



■ Carlos Cortissoz ■

Método, opinión y conocimiento en la filosofía antigua



40

Cirafra



Carlos Cortissoz

Método, opinión y conocimiento en la filosofía antigua

Artículo de reflexión

Entregado: agosto 29 de 2008

Aprobado: octubre 31 de 2008

Resumen:

Este escrito pretende explorar las implicaciones que, para la enseñanza de la filosofía, tiene una adecuada comprensión del método en la filosofía antigua. La interpretación que se pretende exponer aquí parte de la consideración de que este método tiene la forma de un juego, con sus puntos de partida, reglas, tácticas y estrategias. Conforme se le da forma al juego, se van estableciendo importantes aspectos que pueden contribuir a la aplicación de un método para la enseñanza de la filosofía.

Palabras clave

dialéctica, método, refutación socrática, opinión, conocimiento, diálogos socráticos, pedagogía.

Method, opinion and knowledge in ancient philosophy

Reflection Article

Abstract

This article intends to explore the implications that, for the teaching of philosophy, an adequate understanding of the method of ancient philosophy has. The interpretation that is exposed in this article is based upon the consideration that this method has the features of a game, with departure points, rules, tactics and strategies. As the game evolves and is given shape, important aspects that can contribute to the application of a method for the teaching of philosophy are established.

Key words

dialectics, method, Socratic refutation, opinion, knowledge, Socratic dialogues, pedagogy



En este texto quiero presentar una idea que considero fundamental y distintiva de la filosofía antigua. Me refiero a la idea de que el ejercicio filosófico es, en últimas, una especie de **juego** de preguntas y respuestas por medio del cual se edifican o se derrumban nuestras opiniones en torno a ciertos problemas: aquellos en los que todos, por ser partes integrantes y espectadoras del mismo mundo, tenemos algo que decir. Me refiero, en otras palabras, a la idea de que el método propio de la filosofía es la **dialéctica**. Digo, quizás atrevidamente, que esta idea es distintiva de la filosofía antigua porque, si bien otras filosofías pregonan la misma consigna, pocas parecen recordar que la dialéctica se concibió alguna vez como este juego peculiar de preguntas y respuestas, que algunas de las partidas más famosas e ilustrativas de este juego fueron recreadas por Platón en sus Diálogos, y que sus reglas fueron sintetizadas y formalizadas por Aristóteles en sus tratados de lógica. La idea que inspira este breve escrito es, pues, que esta concepción del ejercicio filosófico como juego de preguntas y respuestas tiene importantes implicaciones en el difícil terreno de la enseñanza de la filosofía.

Quizás la imagen más ilustrativa de lo que quiero decir cuando hablo de método dialéctico, y lo asocio a un juego de preguntas y respuestas, sea el método socrático de refutación **elenchus** tal como se representa en los diálogos tempranos de Platón. Es hasta cierto punto discutible que el procedimiento socrático recreado allí sea el propio de

la figura histórica, pero hasta cierto punto no lo es. Sabemos por fuentes distintas a Platón que Sócrates profesaba ignorancia, buscaba constantemente definiciones de los conceptos morales y abordaba a sus interlocutores con preguntas sistemáticas que los obligaban a dar cuenta no sólo de sus opiniones sino, al parecer, de su vida misma. Sea como sea, en los diálogos platónicos encontramos a un personaje que aplica un cierto método filosófico, que lo considera sin duda el método idóneo para resolver un tipo específico de problemas y que ocasionalmente reflexiona en torno a su naturaleza, validez y alcances. Esta será, pues, la primera herramienta de nuestro análisis.

La segunda será el grupo de escritos de Aristóteles conocido como **Órganon**, en especial, los tratados llamados **Tópicos** y **Refutaciones sofisticas**. En el primero de ellos Aristóteles intenta definir las reglas a seguir en la construcción de argumentos válidos, así como las estrategias para establecer o refutar una tesis en el contexto de lo que él llamó el «combate» dialéctico. En el segundo, las **Refutaciones sofisticas** (que constituyen por lo demás un corolario a los **Tópicos**), Aristóteles trata de las formas inválidas de argumentación, más exactamente, de aquellas que parecen válidas pero no lo son. La razón que tengo para utilizar esta herramienta es que Aristóteles parece tener una concepción de dialéctica como juego estrechamente emparentada con el ejercicio socrático que nos muestra Platón. Esta hipótesis relativa al carácter de los **Tópicos** y las **Refutaciones sofisticas** no es definitiva por supuesto y tiene sus puntos débiles; sin embargo, creo poder dar algunas razones para sostenerla. La primera es que en estos textos se habla explícitamente de Sócrates como poseedor de un método filosófico, la **peirástica**, asociado a la forma específica de argumentar ejemplificada en los Diálogos y que Aristóteles afirma es una parte importante de la dialéctica. La segunda es que Aristóteles consideraba que las cuestiones

relativas a los primeros principios (y, en general, a la filosofía primera) debían tratarse con una forma adecuada de argumentar; una que no podía partir de primeros principios, pues son ellos justamente los que se intenta establecer o refutar, sino de las opiniones más aceptadas (*endoxa*), las cuales deben ser explícitamente asentidas en el diálogo por un interlocutor. Esta argumentación a partir de opiniones es lo que Aristóteles llama dialéctica, y son sus reglas, estrategias y modalidades el objeto de análisis de estos dos tratados.

Así pues, dejando de lado algunas diferencias esenciales, puede afirmarse que la concepción aristotélica de dialéctica comparte con la de Platón un aspecto clave, que se resume en el siguiente punto: el método propio de la filosofía es una cierta técnica de argumentación que tiene su punto de partida en lo que alguien *opina*. Esta técnica nos permitirá, según el Sócrates de los Diálogos, establecer definiciones de los conceptos morales e, incluso, resolver problemas geométrico-matemáticos (como el problema de la diagonal del cuadrado en el *Menón*) y, según Aristóteles, establecer, rechazar o modificar los primeros principios de la ciencias particulares e, incluso, de la metafísica.

Espero que sea clara, en este punto, la razón por la cual titulo este artículo «Método, opinión y conocimiento en la filosofía antigua», pero por si acaso no, es simplemente ésta: los filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles al menos, vieron con claridad que el constante examen de nuestras propias *opiniones* por medio de un *método* (esto es, por medio de una técnica de argumentación particular), basta para fundar la pretensión de *conocimiento* que es connatural a cualquier ejercicio filosófico. Esta concepción de filosofía tiene, como espero mostrar a lo largo de este escrito, importantes implicaciones en el terreno de la enseñanza de la filosofía, la más importante de las cuales es esta: *hacer* filosofía (i.e. jugar el juego de preguntas y respuestas y, por medio

de él, poner a prueba constantemente nuestras propias vidas y creencias) no es un ejercicio esencialmente distinto al de *enