía es una forma de vivir, y también una forma de morir.

Es posible morir sin experimentar la clase de terror que siente Iván, lo mismo que es posible vivir toda la vida sin tener que vérselas con el problema de Tolstói. El estado en el que muchas personas se encuentran cuando están en el lecho de muerte –aquejadas de fuertes dolores, o drogadas, o impedidas por algún tipo de deterioro cognitivo– hace poco probable que el momento de morir sea el más idóneo para afrontar la muerte. Pero lo que plantea Tolstói es si esa confrontación, cuando quiera que ocurra, es algo más que un desastre. Nos presenta a distintos personajes, en distintas etapas de la vida, incluido él, que retroceden y se encierran en sí mismos tras

repetidos intentos fallidos de mirar a la muerte con los ojos abiertos de par en par. ¿Es siquiera posible hacerlo?

En el *Fedón*, la respuesta que da Platón es *sí*. Nos muestra cómo Sócrates, en un momento concreto de sus últimas horas de vida, *elige* enfrentarse a la muerte. Ocurre hacia la mitad del diálogo. Después de que haya dado tres argumentos a favor de la inmortalidad del alma, hay un murmullo de intranquilidad entre sus amigos. Dos de los que están allí, y que han estado escuchando en silencio los argumentos de Sócrates –Simmias y Cebes–, tienen objeciones que hacer a lo que ha dicho. Están preocupados por la fuerza de estas objeciones, ya que parecen demostrar que Sócrates está en un error al creer que su alma sobrevivirá a la muerte, pero dudan si plantearlas: no parece el momento apropiado para cuestionar los fundamentos que a Sócrates le dan el coraje para afrontar su muerte con ecuanimidad.

Pero Sócrates los anima a que pronuncien sus objeciones. Insiste en que estar tan próximo a la muerte le hace desear aún *más* oír sus contraargumentos; se compara con los cisnes que, aunque su canto es siempre melodioso, cantan con más belleza aún cuando les llega la hora de morir. Sócrates *quiere* afrontar la perspectiva de su muerte. Simmias y Cebes, tomando la palabra a Sócrates, ofrecen cada uno sus contraargumentos a la creencia de Sócrates de que el alma sobrevive a la destrucción del cuerpo. El narrador del diálogo, Fedón, cuenta que estos argumentos provocaron desesperación en el grupo que estaba allí reunido:

Después de haberles oído hablar, todos nos sentimos a disgusto, según nos confesamos después unos a otros, porque nos parecía que, cuando ya estábamos fuertemente convencidos por el razonamiento de antes, de nuevo nos habían confundido y nos

precipitaban en la desconfianza no sólo respecto de los argumentos dichos antes, sino también respecto de los que iban a exponerse, temiendo que fuéramos jueces dignos de nada, o bien que los temas mismos fueran en sí poco de fiar.<sup>14</sup>

Pero el único que no se desespera es Sócrates. Fedón expresa su asombro al ver:

qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente el diálogo.<sup>15</sup>

¿Cómo es posible que, ante su muerte inminente, alguien que se aferra a la inmortalidad de su alma reciba contraargumentos «amablemente, con afabilidad y afecto»? Esta es la pregunta que Platón quiere que nos hagamos. Está claro que la respuesta no es «Porque Sócrates sabía que tenía la respuesta decisiva en el bolsillo». Después de que Sócrates responde, Simmias todavía confiesa: «por la importancia de aquello sobre lo que versa la conversación [...], me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho», y Sócrates admite que sus dudas son razonables: «No solo en eso dices bien, Simmias, sino que también esos primeros supuestos, por más que os resulten fiables, sin embargo, habría que someterlos con más precisión a examen». Sócrates no puede continuar la discusión, pues le ha llegado la hora de morir, pero le sugiere a Simmias que continúe indagando él sobre esos argumentos en el futuro: «Y si los

analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión. Y si esto resulta claro, ya no indagaréis más allá». <sup>16</sup> Sócrates responde «amablemente, con afabilidad y afecto» a las objeciones presentadas contra las respuestas en las que él basa su vida, no porque sepa que esas objeciones son erróneas, sino porque piensa que podrían ser correctas.

Explica luego por qué reacciona así: «No vayamos a hacernos “misólogos” [odiadores de la razón] –dijo él– como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos». <sup>17</sup> Advierte que, lo mismo que si alguien nos defrauda, en especial nuestros amigos más íntimos, puede que perdamos la fe en la humanidad, también que nos defrauden los argumentos puede hacernos perder la fe en la argumentación.

Sócrates piensa que el error es similar en el caso de las personas y de los argumentos. Si te parece que todos los que te rodean son malvados y no merecen tu confianza, deberías llegar a la conclusión de que el problema podrías ser tú, ya que «sin pericia en los asuntos humanos, intentas tratar a las personas». Igualmente, aunque los misólogos «acaban por creerse sapientísimos y por sentenciar por sí solos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos» y piensan que «todas las cosas sin más van y vienen arriba y abajo», donde esa fluctuación ocurre en realidad es en su alma:

Conque, Fedón, sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego, por encontrarse junto a otros razonamientos que son de esa clase que, a uno mismo, unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no

se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia, sino que concluyera, en su resentimiento, por rechazar alegremente la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas.<sup>18</sup>

Cuando Pierre concluye «no había respuesta para ninguna de estas preguntas», Sócrates habría replicado que está confundiendo un hecho sobre sí mismo con un hecho sobre el mundo:

No dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos [...]; es mucho más probable que nosotros no estemos aún [mentalmente] sanos, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos; tú y los demás, con vistas al resto de vuestra vida, y yo, con vistas a la muerte.<sup>19</sup>

Sócrates hace más que animarlos a proseguir la investigación. Les advierte de la parcialidad de las palabras que están oyendo de él. Admite que la proximidad de la muerte lo predispone en exceso a creer en la inmortalidad del alma, y por tanto deben oír con reservas todo lo que les acaba de decir:

Si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad, y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero, si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos clavado el agujijón.<sup>20</sup>

Es consciente de que está defendiendo una respuesta a una pregunta extemporánea, e invita a sus amigos a refutarlo. El vínculo que establece Sócrates entre la misología y la misantropía es tan revelador como las afirmaciones que hace sobre cada una de ellas consideradas por separado. Recordemos que a Pierre, a Iván y al propio Tolstói sus crisis existenciales los hacen encerrarse en sí mismos. Si Sócrates está en lo cierto, y el «pensar» que intentan hacer es de carácter esencialmente social, entonces la misología y la misantropía son una misma cosa. El amor a los argumentos presupone el amor a quienes los presentan, y si la refutación es el mayor favor que puede hacerse a otro ser humano, entonces también lo contrario es cierto.

Este es el momento culminante del diálogo: Sócrates manifiesta un gran amor por sus amigos cuando les insta a ocuparse «poco de Sócrates y mucho más de la verdad», y gran coraje al invitarlos a que refuten la propia argumentación en que se sostiene su capacidad para afrontar la muerte inminente, porque su primer deber es «esforzarnos en estar mentalmente sanos; tú y los demás, con vistas al resto de vuestra vida, y yo, con vistas a la muerte».

Tolstói percibe acertadamente que hay formas de pasar la vida que no resisten la perspectiva de la muerte y se derrumban ante ella; la filosofía, como demuestra Sócrates, es una excepción. La filosofía no sumió a Sócrates en la soledad y la alienación al saber que estaba próximo a morir, ni la perspectiva de la muerte debilitó la que era su respuesta a las cuestiones extemporáneas, por más que invitara a sus amigos a ponerle objeciones. La filosofía está a la altura de afrontar el desafío de la muerte. Se puede filosofar –socialmente, filantrópicamente, felizmente– y afrontar la muerte, al mismo tiempo. He tenido ocasión de comprobar que es así.

## IV. La conferencia

Después de la muerte de Steve, se celebró una ceremonia conmemorativa en la capilla de la universidad donde daba clases. Tres personas allegadas a él pronunciaron preciosos discursos sobre su persona, un sacerdote leyó un poema, hubo música. Fue una ceremonia conmovedora, pero no inusual. Lo inusual fue lo que ocurrió justo antes. Uno de los colegas de Steve había organizado una conferencia filosófica sobre el trabajo que Steve había dejado inconcluso, y la conferencia tuvo lugar los dos días anteriores al funeral. Una treintena de filósofos y filósofas acudieron de distintas partes del mundo para sentarse alrededor de una mesa y discutir uno a uno los ensayos inéditos de Steve.

Llegué a la conferencia casi sin poder contener las lágrimas, y en cuanto vi a un amigo me derrumbé en sus brazos, y lloré. Al empezar la primera sesión, me dije: «Esto va a ser imposible. Voy a llorar cada vez que abra la boca». Al mirar a mi alrededor, vi que otras personas de la sala estaban en las mismas condiciones. Pero nos sucedió algo asombroso: tras unas cuantas lágrimas iniciales, todos entramos de cabeza en la filosofía. Mi primer comentario fue una pregunta; había varias frases, en el artículo que íbamos a discutir en la sesión, que estaba convencida de que eran importantes, pero que no acababa de entender. Las leí en voz alta y pedí que alguien me ayudara a entenderlas. Mi amigo, sobre cuyo hombro había sollozado unos minutos antes, acudió al rescate. Con mucha calma y paciencia, me explicó el argumento de Steve, y el fallo que él le veía. Entre todos, sintetizamos luego los puntos principales de los documentos de Steve, nos los explicamos unas a otros, planteamos objeciones a sus argumentos, pensamos en posibles respuestas que él habría dado, o en formas de insistir aún más

en nuestras objeciones para hacerlas más demoledoras. Pensamos en cómo vincular los documentos entre sí y con nuestro propio trabajo; bromeamos sobre los ejemplos tan graciosos que Steve había elegido. Discutimos entre nosotros, y con Steve. Más de una vez, comentamos lo mucho que se reflejaba su personalidad en las palabras escritas, hasta qué punto sentíamos que estábamos hablando con él.

La conferencia no fue trágica, sino alegre. Y fue *interesante*. Había cosas que queríamos saber, intentábamos averiguarlas, e indagar sobre ellas era de algún modo lo *apropiado*; se correspondía con la seriedad de la muerte. La filosofía —el que fuéramos un grupo de filósofas y filósofos y Steve también lo fuera— hacía posible llorar la muerte de nuestro amigo e indagar felizmente al mismo tiempo. Y cuando pienso en lo cooperativos, animados, bien preparados y comprometidos que estábamos todos los que participamos en la discusión y lo comparo con otras conferencias a las que he asistido, creo que puedo decir algo más radical: el que estuviera presente en todos nosotros la muerte de nuestro amigo nos hizo filosofar mejor, como los cisnes, que cantan con la mayor belleza cuando se encuentran cara a cara con la muerte.

Pero si los filósofos somos capaces de mirar a la muerte con tal entereza, ¿por qué me ha dejado tan triste la muerte de Steve? Sería un sentimiento noble si estuviera triste por él, o por su familia; pero la verdad es que estoy egoístamente triste: le echo de menos. Incluso ahora, mientras escribo estas palabras, me siento triste porque Steve haya muerto: triste, y no alegre, ni inquisitiva, ni enérgica, ni filosófica. ¿Por qué? Creo que la respuesta es sencillamente que suelo pensar en su muerte cuando estoy sola. Para afrontar la muerte de un amigo muy querido, necesito de todas mis facultades filosóficas, y no las tengo cuando estoy sentada en una habitación yo sola. Sen-

tada sola, lo que hago no es tanto pensar como recordar. Me acuerdo de la conferencia, de la alegría y la atención que había en aquellas conversaciones. Me acuerdo del *Fedón*, y de todas las discusiones que se han mantenido sobre él en mis clases (probablemente sea el texto sobre el que más he hablado en los quince años que llevo trabajando como profesora en la Universidad de Chicago). Y sobre todo me acuerdo de Steve, y de lo que era tenerlo y poder comunicarle mi ignorancia y mis dudas y mis esfuerzos por entender.

No somos capaces de pensar en las cosas más importantes nosotros solos, y habitualmente no queremos admitir este hecho aterrador. Así que todos vamos por ahí, los filósofos y filósofas profesionales incluidos, haciendo gala de un conocimiento que nos separa de los demás. La sensación de que somos intelectualmente competentes en lo fundamental –de que tenemos las respuestas de las que depende cómo vivimos nuestra vida– nos impide conectar con la gente de la forma que más nos beneficiaría. La ignorancia de la ignorancia nos hace creer que estas cuestiones tan importantes debemos resolverlas solos. La ignorancia de la ignorancia nos priva de pensar con otra persona sobre lo que ninguna de los dos sabemos. La ignorancia de la ignorancia es la barrera que nos separa. Sócrates desmanteló esa barrera. Steve hizo lo mismo.

Recordar mis conversaciones con él me obliga a enfrentarme al abismo que existe entre lo que mi mente puede hacer sola y lo que es capaz de hacer cuando está emparejada con un espíritu afín. Sé lo que ahora *no* tengo, lo que ahora *no* hago, y eso es lo que me duele. Ser filósofa es sentir, con particular agudeza, la necesidad que una tiene de los demás, sobre todo de los demás que también sienten la misma necesidad, con la misma agudeza. Es darse cuenta de la inmensidad de la tarea que tiene ante sí, de la facilidad con que podría

no tener ocasión de llevarla a cabo, y de lo valiosos que son quienes están dispuestos a brindarle ayuda.

¿Significa esto que la filosofía nos hace temer menos a la muerte, o temerla más? La respuesta a esta pregunta comienza con los cadáveres.

## V. Los cadáveres

¿Dónde está Steve ahora? ¿Sigue existiendo? ¿Qué le ocurre a nuestra alma después de que morimos?

Muchas y muchos que estáis ahora leyendo el libro daréis de inmediato la siguiente respuesta: Steve no está en ninguna parte, no existe; cuando morimos, el alma, suponiendo que exista, se destruye. Y habrá también quienes, basándoos en los principios de vuestra fe, penséis que es obvia la respuesta contraria. Hay muy pocas personas que, si se les hacen estas preguntas, se paren siquiera un instante antes de responder o que piensen que las respuestas no están ni mucho menos tan claras. Lo mismo quienes pensáis que es fácil decir que Steve existe, que quienes creéis que es fácil decir que no existe os parecéis a uno de los interlocutores de Sócrates: Menón. Recordemos que, después de que Sócrates le pregunta qué es la virtud, Menón no puede dejar de repetir lo fácil que es responder a esa pregunta: «Es fácil decir, Sócrates [...] no es difícil responder [...] no existe problema en decir qué es la virtud».<sup>21</sup> Resultó que la facilidad con que Menón se creía capaz de decir lo que es la virtud era muy superficial; bastaron unas cuantas preguntas para que empezara a contradecirse. Lo mismo ocurre con esta facilidad nuestra para determinar el destino del alma.

El hecho es que a nadie le resulta obvio lo que le sucede a una persona después de morir, y, si hay quienes afirman que para ellos sí es obvio, sus actos desmienten tal afirmación: quienes sostienen que un saber llamado «ciencia» excluye definitivamente la posibilidad de que haya vida después de la muerte siguen comportándose en su vida como si las almas de sus seres queridos estuvieran aún presentes, en algún sentido o lugar, y quienes piadosamente profesan la creencia en la inmortalidad del alma lloran a sus muertos como si sus almas se hubieran extinguido; ni un grupo ni otro trata a los cadáveres de un modo que guarde coherencia con la explicación de la muerte en la que dice creer con firmeza. Qué le ocurre al alma cuando el cuerpo muere, es una cuestión en la que vacilamos. El nombre que recibe en este ámbito de la vida el acto de vacilar es *superstición*. Y lo que caracteriza al enfoque filosófico de la muerte es, por encima de todo, el rechazo de la superstición.

En el caso de quienes niegan vehementemente la inmortalidad del alma –llamémoslos materialistas–, la vacilación se manifiesta en que siga importándoles cumplir los deseos de la persona fallecida, en que sigan considerando importante recordarla y conmemorarla, en que digan lo mucho que aún la quieren, y en que invoquen su nombre confiriéndole un peso: «¡Si estuviera aquí X, se avergonzaría de ti!».

En defensa de estos comportamientos, los materialistas podrían alegar que lo que les importa no es la persona en sí, sino su *legado* o *memoria* o *espíritu*. Recurren a estos términos para no tener que admitir, con cierta turbación, que alguien que no existe, que no está ya aquí, que no es nada, sigue ocupándoles el pensamiento. Pero si siento que el legado o el espíritu de la persona fallecida es una *cosa* tan importante como para que tenga sentido dirigirle mi amor y mi preocupación, si pienso que al honrar su memoria estoy honrando,

no a una parte de mí, sino a un ser distinto de mí, entonces estoy apartándome del materialismo. Evidentemente pienso que, incluso aunque el cuerpo ya no esté, algo de esa persona perdura, incorpóreo.

A los materialistas debería desconcertarles más, esa inclinación suya a cumplir los deseos, peticiones e intenciones de la persona muerta. Si tú y yo somos buenas amigas, y yo te digo que me gustaría mucho X, y al cabo de un tiempo te digo que he cambiado de opinión, y ya no tengo deseos de X, tú no persistirías en intentar cumplir ese deseo. Si dejas de desear algo, ya no tienes motivos para cumplir mis deseos. Y si eres materialista, debería parecerte que morir es una forma bastante decisiva de dejar de desear algo: alguien que no existe no puede hacer nada, y esto incluye desear. Así que resulta desconcertante que los materialistas se comporten como si el que alguien no exista fuera compatible con que pueda seguir deseando.

Pero si los materialistas vacilan, los creyentes también. Las personas cuya religión les promete una existencia en el más allá tienen el mismo terror a la muerte que el resto, y su religión tampoco las libra de sentir un dolor desgarrador cuando pierden a alguien. No responden a la muerte de alguien querido con la certeza de que ha sido trasladado a un lugar que no va a permitirles tener contacto con él durante un tiempo, pero en el que esperan reunirse con él más adelante. Tal vez *digan* que es así como ven la situación, pero el dolor profundo que sienten y los rituales de duelo demuestran algo muy distinto. Tampoco su religión espera que reaccionen de un modo más coherente con sus creencias: si una persona católica muy devota acude a su sacerdote y le habla de su profunda aflicción por la muerte de alguien querido, a ese sacerdote su religión le insta a ofrecer consuelo y apoyo, y no a censurar a esa persona por no ser, evidentemente, una buena creyente. Tanto la gente religiosa como

la no religiosa se resigna a vivir en medio de esa supersticiosa vacilación. Sócrates no.

Cuando Critón le pregunta: «¿Y de qué modo te enterraremos?», él, riendo, responde: «Como queráis, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros». Comenta luego cuánto lamenta la situación:

No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme.

Sócrates insiste en que Critón no «diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates». No se nos ocurre pensar que este detalle lingüístico —¿debemos llamar Sócrates al cadáver de Sócrates?— tenga demasiada importancia. Pero Sócrates insiste en que sí, y se lo explica a Critón directamente:

Pues has de saber bien, querido Critón, que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas. Así que es preciso tener valor y afirmar que sepultas mi cuerpo, y que lo sepultas del modo que a ti te sea grato y como te parezca que es lo más normal.<sup>22</sup>

La norma en nuestro mundo, como en el de Sócrates, es tratar a los cadáveres con extravagante fanfarria. La segunda mitad de la *Iliada* está organizada en torno al destino de los cadáveres —primero el de Patroclo, luego el de Héctor— y, en la actualidad, el ejército sigue repatriando los cadáveres, aun a costa de grandes peligros y gastos. El comienzo de la serie literaria *Mi lucha*, de Karl Ove Knausgård,

es una larga meditación sobre cómo nos afanamos por deshacernos de los cadáveres con rapidez y discreción.

Knausgård imagina algunas escenas de muerte. Un anciano muere mientras está viendo una película. Un profesor sufre un infarto en el patio del colegio. Un vagabundo muere congelado. Una niña pequeña muere atropellada por un autobús. Un joven se emborracha, cae a un lago y se ahoga. Knausgård comenta, refiriéndose a sus cadáveres: «No hay razón alguna para tanta prisa, pues no puede morir por segunda vez».<sup>23</sup> Se pregunta: «¿Por qué esas prisas para esconderlos?».<sup>24</sup>

Si nos preguntamos cuál de las dos teorías sobre el destino del alma después de la muerte responde a la pregunta de Knausgård, la respuesta es que ninguna de las dos. El escrupuloso cuidado con que tratamos los cadáveres no tiene sentido ni en el supuesto de que el alma sobreviva a la muerte ni en el supuesto de que la muerte la extinga. Si el alma sobrevive a la muerte, lo hace separándose del cuerpo. De ello se deduce que, a partir del momento de la muerte, no sufre lo que sufre el cadáver; y lo que le ocurra al cadáver, a la persona no le importa. Si el alma se destruye en el momento de la muerte, tampoco habita ya el cuerpo, y la persona es ahora inexistente. Tanto si el alma es mortal como si es inmortal, la muerte la separa del cuerpo, lo cual quiere decir que, en cuanto se produce la muerte, el destino del alma se desvincula del destino del cuerpo. Así que, en cualquiera de los casos, es una tontería que Critón haga lo que Sócrates predice que hará: irritarse «al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado, como si yo sufriera cosas terribles».<sup>25</sup>

Sócrates sintetiza lo que sabe sobre la vida después de la muerte cuando dice que «La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se

dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar». <sup>26</sup> Esto es lo que sabía la gente de su época: que una de esas dos cosas es cierta; y hoy la gente se encuentra en la misma situación. Sabemos que moriremos y sabemos que, después de morir, o bien nos extinguiremos por completo, o bien seguiremos existiendo de alguna forma. Creamos lo que creamos, la realidad es que no sabemos cuál de esas dos cosas sucederá. En este sentido, no podemos decir que hayamos avanzado mucho en dos mil quinientos años. La mayoría de la gente tiene sus creencias sobre el tema, y muchos no dudan en defenderlas con apasionada certidumbre, pero también tienden, como Critón, a ser sustancialmente poco coherentes con esas creencias.

Es justo esta vacilación lo que Sócrates no tolera. No quiere desde luego que sus amigos estén de acuerdo con él en la cuestión que se está tratando —¿es el alma inmortal o se destruye en el momento de la muerte?—, pero en cuanto a la existencia de la muerte, no hace concesiones: la muerte es real, es una realidad que los cadáveres no tienen alma, y no está dispuesto a tolerar ninguna insustancialidad supersticiosa basada en lo contrario. Sócrates no puede decir con certeza si su alma se extinguirá o seguirá existiendo después de la muerte, pero está extremadamente seguro de que ocurrirá o lo uno o lo otro. No va a permitir que sus amigos sugieran que el alma desencarnada rondará su cadáver, porque eso es querer afirmar a la vez dos posibilidades incompatibles. ¿Por qué es tan intolerante Sócrates con la superstición? Porque vacilar entre dos desenlaces incompatibles obstaculiza todo intento de indagar *cuál* de los dos es de hecho verdadero.

Estamos acostumbrados a mirar la muerte a través de una bruma de miedo, nos aterroriza tanto que ni siquiera aceptamos realmente que tenga lugar. Desde esa perspectiva, *sentir* miedo a la muerte es lo

más a lo que podemos llegar; no podemos entender por qué tenemos miedo. Una vez que muramos, nuestro cuerpo no será más que un objeto. Y para comprender la importancia de este acontecimiento, primero hay que creer que ocurrirá. Observar la muerte con detenimiento y precisión –como no suelen hacer ni las mentes religiosas ni las mentes científicas– no hace que se desvanezca el miedo a la muerte, pero sí aclara la situación: nos da la oportunidad de descubrir que hay dos formas de temer a la muerte.

## VI. *Fomo* frente a *Fona*

El *Fedón*, como muchos diálogos platónicos, es una conversación dentro de otra conversación. Comienza cuando un hombre que no había presenciado la muerte de Sócrates aborda a Fedón, que sí había estado allí, y le pide que le cuente todos los detalles de lo ocurrido. Platón deja claro de esta manera que, tras la muerte de Sócrates, sus amigos contaron repetidamente cómo había discurrido su última conversación con Sócrates. Yo he vivido algo similar: dado que mi última conversación con Steve estaba en internet, y grabada, después he podido verla muchas veces. Como ya he dicho, la conversación versaba sobre la muerte prematura. Empezamos hablando de una paradoja que yo había encontrado en un blog ese mismo día, la de que toda muerte es una muerte prematura.<sup>27</sup> Si consultamos las tablas de supervivencia y mortalidad actuariales, vemos que alguien que muere a los ochenta años habría podido contar con que, dado que había llegado a esa edad, aún podían quedarle unos cuantos años de vida. Lo mismo ocurre a los noventa, o a los noventa y cinco años; incluso si alguien ha cumplido ciento diecinueve años, que es lo

máximo a lo que alcanzan las tablas, puede esperar que le queden seis meses más de vida. Muera una persona a la edad que muera, sería razonable que esperara vivir más, porque a la mayoría de la gente que llega a esa edad, es eso lo que les ocurre.

La solución de Steve a esta paradoja era que deberían fijarse ciertas expectativas al nacer, tomando como base la esperanza de vida natural dictada por nuestra biología humana. Entonces podríamos decir que morir a los cuarenta es prematuro, mientras que morir a los noventa no lo es. Pero Steve y yo llegamos a la conclusión de que, en cierto sentido, toda muerte es prematura, aunque esto no tenga mucho que ver con las tablas actuariales o la biología. Para entender por qué es así, tenemos que considerar el impulso por el que cualquier mente consciente –da igual que tenga diez, años, cuarenta o noventa– se proyecta más allá del momento presente, es decir, incluye en su presente cierto tramo del tiempo venidero.

Supongamos que la persona más anciana que haya existido esté viva en este momento. Esa persona no tendría ninguna base para pensar «la mayoría de la gente que llega a mi edad vive un poco más», y aun así no viviría pensando a cada momento que se va a morir. Vivir, a cualquier edad, implica proyectarse hacia el futuro. Pasamos el día tomando decisiones, planificando, organizándolo todo para tener control sobre las cosas, y al hacerlo nos extendemos en el tiempo. De hecho, esa extensión es necesaria incluso para poder realizar las actividades mentales de planificar, deliberar y reflexionar, ya que todas requieren tiempo. Por eso es natural temer aquello que puede hacer que no se cumplan nuestras expectativas, aquello que puede privarnos del futuro con el que contamos. En este sentido, toda muerte es una muerte prematura, mientras que, en el sentido biológico, solo algunas muertes lo son.

La primera vez que vi el vídeo de mi conversación con Steve, me invadió una tristeza profunda, y me sorprendieron muchos momentos extrañamente portentosos de la charla. Al cabo del tiempo, sin embargo, fui capaz de mirar el vídeo de otra manera: de estudiarlo. La segunda o tercera vez que lo vi, empecé a sentirme insatisfecha con el análisis que había hecho Steve. Su muerte me pareció prematura no solo porque, a los treinta y ocho años, no había cumplido la esperanza de vida que la biología humana establece, sino –de algún modo– porque era filósofo. ¿Y cómo influye el hecho de que fuera filósofo en que su muerte me pareciera particularmente prematura? Volví a ver el vídeo, esta vez buscando con mucha atención una respuesta a esa pregunta. La quinta o sexta vez que lo vi, me di cuenta de que hay una distinción que está al acecho en el fondo de nuestra conversación todo el tiempo. Aludimos repetidamente a ella, la bordeamos, la rozamos, pero en ningún momento llegamos a mencionarla de forma explícita. Es una distinción entre dos formas distintas de proyectarse en el tiempo y, por tanto, dos formas distintas que puede adoptar el peligro de que eso se interrumpa. Me di cuenta de que no hay un único miedo a la muerte, sino dos versiones de ese miedo.\*

La primera versión es una manifestación del mandato corporal. Nuestro cuerpo nos ordena salvajemente que lo protejamos, que sigamos viviendo a toda costa. Nos dice que la privación de la vida es, en sí, un mal, y lo hace infundiéndonos un terror ciego e irreflexivo a la muerte. El epicureísmo, la escuela filosófica que propone la domesticación del mandato corporal, dedica particular atención a este aspecto del salvajismo; no es de extrañar, por tanto, que los

\* No entro en el miedo a sufrir eternamente en el infierno, ya que en realidad eso es miedo a *no* morir.

dos argumentos más conocidos contra el miedo a la muerte —o más bien (y esto es un avance de la distinción que estoy a punto de hacer) contra *esta versión* del miedo a la muerte— procedan de los epicúreos.

Epicuro sostiene que la muerte no puede ser una desgracia, puesto que no hay nadie que la sufra:

Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más.<sup>28</sup>

El poeta Philip Larkin rechaza este argumento, y canta así su miedo a la muerte en el poema «Albada»:

*y ese capcioso discurso que dice Ningún ser racional  
puede temer lo que no sentirá, no ver  
que eso es lo que tememos: ni vista, ni oído,  
ni tacto, ni sabor, ni olor, nada con que pensar,  
nada que amar, ni a lo que estar ligado,  
el anestésico del que nadie despierta.*<sup>29</sup>

El epicúreo dice que, dado que el sujeto que podría experimentar la muerte ya no estará, no hay razón para que la temamos. Según Larkin, esto es una tontería, puesto que es precisamente la desaparición del sujeto de la experiencia lo que de verdad tememos.

Otro famoso argumento epicúreo, presentado por el poeta y filósofo romano Lucrecio (99-55 a.C.), nos dice que la racionalidad requiere un tratamiento simétrico del pasado y el futuro: a la pregunta de si es terrible no existir durante un tramo de tiempo, deberíamos responder

de igual manera con referencia al tiempo anterior al nacimiento y al tiempo posterior a la muerte. No hay razón para que nos inquiete más la no existencia *post mortem* que la no existencia prenatal.<sup>30</sup>

El filósofo Thomas Nagel replica al argumento de Lucrecio ofreciendo la siguiente justificación de esa respuestas asimétrica: alguien que hubiera nacido en un tiempo anterior a Steve habría sido, por fuerza, una persona diferente de él, es decir, formada a partir de un espermatozoide y un óvulo diferentes, y tal vez incluso de un padre y una madre distintos; por el contrario, es fácil imaginar que Steve podría, en principio, haber vivido más de lo que vivió. Una persona podría lamentarse de que, si muere, se habrá perdido la experiencia de vivir el tiempo que hubiera venido después y, sin embargo, no pensar que se haya perdido la experiencia de vivir el tiempo anterior a su nacimiento. Según Nagel, el miedo prospectivo a la muerte está justificado en el ser humano porque «su existencia define para él un futuro posible esencialmente ilimitado, y que contiene la mezcla usual de bienes y males que tan tolerable le ha aparecido en el pasado».<sup>31</sup>

No pretendo, aquí, tomar postura respecto a estos desacuerdos entre Epicuro y Larkin, entre Lucrecio y Nagel, sino señalar un supuesto en el que todos coinciden, y que está bien expresado en la cita de Nagel que acabamos de ver: el miedo a la muerte es el miedo a vernos privados de los «usuales» bienes a los que la vida ya nos ha acostumbrado. Larkin está de acuerdo, cuando se lamenta de lo que será no tener ya «ni vista, ni oído, ni tacto, ni sabor, ni olor, nada con que pensar, nada que amar». Él ya sabe cómo son esas cosas, y quiere seguir haciéndolas. Así es como aparece el miedo a la muerte cuando es producto del mandato corporal: de la exigencia de continuidad, de que haya más de lo mismo. El acrónimo FOMO [*fear of*

*missing out*: «temor a perderse algo»], tan utilizado en referencia a contextos de carácter social, puede aplicarse aquí al miedo que nos infunde el mandato corporal a «perdernos» futuras reiteraciones de los bienes que hemos experimentado en el pasado. Larkin y Nagel discrepan de los epicúreos en la cuestión de si el FOMO es suficiente razón para temer a la muerte –Larkin y Nagel piensan que sí lo es–, pero todas las partes están de acuerdo en que, *si hay* una razón para temer a la muerte, es el FOMO. Un principio básico del epicureísmo es que, se deba a lo que se daba el miedo a la muerte, no es por temor a perderse algo *nuevo*: los epicúreos equiparan el bien con el placer, y sostienen que no nos aguardan nuevos placeres por descubrir.<sup>32</sup> Lo que el futuro nos ofrecerá son los mismos bienes que ya hemos disfrutado a lo largo de nuestra vida. Larkin y Nagel no ponen en tela de juicio esta suposición; pero, si lo hacemos, esa indagación nos lleva a una razón clara para temer a la muerte.

Cuando decimos «el fin de la vida», estas palabras pueden referirse al momento en el que la vida se detiene, pero también a que la vida nos impone una tarea que es posible completar. En esta segunda acepción, *fin* es sinónimo de *meta*. Quizá lo que tememos es que, en nuestro caso, esos dos significados del término *fin* no confluyan: que la vida se detenga antes de haberse completado. A esta segunda versión del miedo a la muerte, la llamaré FONA [*fear of never arriving*], puesto que es el «miedo a no llegar». Si el FOMO es exclusivamente un temor a que se nos prive de bienes futuros, el FONA es el temor a que se nos prive tanto de bienes futuros como presentes: si no voy a llegar a la meta en la actividad que esté realizando en este momento, entonces daría igual que no hubiera hecho nada en absoluto. ¿Por qué seguir poniendo los medios para alcanzar un fin al que nunca llegaré? FONA es el miedo a estar esforzándose en vano.

Date cuenta de que ninguno de los dos argumentos epicúreos hace la menor referencia al FONA. Aunque yo no vaya a estar ya presente para experimentar mi fracaso —el no haber completado mi objetivo—, puedo lamentarme de que ese futuro fracaso, que no experimentaré, hace que mis acciones presentes carezcan de sentido. Y, en referencia al argumento lucreciano, esforzarse por alcanzar una meta es esencialmente asimétrico: no llegar a nuestro destino es solo un fracaso *después* de que hayamos empezado.

Encontramos el FONA expresado en poesía, por ejemplo en el soneto de Keats que comienza:

*Cuando siento el temor de que mi vida acabe  
sin que mi pluma espigue mi fecundo cerebro,  
sin que pilas de libros con caracteres guarden,  
como ricos graneros, el grano madurado.*<sup>33</sup>

Solo la inmortalidad satisfaría el insaciable deseo de Larkin de más, y más de lo mismo, mientras que Keats podría, en principio, darse por satisfecho si vive lo suficiente para recoger todas las ideas inmaduras que bullen en su cerebro, llevarlas al punto de la madurez y encerrarlas en una pila de libros lo bastante alta. Keats tenía una tarea que quería terminar, y temía (con razón) no vivir lo suficiente para completarla. La diferencia entre el modo en que Keats y Larkin afrontan la muerte puede ser debida, en parte, a la edad: «Albada» fue uno de los últimos poemas de Larkin, que terminó a los cincuenta y cinco años, ocho años antes de su muerte, mientras que Keats escribió este soneto a los veintidós, tres años antes de morir, a los veinticinco. Es lógico que el miedo a la muerte de un joven adopte la forma de FONA, y el de un anciano, la de FOMO. Cuando con-

sideramos particularmente trágico que la vida de una persona joven se trunque, es desde la perspectiva del FONA; cuando consideramos que cualquier muerte es triste, independientemente de la edad de quien muere, es más probable que lo hagamos desde la perspectiva del FOMO. La forma correcta de pensar en la paradoja de la muerte prematura, sobre la que discutimos Steve y yo, es viendo por un lado que toda muerte es prematura (en el sentido del FOMO) y, por otro, que algunas muertes son más prematuras que otras (en el del FONA).

## VII. El *Fona* filosófico

Aunque en el *Fedón* se nos presenta a un Sócrates valiente y estoico, Platón cuenta un detalle chocante que revela una grieta en la armadura socrática. En los primeros momentos de la conversación, antes de que comience la indagación filosófica, nos enteramos de que, mientras está en la cárcel, Sócrates empieza a escribir poesía. Sócrates cuenta que durante mucho tiempo le ha visitado el mismo sueño, «que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras» y que le daba siempre las mismas instrucciones: «¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!».<sup>34</sup> Antes del juicio, «creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía [...], en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba». Pero durante los días que pasó esperando la muerte, le surgieron dudas sobre «si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla, pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas». Así que empezó a poner en verso «los mitos que tenía a

mano», que eran los de Esopo, y por primera vez en su vida se dedicó a componer poemas.

Sócrates relata con ligereza estos hechos, sin mucha fanfarria, y sus amigos no insisten en el tema. Los comentaristas tienden igualmente a pasar por alto estas breves observaciones para centrarse en el meollo del diálogo –el significado de la muerte y la inmortalidad del alma–, pero vale la pena detenerse un momento a apreciar lo extraño que esto resulta. Sócrates, que se negaba a escribir sus ideas, que con gran elocuencia se había declarado contrario a la escritura, ¿empezó a hacer justamente eso? Sócrates, que a menudo vitupera a los poetas por considerarlos peligrosamente ignorantes (de su ignorancia) en aquello a lo que se dedican, ¿se convirtió él mismo en poeta? En los últimos días de su vida, ¿Sócrates de pronto tuvo dudas de si la filosofía era su verdadera vocación? Eso parece.

En la conversación que mantiene a continuación con sus amigos, y en la conversación anterior, en la celda de la cárcel, que se describe en el *Critón*, nada indica que Sócrates tenga tales dudas sobre el propósito de su vida. Pero podríamos razonar que no es tan sorprendente saber que hubo momentos en los que, sentado solo en su celda, esperando la muerte, no estuviera ni mucho menos totalmente seguro de sí mismo, momentos en los que no se sintiera plétorico de entusiasmo y coraje, momentos en los que tal vez incluso experimentara algo parecido a lo que sintió Iván cuando «se puso a repasar toda su vida de modo completamente distinto» y sintió terror al ver su incapacidad para justificarse.<sup>36</sup>

Parece, por tanto, que el filósofo no es inmune al miedo a la muerte. La pregunta es: ¿qué versión de ese miedo es la que siente? Justo antes de que Sócrates beba la cicuta, Critón quiere convencerlo de que aún podría extraerle a la vida unos minutos más:

Pero creo yo, Sócrates, que el sol aún está sobre los montes y aún no se ha puesto. Y, además, yo sé que hay algunos que la beben incluso muy tarde, después de haberseles dado la orden, tras haber comido y bebido en abundancia, y otros, incluso después de haberse acostado con aquellos que desean. Así que no te apures; pues aún hay tiempo.<sup>37</sup>

Sócrates rechaza con firmeza la sugerencia:

Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices, pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a ganar bebiéndola un poco más tarde, nada más que ponerme en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada. Conque, ¡venga! –dijo–, hazme caso y no actúes de otro modo.<sup>38</sup>

Sócrates piensa que puede ser comprensible que otros se aferren a la vida, si lo que quieren es siempre un poco más, pero que esta sería una actitud impropia de un filósofo, como es él. En el comienzo del diálogo, la esposa de Sócrates está presente con él en la celda, y cuando ve a sus amigos comenta: «¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!», y la respuesta de Sócrates es pedir que alguien la lleve a casa. No quiere que a sus amigos, ni a él, los embargue la tristeza por pensar en las futuras conversaciones que no van a tener. Cuando bebe la cicuta y aquellos que lo acompañan rompen a llorar, los reprende en el mismo tono: «¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la

calma». Sócrates no tolera las manifestaciones de FOMO. ¿Por qué? Sugiero: el FOMO, el miedo a perderse aquello que ya no podrá vivir, es insustancial frente a la presencia del FONA, el miedo a no haber llegado a la meta, una preocupación tan grande para un filósofo que, afrontarlo, le exige toda su energía y atención.

Consideremos lo que ocurre cuando Critón le pregunta cuáles son sus últimos deseos:

¿Qué nos encargas a estos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto?<sup>39</sup>

Sócrates le contesta que las únicas instrucciones que puede darle son «vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado». Como decíamos en un apartado anterior, Sócrates admite ante Simmias que «esos primeros supuestos, por más que os resulten fiables, sin embargo, habría que someterlos con más precisión a examen». Quiere que sus amigos continúen indagando como han hecho con él, y confía en que lo harán. En la *Apología*, después de que el jurado haya votado y lo haya condenado a muerte, Sócrates vaticina que aparecerán muchos, en su lugar, a refutar al pueblo ateniense.<sup>40</sup> Se da cuenta de que va a morir sin haber completado la tarea de su vida. ¿Cómo puede no quedarse paralizado por el terror y el dolor de ese pensamiento? La respuesta es: con esperanza. Espera, él mismo, seguir filosofando en la otra vida; que sus amigos seguirán sus pasos en las suyas propias y, en sentido general, que la filosofía continuará.

Los epicúreos querían eliminar el FOMO porque la inquietud que a una persona le causa preocuparse por lo que puede perderse en el futuro le impide disfrutar de esos mismos bienes ahora. El miedo a

la muerte constituye una interferencia para la despejada calma que es la felicidad epicúrea. Los socráticos quieren eliminar el FONA por una razón muy distinta, y es que puede quitarles la motivación, dejarlos sin energía, e impedir que emprendan cualquier tarea por temor a que la muerte la pueda interrumpir. Los argumentos epicúreos contra el miedo a la muerte tienen el propósito de mantenernos estables en el presente; los argumentos socráticos contra el miedo a la muerte tienen el propósito de hacernos avanzar.

Sócrates exhorta constantemente a todos a avanzar. Por ejemplo, le dice a Menón: «Es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar».<sup>41</sup> La respuesta de Sócrates a la depresión que induce en sus amigos oír las objeciones de Simmias y Cebes es muy parecida. Cuando los que están allí reunidos empiezan a dudar de que discutir los lleve realmente a alguna parte, y a sospechar que «los temas mismos fueran en sí poco de fiar», Sócrates oye en sus palabras la voz del FONA susurrando de fondo, y los reprende para que sean valerosos y enérgicos: «Debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar mentalmente sanos, tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte». Sócrates puede considerar que el FOMO es indigno de él, pero el FONA es en su caso un peligro real. Debió de ser el FONA, este miedo a no llegar a la meta, lo que le afligió en aquellas horas solitarias en su celda de la cárcel cuando se preguntaba si había sido un error dedicar su vida a la filosofía.

Cuando Sócrates dice que los filósofos son expertos en la muerte y en morir, cuando habla de actuar «con vistas a la muerte», cuando confiesa «yo corro el riesgo en el momento actual de no comportar-

me filosóficamente» acerca de la inmortalidad del alma, está pensando sobre todo en el FONA. Tal vez el poeta pueda hacer que el miedo a no completar su tarea se desvanezca si produce una pila de libros lo bastante alta; el filósofo no. El filósofo se enfrenta a la más aguda clase de FONA, puesto que asume una tarea cuya forma no está dictada de antemano por los confines temporales de una vida humana: «No le preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad».<sup>42</sup>

Esas son las líneas del *Teeteto* que cité en la primera parte del libro al introducir el concepto de «preguntas extemporáneas». En ese pasaje, Sócrates esboza un prototipo del filósofo ideal y lo contrapone a quienes «siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua».<sup>43</sup> Hay interlocutores de Sócrates, como Eutifrón y Protágoras, que interrumpen sistemáticamente su conversación con él diciéndole que tienen que irse: avanzan en la vida de quince en quince minutos, es decir, hablan con un ojo puesto en el reloj. Y también los proyectos que duran más de quince minutos –ya sean meses o años– nos mantienen pendientes del reloj, tanto porque suelen dictar lo que tenemos que hacer durante un determinado período de quince minutos como porque están a la sombra del gran reloj de la vida. Pero incluso un proyecto que nos exija dedicarle todo el tiempo de nuestra vida es diferente de otro que nos exija no vivir pendientes del reloj. Si normalmente nos preguntamos qué vamos a hacer en los próximos quince minutos, o en los próximos años, o tal vez en nuestra vida entera, entrar en el papel del filósofo significa hacer caso omiso de todos los relojes. Solo así podremos plantearnos preguntas como «¿Es inmortal el alma? (o «¿Qué es el pensamiento?» o «¿Cómo puede el amor ser a la vez racional y apegado?» o «¿Cuándo y dónde practicamos la igualdad?»).

¿Cómo asumir, en una vida, un proyecto que es demasiado vasto para poder completarse en una vida? ¿Y si, como a Sócrates, nos queda menos de una hora de vida y acabamos de oír unas objeciones que exigen mucho más que una hora de filosofar? ¿Cómo evitar rendirnos?

Una posibilidad muy tentadora es decir que el viaje es el destino, porque el placer del cuestionamiento filosófico es su propia recompensa. Si fuera así, el FONA filosófico se convertiría en FOMO, un miedo a perderse más de lo mismo. Pero sencillamente no lo es: la filosofía es una actividad dirigida a un fin; su objetivo es el conocimiento; lo que motiva a la persona que se dedica a ella es el deseo de ese conocimiento. Sócrates no pasa sus últimas horas dedicado a los «usuales placeres» de la conversación filosófica. Las pasa buscando respuestas. El filósofo tiene un lugar de destino, por lo cual es razonable que le aterre la perspectiva de no llegar nunca a él. De acuerdo, Sócrates piensa que es posible, y valioso, cualquier progreso por limitado que sea –una respuesta puede llegar a estar parcialmente «unida y atada», aunque todavía no esté unida y atada del todo–, pero quien hace un progreso limitado es porque aspira a completarlo. Para filosofar, Sócrates debe vencer la voz del FONA que le dice: «Nunca alcanzarás el conocimiento sobre la inmortalidad del alma». ¿Cómo lo consigue? Por una parte, con la práctica: lleva toda la vida entablando conversaciones con personas como Protágoras y Eutifrón y zambulléndose con valentía en alguna pregunta colosal de la que sabe que ellos tratarán de zafarse demasiado pronto. Sócrates se ha convertido en un experto en apartar la vista del reloj. Por otra, tiene ayuda.

Si estoy en lo cierto al suponer que hasta Sócrates tuvo momentos de vacilación estando solo en su celda, podemos explicar entonces la dureza con que critica la vacilación de sus amigos apelando a lo

que este libro afirma con mayor rotundidad: que, en presencia de otros, se hace posible algo que no es posible cuando se está a solas. Sócrates entiende que el deber de un amigo es prestar concretamente la ayuda que una persona no puede darse a mí misma: cuestionar mis afirmaciones, obligarme a cumplir aquello a lo que me he comprometido y a seguir indagando. Recordarme que la única alternativa a la indagación –la única posibilidad que tengo cuando no vivo con una actitud inquisitiva– es fingir que ya poseo el conocimiento que busco. Por mucho miedo y desaliento que me provoque indagar, es preferible a la alternativa. Nuestros amigos están ahí para ayudarnos a dejar de fingir.

Mucha gente da por sentado que el *auténtico* yo son las lágrimas que derramamos cuando estamos a solas, no la cara valiente que ponemos en público. Larkin contempla con incrédulo desdén la idea de mostrar valentía ante la muerte: «El valor no sirve: significa no asustar a los demás».<sup>44</sup> A su entender, esa fachada valiente no puede ser sino un guiño a las convenciones sociales, es decir, al mandato salvaje del parentesco. Sócrates dice que no, porque él piensa que, además de intentar cumplir con todo aquello que los lazos de parentesco nos imponen, hay algo distinto que podemos hacer con otros seres humanos: podemos indagar con ellos. Sócrates niega que *su verdadero yo* sea la persona que es cuando nadie lo mira; por el contrario, cree que su yo más verdadero se manifiesta cuando indaga con sus amigos. La incursión de Sócrates en la poesía nos enseña que lo que le da fuerzas frente a la muerte no es su inquebrantable creencia en la inmortalidad del alma –creencia que presumiblemente debía de tener también durante los momentos que pasaba a solas en su celda, y sobre la que, en esas precisas circunstancias, hubiera podido tener la mayor certidumbre, dado que no estaba expuesta a

objeciones y dudas—, sino su práctica argumentativa e inquisitiva de la filosofía en relación con esa creencia. Lo que ayudó a Sócrates a afrontar la muerte no fue creer que el alma era inmortal, sino indagar sobre si lo era.

Tolstói y sus personajes se encuentran con la verdad socrática de que la vida no examinada no merece vivirse, pero sin las herramientas socráticas que los ayudaran a descubrir cómo es posible la vida examinada. Recordemos a Tolstói, en *Confesión*: «Pero en cuanto me enfrenté a ellas y traté de responderlas, me convencí al instante, en primer lugar, de que no eran cuestiones pueriles ni estúpidas, sino las más importantes y profundas de la vida y, en segundo, *que por mucho que me empeñara no lograría responderlas*».<sup>45</sup> Según su propio relato, Tolstói vive la primera parte de su vida de quince en quince minutos, hasta que, en cierto momento de la mediana edad, levanta la vista del reloj y se encuentra de frente con una serie de preguntas extemporáneas que hacen que lo engulla de inmediato una oleada de FONA. Se queda tan paralizado por la aterradora certeza de que nunca encontrará verdaderas respuestas a esas preguntas que no se atreve a indagar. Este es el problema de Tolstói: hay un pensamiento que llevas toda la vida intentando evitar, que es el de que tu vida, el modo en que la has vivido, podría no tener justificación posible; y cuando te encuentras cara a cara con él, tu vida se desmorona.

En la mitología de la muerte, existe a menudo un encuentro cara a cara con una figura divina que nos exige una explicación. Se interpone entre nosotros y una puerta que solo podremos atravesar si conseguimos justificar lo que ha sido nuestra vida. El propio Sócrates cuenta una u otra versión de este mito en múltiples ocasiones, al final del *Gorgias*, del *Fedón* y de la *República*, aunque al mismo tiempo admite que es solo un mito: «Desde luego que el afirmar que esto

es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato». <sup>46</sup> Sin duda, Sócrates piensa que el mito de que se nos juzgue al final de la vida contiene una noción muy interesante. ¿Cuál? Mi propuesta es que este mito nos dice por qué la cuestión de la muerte representa para nosotros tal problema: porque pensar en la muerte significa pensar en ese momento en el que ya no habrá nada que se interponga entre mí y las preguntas extemporáneas, ese momento en el que ya no puedo retrasarlas más. Prepararse para la muerte es prepararse para ese momento, y hacer filosofía es que ese momento sea ahora mismo.

Sócrates descubrió que podemos enfrentarnos a las preguntas extemporáneas sin que irremediablemente nos engulla una oleada de FONA, siempre y cuando lo hagamos conjuntamente con otra persona. Si eres filósofa o filósofo, es habitual que te hagas preguntas demasiado inmensas como para poder responderlas por tu cuenta, o que las hagas en conversaciones que sabes que se interrumpirán antes de que alcancen su punto final, con lo cual se cortan antes de llegar a nada, y te despiertas al día siguiente y vuelves a empezar desde el principio. A esto se refiere Sócrates cuando dice que el filósofo es un experto en la muerte y en morir: a que lleva toda la vida preparándose para la muerte.

Las últimas palabras del *Fedón* se refieren elogiosamente a Sócrates como «el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo». <sup>47</sup> Los amigos de Sócrates se quedaron admirados de su coraje, y su coraje los inspiró, pero es posible que no tuvieran suficientemente en cuenta el papel que ellos habían tenido en hacerlo posible.

«¿En qué sentido es el estudio de la filosofía un entrenamiento

para la muerte?». En mi última conversación con Steve, cuando llevábamos hablando una hora y cuarenta minutos, le hice esta pregunta, y nunca tuvo la oportunidad de dar voz a su respuesta. Pero creo que me la ha mostrado con claridad: en aquella última conversación, como en tantas anteriores, Steve y yo nos estábamos preparando cada uno, y preparándonos la una al otro, para la muerte.

# Agradecimientos

Cuando me senté a escribir de verdad este libro, caí en la cuenta de la contradicción que esto podía representar: si estoy en lo cierto cuando digo que pensar no es algo que una persona pueda hacer sola –que, cuando nos encontramos ante las preguntas más fundamentales, hay aspectos cruciales que son para todos y todas un punto ciego, y necesitamos que otras personas nos muestren en qué y por qué estamos en un error–, ¿cómo puede considerarse que sea «pensar», lo que constituye el libro en el que voy a expresar este pensamiento? Y si no es posible, ¿qué clase de libro de filosofía es? Decidí que el libro debía empezar por responder a estas preguntas, así que lo que escribía de entrada estaba destinado a ser una introducción detallada que disipara todas las dudas sobre el trabajo que vendría a continuación. Pero lo que escribí producía, al menos en mí, el efecto contrario. Así que volví a escribirlo entero. Y luego otra vez, y otra vez más.

Me pasé un año presa en la trampa de Sísifo de intentar deshacer, escribiendo, el hecho de que estaba escribiendo. La solución que propone Sócrates a este problema es sencilla: no escribas.

Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo

aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. (*Fedro* 275d).

Lo que Sócrates dice es que las palabras escritas se parecen a las palabras habladas lo mismo que los cuadros de seres humanos se parecen a las personas reales. El hombre al que vemos en un cuadro se parece mucho a un hombre de carne y hueso, pero a diferencia de él, no puede moverse ni hablarnos. Del mismo modo, la escritura no va a responder a lo que le preguntes: te dirá lo mismo cada vez que la leas. Parece pensar, pero no piensa.

Sócrates compara escribir ideas con plantar semillas en tierra estéril, de la que nada puede crecer: es inútil. Él entiende que tu mente no es un juguete que tengo a mi disposición. No puedo introducir ideas en ti; no puedo hacerte saber nada. Solo si tienes una participación activa en relación con esas ideas podrás evaluar si son verdad, y eso significa que debes ser un interlocutor en la conversación, no un mero oyente. De ahí que Sócrates desaconseje la escritura y se incline por las preguntas y respuestas, «que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras» (*Fedro* 277a).

Quisiera poder decir que, después de todo el tiempo que pasé dándome de cabezazos contra este problema, y estos pasajes, di con una solución brillante. Pero no fue así. En lugar de eso, renuncié a intentar explicar por qué sería posible el libro, y decidí hacerlo realidad. Supuse que a medida que fuera escribiendo me vendría la respuesta. Ahora he llegado al final, y lamento tener que decirte que no ha ocurrido. No sé cómo es posible que la escritura sea inquisitiva, y esto a pesar de que en cada momento de estar escribiendo las charlas que se convertirían en los borradores que, una vez revisados, se convertirían en capítulos del libro, en cada conversación sobre cómo

interpretar un pasaje difícil de Platón, en cada debate sobre cómo ver el mundo contemporáneo a través de una lente socrática, he tenido un solo objetivo: producir un texto inquisitivo que ofrecerte. Hasta qué punto lo he conseguido, dejo que seas tú quien lo juzgue, pero, sin el respaldo de una teoría de la escritura inquisitiva, no puedo decir que yo te haya ayudado mucho a hacer ese juicio.

Agradezco la oportunidad de reconocer todo esto. Reconozco que la escritura inquisitiva presenta un problema, que no he conseguido resolverlo y que debería haberlo hecho. Reconozco mi culpa. Pero creo que pensar es un proceso social, lo que significa que los defectos de este libro no pueden ser solo míos. Quiero reconocer también la culpa de otros.

Mis interlocutores más cercanos, y por tanto las personas más directamente culpables, son mi marido, Arnold Brooks, y mi exmarido, Ben Callard. Cada una de las afirmaciones de este libro nació en alguna de nuestras conversaciones, y la apasionada participación de los dos en cada idea, en cada argumento y en cada detalle de interpretación los colocaba a ambos en una posición singularmente favorable para haberme dado lo que me sigue faltando. Mi editor, Dan Gerstle, y mi agente, Margo Fleming, que leyeron muchos borradores de este libro, incluidas las malogradas introducciones a las que acabo de aludir, seguramente tienen también su parte de responsabilidad, al igual que la gran cantidad de estimados y estimadas colegas en la filosofía con quienes he discutido partes del libro, en especial Eric Brown, Sarah Buss, Christopher Moore, Oded Na'aman, Rory O'Connell, Christopher Roser y Joshua Sheptow.

Llevo más de una década poniendo a prueba las ideas que presento en este libro con cientos de excepcionales estudiantes de la Universidad de Chicago. Considero a cada uno y cada una culpables

de no haberme presionado más, pero me gustaría destacar a: Jessica Aaron, Sarale Ben-Asher, Madeline Busse, Giacomo Cetorelli, Noah Chafets, Steven Chen, Viviana De Alba, Spencer Dembner, Su Dedehair, Cal Fawell, Ava Geenen, Olivia Gross, Joshua Fox, Henry Hopcraft, Caroline Hoskins, Jess Ip, Lucy Johnson, PK Katoria, Allo Kerstein, Joshua Kramer, Anya Marchenko, Sarah Okayli Masaryk, Jessica Oros, Ganesh Mejia-Ospina, Anna Prisco, Ermioni Prokopaki, Ben Schall, Nur Banu Simsek, David Singer, Joshua Trubowitz, Adam Trujillo-Hanson, Charlie Wiland, Sophia Wyatt, Iris Yahi y Karen Zhu.

Yendo un poco más lejos, extendiendo la culpa a mis primeros profesores de Platón en la Universidad de Chicago: Arthur Adkins (*Apología*), Liz Asmis (*Banquete*), Eric Brown (*Protágoras*), Joseph Cropsey (*Parménides*), Jonathan Lear (*República*), Ian Mueller (*Fedón*) y Leon Kass (*Menón*). Fue en casa de Leon, durante el séder de la Pascua de 1995, donde planteé por primera vez la cuestión de la escritura inquisitiva. En aquel momento, la planteé así: «¿Por qué publicamos? Una vez que tienes una idea, ¿por qué quieres que otros la tengan?». Recuerdo que aquella noche, de camino a casa, sentía dentro toda la energía de la conversación que siguió, y tenía la certeza de que la respuesta me llegaría antes del amanecer. Es un delito que, tres décadas y varios libros después, todavía no me haya llegado, un delito del que Leon no es del todo inocente. Tampoco lo es John Ferrari, con quien estudié más adelante en Berkeley, y que probablemente entiende las complejidades de la escritura platónica mejor que nadie.

Si este libro tiene algún valor, entonces todas estas personas merecen reconocimiento; sin embargo, no entiendo cómo tiene sentido para la mayoría de los autores y autoras expresar reconocimiento

pero ocultar la culpa. De las dos cosas, la culpa es siempre la primera que vemos, ya que somos mucho más conscientes de lo que no hemos conseguido que de lo que sí. Y si comparamos las dos prácticas (felicitarlos por lo que hemos conseguido y lamentarnos por lo que no), la segunda es evidentemente más socrática. Recordemos las palabras de despedida de Sócrates en el *Laques*: «Quedarnos en esta situación, como ahora estamos, no lo apruebo» (*Laques* 201a).



# Notas

## Introducción. El hombre cuyo nombre es ejemplo

1. Lev Tolstói. *Confesión*. Trad. Marta Rebón. Barcelona: Acantilado, 2008, cap. IV, pág. 31.
2. *Confesión*, IV, pág. 33.
3. *Confesión*, III, págs. 28-29. *Cursivas mías*.
4. *Confesión*, IV, pág. 32.
5. *Confesión*, VII, pág. 74.
6. *Confesión*, IV, pág. 31.
7. Platón. *Apología*, 41c. *Diálogos I*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1985.
8. Platón. *Banquete*, 173b. *Diálogos III*. Trad. Marcos Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 1988. [*N. de la T.*: «Aristodemo se describe en este diálogo como un viejo discípulo de Sócrates, de pequeña estatura, uno de los máximos admiradores de Sócrates de entonces, y con un fanatismo tal por el maestro que, para asemejarse más, iba también descalzo» (cf. 173b)].
9. *Apología*, 21b.
10. *Apología*, 23a.
11. Platón. *Gorgias*, 458a. *Diálogos II*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1987. Aquí, y en algunos otros fragmentos, he modificado la traducción del término griego *anthrōpos*, que he traducido por «persona» o «ser humano» en lugar de «hombre», dado que el griego tiene el término *anēr* para referirse específicamente a un varón.
12. *Gorgias*, 458ab.
13. *Gorgias*, 458ab.
14. *Gorgias*, 458a.
15. *Gorgias*, 458a.
16. *Gorgias*, 481bc.
17. *Apología*, 39c; 30c.
18. John Maynard Keynes. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Trad. Eduardo Hornedo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. 3ª ed., pág. 315.

19. Cicerón. *Cuestiones académicas*, I.4.16. Trad. Julio Pimentel Álvarez. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, págs. 6-7
20. William Rainey Harper. «Freedom of Speech», en *The Chicago Canon on Free Inquiry and Expression*. Tony Banout y Tom Ginsburg, eds. Chicago: The University of Chicago, 2023, pág. 29.

### 1. El problema de Tolstói

1. Lev Tolstói. *Confesión*. Trad. Marta Rebón. Barcelona: Acantilado, 2008, cap. V, pág. 43.
2. William James. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Trad. J.F. Yvars. Barcelona: Península, 1986, pág. 72.
3. *Confesión*, III, págs. 28-9.
4. *Confesión*, III, pág. 27.
5. *Confesión*, III, pág. 28.
6. *Confesión*, IV, pág. 34.
7. *Confesión*, V, pág. 43
8. *Confesión*, IV, pág. 35.
9. *Confesión*, VII, pág. 73.
10. *Confesión*, IV, pág. 31.
11. *Confesión*, VII, pág. 71.
12. *Confesión*, VII, págs. 74-75.
13. Todas las citas de este párrafo son de *Confesión*, VII, págs. 70-71.
14. Platón. *Protágoras*, 310b-d. *Diálogos* I. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
15. *Protágoras*, 312cd.
16. *Protágoras*, 312e.
17. *Protágoras*, 313bc.
18. *Protágoras*, 361a-d.
19. *Protágoras*, 361e.
20. Platón. *Eutifrón*, 11b. *Diálogos* I. Trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1985.
21. *Eutifrón*, 15c.
22. *Eutifrón*, 15e.
23. Platón. *Alcibíades*, 117a. *Diálogos* VII. Trad. Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992. A este diálogo se le da a menudo el nombre de *Alcibíades* I, para distinguirlo del *Alcibíades* II, que, según la opinión

- general, no fue escrito por Platón. Sobre la autoría del primero, véase la nota 1 del capítulo 6.
24. Platón. *Hippias Menor*, 376c. *Diálogos I*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1985.
  25. *Hippias Menor*, 372e.
  26. *Confesión*, V, pág. 41.
  27. *Confesión*, IV, pág. 39.
  28. Citado en: Fabrizio Macagno y Douglas Walton. *Emotive Language in Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pág. 2.
  29. *Gorgias*, 491b.
  30. Lev Tolstói. *Guerra y paz*, I. I. IV. Trad. Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Barcelona: Alba, 2021, pág. 49.
  31. Elena Ferrante. *La frantumaglia*, I.13. Trad. Celia Filipetto. Barcelona: Lumen, 2017, pág. 71.
  32. William James. *Las variedades de la experiencia religiosa*, pág. 88.
  33. *Apología*, 38a.
  34. Platón. *Teeteto* 172de. *Diálogos V*. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 1988.
  35. Platón. *Menón*, 97c-98a. *Diálogos II*. Trad. Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1987.
  36. *Menón*, 98a.

## 2. Respuestas como tabiques de carga

1. Véase: S.C. Humphreys, «Kinship Patterns in the Athenian Courts», en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1986, que comenta que «a los ojos de un ateniense, era una forma incomprensible de comportarse», pág. 69.
2. *Eutifrón*, 3e-4b.
3. *Eutifrón*, 4e-5a.
4. Platón. *Lisis*, 207d. *Diálogos I*. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1985.
5. Platón. *Cármides*. *Diálogos I*. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Nota 639: «Aparte de otras dificultades que el *Cármides* ofrece, no es la menor la de la traducción concreta del término *sóphrosyné*. Bien es verdad que el diálogo es una busca de su sentido, y que se dan diversas definiciones; pero lo realmente dificultoso es verter en un solo término todas las resonancias que en la palabra griega se encierran. Este problema

ha sido planteado por la mayoría de los intérpretes. [...] [Así] aparece como sinónimo de sabiduría, discreción, templanza, autodominio, moderación, castidad, prudencia, disciplina».

6. *Eutifrón*, 15e.
7. *Menón*, 71e-72a, cursivas mías.
8. *Eutifrón*, 5de.
9. *Gorgias*, 448c.
10. *Alcibiades*, 110bc.
11. *Alcibiades*, 112ab.
12. *Eutifrón*, 7b-d.
13. *Alcibiades*, 110c.
14. Fragmento de la carta de Bertrand Russell a Jean van Heijenoort del 23-11-1962, en: Jesús Mosterín Heras. *Los lógicos*. Madrid: Espasa Calpe, 2000, pág. 61.
15. Sófocles. *La Antígona*. Trad. Antonio González Garbín. Madrid: Juan Iniesta impresor, 1889, pág. 47 (líneas 304-314 en otras ediciones).

### 3. Mandatos salvajes

1. Platón. *República*, 437c. *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
2. Aristóteles. *Acerca del alma*, 431a8-10. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2014.
3. *República*, 439b.
4. Samuel Scheffler. *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
5. Platón. *Fedón*, 66c. *Diálogos III*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
6. *Fedón*, 69ab.
7. *Protágoras*, 356cd.
8. *Fedón*, 66a-c.
9. Platón. *Critón*, 48c. *Diálogos I*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 1985.
10. *Critón*, 44d.
11. *Gorgias*, 481e.
12. *Gorgias*, 513c.
13. *Protágoras*, 353c.
14. *Protágoras*, 352de.
15. *Protágoras*, 355d.

16. *Protágoras*, 356a.
17. *Protágoras*, 356bc.
18. *Protágoras*, 355d.
19. *Protágoras*, 355a-d.
20. *Protágoras*, 356b.
21. *Critón*, 45c-e.
22. *Critón*, 50a-c.
23. *Critón*, 49a-d.
24. *Gorgias*, 477-79.
25. *República*, 335b.
26. *Critón*, 49de. Las cursivas son mías.
27. *Critón*, 45c-e.
28. Este ejemplo está tomado de Elizabeth Bruenig.
29. *Gorgias*, 480e-481b.
30. *Critón*, 51e-52a. Las cursivas son mías.
31. Véase: Alan Kim, «Critón and Critique», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2011.
32. *Critón*, 48e-49a. Las cursivas son mías.
33. Es decir, *οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς*, *Critón* 51e.
34. *Critón*, 45d.
35. *Critón*, 44c.
36. *Critón*, 45c.
37. *Critón*, 48cd.

#### 4. Intelectualismo socrático

1. *Alcibíades*, 115ab.
2. *Alcibíades*, 115cd.
3. *Alcibíades*, 116a.
4. *Alcibíades*, 116cd.
5. *Alcibíades*, 115d.
6. *Protágoras*, 360a.
7. Epicuro. *Carta a Meneceo*. Trad. Pablo Oyarzún. *Onomázein*, (4), 403-425. <https://doi.org/10.7764/onomazein.4.22>. (Publicación original 30 de diciembre, 1999)
8. *Sentencias vaticanas*, 56-7, en *Epítome: las escrituras epicúreas*. Trad. Hiram Crespo. Sociedad de Amigos de Epicuro, 2015. He modificado la traducción, y traducido *apistia* por «traición» en lugar de «desconfianza».

9. De Bentham, véase: *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, cap. 2, pág. 7; de Mill, véase: *El utilitarismo*, cap. 2; de Sidgwick, véase: *The Methods of Ethics*, libro I, cap. 1, pág. 4.
10. Séneca. *Del ocio*, 4.1., en *Tratados morales*. Obras completas XII. Trad. José M. Gallegos Rocafull. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1944.
11. Epicuro. *Disertaciones por Arriano*, 1.18.3-9, 1.28. 9-10. Trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.
12. Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, XX.121.7. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
13. Heda Segric. «No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2000, 1.
14. Roslyn Weiss, en su libro *The Socratic Paradox and Its Enemies* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), rechaza también muchas otras aseveraciones de índole intelectual.
15. Un grupo de intérpretes sostienen que, cuando Sócrates dice que «todos desean el bien», quiere decir que deseamos lo que nos parece bueno, no necesariamente lo que es de verdad bueno: Gerasimos Santas, «The Socratic Paradoxes», *Philosophical Review*, 1964; David Wolfsdorf, «Desire for the Good in *Menón* 77b2-78b6», *Classical Quarterly* 2006; Kevin McTighe, «Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e», *Phronesis* 1984, y Rachel Barney, «Platón on the Desire for the Good», en *Desire Practical Reason and the Good*, ed. Sergio Tenenbaum (Oxford: Oxford University Press, 2012). Sobre la opinión contraria, véase: Terry Penner, «Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466A-468E that Orators and Tyrants Have No Power in the City», *Apeiron*, 1991), y Terry Penner y Christopher Rowe, «The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?», *Phronesis*, 1994. Sobre la opinión de que Sócrates piensa que deseamos lo que nos parece bueno y que, de hecho, es bueno, véase mi artículo «Everyone Desires the Good: Socrates' Protreptic Theory of Desire», *Review of Metaphysics*, 2017, 15.
16. Rachel Singpurwalla, «Reasoning with the Irrational», *Ancient Philosophy*, 2006.
17. Hago referencia aquí a la famosa y denostada «analogía con los oficios», que se establece en muchos diálogos y que parece comparar el conocimiento que podríamos adquirir de la virtud con el conocimiento que tenemos de distintos saberes técnicos. Theodor Gomperz, en *Pensadores griegos*, tomo 2, pág. 302 (trad. Pedro von Haselberg y

- Eduardo Prieto. Asunción: Guaranía, 1951) entiende el *Hippias Menor* como una «*reductio ad absurdum*» de la analogía con las artes y los saberes técnicos; Gregory Vlastos, en *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1991), pág. 279, n.137, insiste en que la analogía no debe tomarse al pie de la letra, mientras que Rachel Barney sostiene que no hay necesidad de interpretar en términos intelectualistas la analogía en cuestión; véase su «*Techne as a Model for Virtue in Plato*», en *Productive Knowledge in Ancient Philosophy*, ed., T. Johansen (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).
18. Gregory Vlastos, «Happiness and Virtue in Socrates's Moral Theory», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1984. [N. de la T.: No hay traducción al castellano de este ni de los demás artículos de Vlastos que se mencionan, pero quizá sea de interés general el artículo de Carmen Trueba Atienza, en castellano, «Gregory Vlastos y los estudios sobre el Sócrates histórico», *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, ISSN 0103-4316, ISSN-e 2176-6436, vol. 28, n.º 2, 2015, págs. 105-116. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6298307>].
  19. Nehamas, «Socratic Intellectualism», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1987; Robert Zaborowski, «To what extent was Socrates a moral intellectualist? Revisiting Plato's *Protagoras*», *Acta Classica*, 2021; Thomas C. Brickhouse y Nicholas D. Smith, *Socratic Moral Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
  20. Henry Sidgwick. *The Methods of Ethics*, I, cap. 2. Londres: Macmillan and Co, 1874.
  21. William James. «Lo que da significación a una vida», en *Los ideales de la vida*. vol. I: *Discurso a los jóvenes sobre psicología*, cap. 3. Versión española de Carlos M. Soldevila. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1904, pág. 77
  22. «Lo que da significación a una vida», pág. 78.
  23. «Lo que da significación a una vida», págs. 79-80.
  24. *Alcibiades*, 115d.
  25. *República*, 440b; 441c; 505de.
  26. Interpreto aquí «cosas bellas» como una referencia a los objetos que procuran goce sensorial, en la línea de la discusión sobre quienes «aman las audiciones y los espectáculos» en el libro V, que se deleitan en experiencias corporales de belleza («con sonidos bellos o con

colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole», 476b y los párrafos siguientes) tales como un vino delicioso y los jóvenes atractivos. Sin embargo, es posible que «cosas bellas» haga referencia a acciones nobles u honorables, y en este caso ambos ejemplos (las cosas justas y las bellas) pertenecerían a la parte espiritual del alma. He optado por la primera interpretación, pero considero que es también posible la segunda; no hay demasiados detalles en el texto que nos hagan inclinarnos por una o por otra.

### 5. La paradoja «tábano-parterero»

1. Traducción al español de Jorge Riechmann. Las citas de este y de los siguientes párrafos están tomadas de las páginas 37 y 38 de «Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla», en *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*. Madrid: Hiperion, 1988.
2. *Alcibiades*, 130e.
3. *Apología*, 21e.
4. Con la notable excepción de Diotima, a la que Sócrates alude en el *Banquete*, «su maestra», el resto de sus interlocutores en los diálogos platónicos son hombres.
5. *Teeteto*, 150de.
6. *Menón* 81c y lo que sigue; *Fedón*, 73 y lo que sigue.
7. Platón, *Cármides*, 166d. Trad. Emilio Lledó Íñigo. *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985
8. *Gorgias*, 505e.
9. *Gorgias*, 508e.
10. Leonard Brandwood presenta una perspectiva histórica del desarrollo de este consenso en: «Stylometry and Chronology», en Richard Kraut ed. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
11. El *Critón* y el *Fedón* se clasifican a veces como diálogos «de transición» o de la etapa «media temprana».
12. *Protágoras*, 348c-349a.
13. Todas las citas son del libro III.12 de *Las confesiones de san Agustín*, Obispo de Hipona. Trad. R.P. Fr. Eugenio Ceballos. Madrid: Espasa Calpe, 1983. [Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc639p3>].
14. Algunos estudiosos no creen que Platón escribiera el *Clitofonte*. No

- entraré en los detalles de esta disputa (quien tenga interés en ella puede leer, de G.S. Bowe, «In Defense of Clitophon», *Classical Philology*, 2007), ya que, para nuestros propósitos, lo único que importa es que quien lo escribiera tenía una perspicaz visión de cómo percibían a Sócrates algunos de sus compañeros.
15. Platón, *Clitofonte*, 408c. *Diálogos VII*. Trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1992.
  16. *Clitofonte*, 410b-d.
  17. Platón. *Eutidemo*, 274de. *Diálogos II*. Trad. Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1987.
  18. *Eutidemo*, 275.
  19. *Cármides*, 165bc.
  20. *Cármides*, 166c.
  21. *Cármides*, 166cd.
  22. En William James. *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Trad. Ramon Vilá Vernis. Barcelona: Marbot, 2009, págs. 56-57.
  23. «La voluntad de creer», pág. 57.
  24. En *La voluntad de creer: Un debate sobre la ética de la creencia*. Trad. Lorena Villamil García. Madrid: Tecnos, 2003.
  25. «La ética de la creencia», pág. 98.
  26. «La ética de la creencia», pág. 98.
  27. «La ética de la creencia», pág. 100.
  28. «La voluntad de creer», págs. 57-58
  29. «La voluntad de creer», pág. 58
  30. «La ética de la creencia», pág. 96.
  31. «La voluntad de creer», págs. 62-64.
  32. «La voluntad de creer», págs. 59-61.
  33. Elizabeth Anscombe, *Intención*. Trad. Ana Isabel Stellino. Barcelona: Paidós, 1991. §32
  34. Esta es una actualización del famoso ejemplo de Donald Davidson de las copias al carbón. Véase el capítulo «Tener la intención», en *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Traducción: Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés; Barcelona: Crítica, 1995, pág. 117.
  35. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Trad. E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987, pág. 15.
  36. Aristóteles. *Ética nicomáquea* 1145b2-47. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
  37. *Teeteto*, 150c.

38. *Cármides*, 166cd.
39. *Protágoras*, 338bc.
40. *Protágoras*, 348c-49a.
41. *Gorgias*, 457e-458a.
42. *Cármides*, 166c.

## 6. La paradoja de Moore: el autoconocimiento

1. *Alcibiades*, 105a-c. En el siglo XIX, el teólogo Friedrich Schleiermacher expuso sus dudas sobre la autenticidad del *Alcibiades*, pero los estudios más recientes las han despejado en gran medida (véase la discusión en Jakub Jirsa, «Authenticity of the “Alcibiades” I: Some Reflections», *Listy filologicke*, 2009). Sin embargo, aunque esas dudas persistieran, yo diría lo mismo que he comentado en relación con el *Clitofonte* (véase nota 14 del capítulo 5): lo importante para nuestros propósitos no es que Platón escribiera el *Alcibiades*, sino que quien fuera que lo escribió tenía nociones claras del método socrático.
2. *Alcibiades*, 135bc.
3. *Alcibiades*, 135c.
4. Debra Nails ofrece en *The People of Plato* (Indianápolis: Hackett, 2002, pág. 13) una perspectiva general de lo que sabemos sobre la vida de Alcibiades, y en la que se basa este resumen.
5. Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. 6.16.1. Traducción de Francisco Romero Cruz. Madrid: Cátedra, 1988.
6. Plutarco. *Alcibiades*, en *Vidas paralelas* III.39.4. Trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2006. pág. 195.
7. William Smith. *A Smaller History of Greece, from the Earliest Times to the Roman Conquest*. Nueva York: Harper & Bros., 1872, pág. 376.
8. *Alcibiades*, 127d.
9. *Apología*, 23b.
10. *Menón*, 80b.
11. *Eutifrón*, 11b.
12. *Gorgias*, 473e-474b.
13. *Alcibiades*, 113bc. Platón. *El primer Alcibiades*. Edición y traducción de Patricio de Azcárate. Obras completas, tomo I, Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871. [*N. de la T.*: Se ha utilizado aquí la traducción de Patricio de Azcárate porque, en este caso, se refleja con más exactitud el matiz que la autora subraya].
14. *Alcibiades*, 112d-113c.

15. *Alcibiades*, 114de.
16. *Alcibiades*, 118ab, cursiva mía.
17. Bernard Williams. *Authority and Estrangement*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2001, pág. 170-71.
18. *Alcibiades*, 124b.
19. *Alcibiades*, 128a.
20. *Alcibiades*, 129a.
21. *Alcibiades*, 132d-133b.
22. *Gorgias*, 508e.
23. *Gorgias*, 486d.
24. *Alcibiades*, 113b.
25. *Banquete*, 215e-216b.
26. En el capítulo 10 se hace un análisis más detallado del discurso de Alcibiades en el *Banquete*, acompañado de algunas reflexiones más específicas sobre por qué tiene tal dificultad, precisamente él, para percibir el lado positivo del proyecto.

## 7. La paradoja de Menón

1. En «Computing Machinery and Intelligence». *Mind*, vol. LIX, n. 236, octubre 1950.
2. *Menón*, 80d.
3. *Menón*, 80e.
4. *Menón*, 71d-72a.
5. *Menón*, 72c.
6. *Menón*, 77a.
7. *Menón*, 79a.
8. *Menón*, 80b.
9. En referencia, respectivamente, a: Eurípides (*Rhesus*, 213), Esquilo (*Los siete contra Tebas*, 540) y Jenofonte (*Ciropedia*, 6.1.51); véase la entrada correspondiente a *problēma* in Liddell y Scott, *A Greek-English Lexicon*. (Oxford: Clarendon Press, 1996). [*N. de la T.: A Greek-English Lexicon* (también conocido como *LSJ*) es la mayor obra lexicográfica que se haya creado para la traducción del griego antiguo, al inglés, desde sus orígenes en el siglo VIII a.C. hasta el Imperio bizantino. Sus editores, que figuran junto al título, fueron Henry George Liddell (1811-1898), Robert Scott (1811-1877) y Henry Stuart Jones (1867-1939), con la adición de un cuarto, Roderick McKenzie. Se puede consultar libremente vía internet una versión del dicciona-

rio (tanto del *LSJ* como del abreviado *An Intermediate Greek-English Lexicon*, de 1889) en la página del Perseus Project dedicada a textos clásicos, con acceso a la información léxica y gramatical de cada una de las palabras].

10. Robert F. Barsky, *Noam Chomsky: Una vida de discrepancia*. Trad. Isabel González-Gallarza. Barcelona: Península, 2005, pág. 97.
11. *Menón*, 80d. Las cursivas son mías.
12. *Menón*, 86c.
13. *Menón*, 82de.
14. *Menón*, 83de.
15. *Menón*, 84cd.
16. *Laques*, 194cd.
17. *Menón*, 80d.
18. *Menón*, 81cd.
19. *Menón*, 86bc.
20. Agnes Callard. *Aspiration: The Agency of Becoming*. Nueva York: Oxford University Press, 2018.
21. Jenofonte. *Anábasis*, II.6. Trad. Ramón Bach Pellicer. Introd. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1982.

### Introducción a la parte III. La jugada socratizante

1. *Gorgias*, 521d.
2. *Banquete*, 177d; *Fedro*, 257a (Platón. *Diálogos* III. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1985).
3. *Fedón*, 64a; 67e.
4. «El enfoque económico del comportamiento humano», en *La esencia de Becker*. Ramón Febrero y Pedro Schwartz, eds.; trad. José Real. Barcelona: Ariel, 1997, pág. 57.
5. Robin Hanson y Kevin Simler. *Elephant in the Brain: Hidden Motives in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

### 8. La política: justicia y libertad

1. *Apología*, 32a.
2. *Apología*, 31d.
3. *Gorgias*, 485de.
4. *Apología*, 30a; *Gorgias*, 421d.
5. *Gorgias*, 454c.

6. *Gorgias*, 457de.
7. *Gorgias*, 457e-458a.
8. *Gorgias*, 458ab.
9. *Gorgias*, 506c.
10. *Apología*, 39d.
11. Homero. *La Ilíada*. Canto I, 37. Trad. Luis Segalá y Estalella. Barcelona: Montaner y Simón, Editores, 1908. [*N. de la T.*: en otras versiones, Libro I, líneas 55-61].
12. *Fedón*, 115e.
13. «Creative Democracy», en *The Essential Dewey*, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1998), pág. 342.
14. Dewey, «Creative Democracy», 342.
15. *Gorgias*, 456bc.
16. *Gorgias*, 473e.
17. *Gorgias*, 471e.
18. *Gorgias*, 472bc.

## 9. La política: igualdad

1. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado I, § 13. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Madrid: Tecnos, 2003. pág. 85.
2. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber. Trad. Ulises Guinazú. Madrid: Siglo XXI Editores, 2007. pág. 113.
3. *República*, 343e-344a.
4. *República*, 359c.
5. *Gorgias*, 483bc.
6. Ben Rogers. *A. J. Ayer: A Life*. Nueva York: Grove Press, 2002, pág. 344.
7. George Orwell. *Ensayos*. Trad. Juan Antonio Montiel Rodríguez, Miguel Temprano García y Manuel Cuesta. Barcelona: Debate, 2013, pág. 627.
8. Orwell, «La venganza es amarga», pág. 628.
9. *La Ilíada*. Canto I, 172-187. [En otras versiones, Libro 1, 230-54].
10. *La Ilíada*. Canto I, 164-7. [En otras versiones, Libro 1, 220].
11. Adam Smith. *La teoría de los sentimientos morales*. Trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1997, págs. 586-587.
12. Véase también *Creonte* en el capítulo 2, págs. 99-100.
13. *Gorgias*, 472bc.
14. *Gorgias*, 474ab.

15. *Gorgias*, 471e.
16. *Gorgias*, 482de.

## 10. El amor

1. *Banquete*, 192c-d.
2. *Banquete*, 192e.
3. *Banquete*, 205e-206a.
4. *Banquete*, 206a.b
5. «Amor platónico», en Aryeh Kosman. *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W.W. Werkmeister. Assen: Van Gorcum, 1976, pág. 57.
6. *Fedro*, 256b.
7. *Fedro*, 257b.
8. *Fedro*, 249c.
9. *Lisis*, 206c.
10. *Fedro*, 257a.
11. *Banquete*, 177d.
12. *Laques*, 201a.
13. *Fedro*, 251bc.
14. *Banquete*, 210d-211a.
15. Henry James. *Las alas de la paloma*. Traducción: Miguel Temprano García. Barcelona: Alba, 2016, págs. 26-27.
16. Véase, de Kenneth Dover, *Homosexualidad griega*. Trad. Juan Francisco Martos Montiel y Juan Luis López Cruces. Barcelona: *El Cobre*, 2008.
17. *Banquete*, 217bc.
18. *Banquete*, 217c.
19. *Banquete*, 218c-219a.
20. *Banquete*, 219b.
21. *Banquete*, 219b-d.
22. *Banquete*, 219e.
23. *Banquete*, 222b.
24. Véase el final del capítulo 6.
25. *Banquete*, 222d.
26. *Critón*, 44b.
27. *Critón*, 45c-46a.
28. *Critón*, 46bc.
29. *Critón*, 48e.
30. *Banquete*, 219b.
31. *Banquete*, 216ab.

32. *Apología*, 41e-42a.
33. *Banquete*, 216e.
34. *Banquete*, 218d.
35. *República*, 337a.
36. Véase la nota 56 de este capítulo.
37. *Gorgias*, 481b.
38. *Gorgias*, 489d.
39. *Apología*, 20d.
40. *Apología*, 38a.
41. Véase Melissa Lane, «The Evolution of *Eirōneia* in Classical Greek Texts: Why Socratic *Eirōneia* is Not Socratic Irony». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2006. [*N. de la T.*: No hay traducción al castellano de este artículo de Melissa Lane, pero se menciona repetidamente en el artículo de M.I. Rodríguez Ponce (2019), «El *éiron* y otras reminiscencias griegas en la filosofía de John L. Austin», *Synthesis*, 26(2), e065. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe065>].
42. «Socratic Irony», *The Classical Quarterly*, 1987, 81. [*N. de la T.*: Su-gerencia de texto en castellano sobre los estudios de Vlastos, en nota 18, cap. 4].
43. Melissa Lane, «The Evolution of *Eirōneia* in Classical Greek Texts», 77. [*N. de la T.*: Véase nota 41].
44. «Socratic Irony», 85. [*N. de la T.*: Véase nota 18, cap. 4].
45. Cicerón. *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002, pág. 329 [*N. de la T.*: «Pero, como dicen los que mejor conocen esto, pienso que en esto de la ironía y del disimular Sócrates aventajó con mucho a todos en encanto y calidad humana»].
46. Marco Fabio Quintiliano. *Instituciones oratorias*. Libro IX, cap. II. Trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C<sup>a</sup>, 1887 (9.2.93-4). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3n214>
47. «Socratic Irony», 94. [*N. de la T.*: Véase nota 18, cap. 4].
48. Véase Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 1. Trad. Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005, págs. 100-101, 248-263, 280.
49. Kierkegaard. *Escritos de Søren Kierkegaard*. Volumen I-De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía. Trad. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce (Madrid: Trotta, 2000); Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*. Trad. Leonel Livchits (Buenos Aires:

Katz, 2006); Vlastos, *op. cit*; Jonathan Lear, *A Case for Irony* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014). [N. de la T.: Dado que no existe traducción al castellano de esta obra, tal vez quien desee leer más sobre el tema encuentre de interés el artículo «Ironías de la filosofía» (Dialnet-IroniasDeLaFilosofia-5343430 (1).pdf), una entrevista de Ramón del Castillo a Richard Bernstein, que a su primera pregunta responde: «[...] lo que me sugirió la idea de escribir sobre la ironía fue la lectura del libro de Jonathan Lear *A Case for Irony*. A Lear no le interesaba la ironía como un simple tropo o como una forma figurada de hablar, sino que la comprendía como un fenómeno relacionado con el sentido de la vida humana [...] En el libro, además, presento un largo capítulo sobre lo que Kierkegaard entiende por ironía].

50. Consideremos un debate representativo (en Charles L. Griswold, «Irony in the Platónic Dialogues», *Philosophy and Literature*, 2002): «Tampoco debemos deducir que la ironía es, al menos en Platón, la expresión de algo que es falso, una mentira o un engaño intencionado. Lo que hace concretamente que la ironía socrática sea tan complicada es que las afirmaciones en cuestión son, en distintos sentidos, tanto falsas como verdaderas. Una vez más, el auténtico núcleo de la afirmación no es necesariamente todo lo contrario de lo que la afirmación parece decir –como sería el caso de una afirmación meramente sarcástica–, sino que podría ser algo diferente de lo que transmite el significado *superficial* de las palabras. Cuando Sócrates profesa ignorancia, por ejemplo, es falso que sea ignorante en un sentido simplista, pero quizá sea cierto que en algún sentido más profundo es realmente ignorante, de una forma que muestra *cierto* tipo de conocimiento».

El intérprete se encuentra, por tanto, en un gran aprieto: las declaraciones de ignorancia de Sócrates son falsas, aunque tal vez verdaderas, pero la forma en que son verdaderas, si lo son, es que son falsas, porque él tiene cierto tipo de conocimiento. Las afirmaciones socráticas son tanto falsas como verdaderas, pero lo que hay de verdadero en ellas no es una mera negación de lo que se dice, sino que de algún modo está *oculto* en lo que se dice, de forma que siempre hay que huir del significado «superficial» y buscar algún «sentido más profundo». La ironía socrática es «tan complicada» que hay que evitar interpretar a Sócrates de modo «simplista», ya que esto nos impide encontrarnos realmente con sus argumentos, evaluarlos y sentirnos retados personalmente por ellos. Podríamos incluso desconfiar de ellos, sospechando que sea ese su objetivo.

- [N. de la T.: El artículo de Griswold, sin traducción al castellano, se menciona repetidamente en el artículo de Martín Forciniti «Ironía y refutación: el *elenchos* de Calicles en el *Gorgias* de Platón». *Revista Archai*. DOI:10.14195/1984-249X\_32\_11. [https://www.researchgate.net/publication/366843945\\_Ironia\\_y\\_refutacion\\_el\\_elenchos\\_de\\_Calicles\\_en\\_el\\_Gorgias\\_de\\_Platon](https://www.researchgate.net/publication/366843945_Ironia_y_refutacion_el_elenchos_de_Calicles_en_el_Gorgias_de_Platon)].
51. Cicerón. *Sobre el orador* II. 270. Trad. José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002, pág. 269.
  52. Son muchos los paralelismos lingüísticos: no solo *eirōneia/ironia*, sino también el *paizōn* de Alcibíades (y el *paizei* de Calicles) frente al *ludens* de Cicerón, el *panta ton bion* de Alcibíades frente a la *vita universa* de Quintiliano, el *exapatōn* de Alcibíades frente a la *disimulantia* de Cicerón, y el que los contemporáneos de Sócrates ya lo consideren poseído de su propia ironía característica (*eiōthua eirōneia*, *República* 337a, e igualmente *eiōthotōs* en el *Banquete* 218d), lo que significa que la idea de la ironía *peculiarmente* socrática no es nueva para su nuevo significado positivo.
  53. No soy ni mucho menos la única que niega la ironía socrática. C.D.C. Reeve, en *Socrates in the Apología* (Indianápolis: Hackett Publishing Company), sostiene que es mucho más fácil entender la *Apología* si interpretamos a Sócrates literalmente en lugar de buscar un subtexto oculto; Richard Kraut, en *Socrates and the State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), ve a Sócrates como alguien a quien «hay que tomar al pie de la letra» (pág. 288), alguien que es «completamente directo y sincero» (pág. 311). Thomas Brickhouse y Nicholas Smith también presentan una imagen poco irónica de Sócrates en sus libros *Socrates on Trial* (Oxford: Oxford University Press, 1989) y *Plato's Socrates* (Oxford: Oxford University Press, 1994). Y en el influyente libro de Terence Irwin *La ética de Platón* (Trad. Ana Isabel Stellino, México D.F.: UNAM 2000), que sigue el desarrollo de la filosofía moral de Platón desde los diálogos socráticos hasta la *República*, la única mención que se hace de la ironía socrática es en un debate sobre qué opina Sócrates de la *akrasia*, en el que Irwin comenta: «No debemos dejar de lado la conclusión de Sócrates como una simple ironía» (pág. 162).
  54. Véase la nota 50 con la cita de Griswold.
  55. *Banquete*, 217bc.
  56. *Gorgias*, 481b. Vale la pena señalar que esta línea es una repetición palabra por palabra de la que encontramos en 447c5. Es imposible

saber si Querofonte es consciente de que se está haciendo eco de las palabras con que Calicles abría el diálogo, pero, en caso de que sí lo sea, podría estar sugiriéndole a Calicles que interroge a Sócrates de la misma manera que Sócrates interrogó en aquel momento a Gorgias.

57. *Banquete*, 216e.

## 11. La muerte

1. *Fedón*, 63e.
2. *Fedón*, 64a.
3. Lev Tolstói, *La muerte de Iván Ilich*. Trad. Víctor Gallego. Madrid: Nórdica, 2013, pág. 74.
4. *La muerte de Iván Ilich*, págs. 52-53.
5. *La muerte de Iván Ilich*, pág. 77.
6. *La muerte de Iván Ilich*, pág. 78.
7. *La muerte de Iván Ilich*, pág. 80.
8. *La muerte de Iván Ilich*, pág. 59.
9. Lev Tolstói, *Guerra y paz*. Trad. Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Barcelona: Alba, 2021. Libro II, segunda parte, I, 318.
10. *Guerra y paz*, II, segunda parte, I, pág. 632.
11. Lev Tolstói. *Anna Karénina*, séptima parte, IX. Trad. Victor Gallego Ballestero. Madrid: Alba, 2010, pág. 870.
12. *La muerte de Iván Ilich*, 54.
13. *Fedón*, 118a.
14. *Fedón*, 88c.
15. *Fedón*, 89a.
16. *Fedón*, 107bc.
17. *Fedón*, 89d.
18. *Fedón*, 90cd.
19. *Fedón*, 90e-91a.
20. *Fedón*, 91bc.
21. *Menón*, 71e.
22. *Fedón*, 115c-116a.
23. Karl Ove Knausgård. *La muerte del padre (Mi lucha I)*, Trad. Kirsti Baggethun y Lorenzo Asunción. Barcelona: Anagrama, 2012, pág. 5.
24. Karl Ove Knausgård. *La muerte del padre (Mi lucha I)*, pág. 6.
25. *Fedón*, 115e.
26. *Apología*, 40cd.
27. bfinn, «Premature Death Paradox», [www.lesswrong.com](http://www.lesswrong.com), 13 de abril de 2020.

28. Epicuro. *Carta a Meneceo*, 125.
29. Philip Larkin, extracto de «Albada», lín. 25-30, en *Poesía reunida*. Trad. Damiá Alou. Barcelona: Lumen, 2014.
30. Véase Lucrecio. *De Rerum Natura* III, 853. Versión en castellano: *La naturaleza*. Ed. Ismael Roca Meliá. Madrid: Akal, 1990.
31. Thomas Nagel. *Ensayos sobre la vida humana*, I: «La muerte». Trad. Héctor Isafas Azáis. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979. pág. 32.
32. Véase Lucrecio III, 944-949, y 1080-1081, siguiendo a Epicuro, *Máximas capitales* 18-20 [Por ejemplo, en: *Epicuro. Obras completas*. Edición y traducción de José Vara. Madrid: Cátedra: 2012].
33. Fragmento de «Cuando siento el temor de que mi vida acabe». John Keats. *Odas y sonetos*. Trad. Alejandro Valero. Hiperión, 1997, pág. 101.
34. *Fedón*, 60e-61a.
35. ¿Tenía Sócrates silencios para escribir o compuso los poemas en la cabeza? No lo sabemos. De todos modos, el argumento expuesto en el *Fedro* (275d y a continuación), que ataca a la escritura por su carácter fijo –las palabras nos dicen lo mismo cada vez que nos encontramos con ellas– es válido en ambos casos.
36. *La muerte de Iván Ilich*, pág. 77.
37. *Fedón*, 116e.
38. *Fedón*, 116e-117a.
39. *Fedón*, 115b.
40. *Apología*, 39d.
41. *Menón*, 86bc.
42. *Teeteto*, 172d.
43. *Teeteto*, 172d.
44. Larkin, «Albada», lín. 37-38.
45. Lev Tolstói. *Confesión*. III, pág. 28.
46. *Fedón*, 114d. Tomo III.
47. *Fedón*, 118c.



# Nota de la traductora

El criterio para la selección de las versiones en castellano de cada obra citada ha sido principalmente el de su mayor coincidencia con las versiones en inglés utilizadas por la autora. Así, en algunos casos, se han utilizado distintas versiones de una misma obra para poder reflejar en cada caso los matices que la autora resalta.

## Agradecimientos

En nombre mío y de la Editorial Kairós, quiero dar las gracias a cada traductor y traductora cuyos trabajos se citan en estas páginas, y a las editoriales correspondientes. Ha sido para mí un honor incluirlos aquí y que formen parte de este libro. Los datos respectivos están especificados en la sección de notas.

Quiero expresar un agradecimiento especial a las editoriales que nos han autorizado a utilizar y citar extensamente sus traducciones, de Tolstói: a la Editorial Acantilado, por *Confesión*, traducido por Marta Rebón, y a la Editorial Nórdica, por *La muerte de Iván Ilich*, traducido por Víctor Gallego.

Mención especial merece la Editorial Gredos por autorizarnos a citar los *Diálogos de Platón*, que constituyen la columna vertebral de este libro. Quiero agradecerle su generosidad, y también dar las gracias individualmente a cada traductor y traductora.

(En la sección notas se especifica el tomo al que corresponde cada diálogo, así como los datos editoriales de cada uno). En orden de aparición en el libro:

Julio Calonge Ruiz, por *Apología, Gorgias, Eutifrón, Hippias Menor y Critón*.

Marcos Martínez Hernández, por *Banquete*.

Carlos García Gual, por *Protágoras y Fedón*.

Pilar Gómez Cardó, por *Alcibíades*.

Álvaro Vallejo Campos, por *Teeteto*.

Francisco José Olivieri, por *Menón y Eutidemo*.

Emilio Lledó Íñigo, por *Lisis, Cármides y Fedro*.

Conrado Eggers Lan, por *República*.

Juan Zaragoza, por *Clitofonte*.

Gracias.

E.G.





editorial **K**airós

Puede recibir información sobre  
nuestros libros y colecciones inscribiéndose en:

**[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)**  
**[www.editorialkairos.com/newsletter.html](http://www.editorialkairos.com/newsletter.html)**

Numancia, 117-121 • 08029 Barcelona • España  
tel. +34 934 949 490 • [info@editorialkairos.com](mailto:info@editorialkairos.com)





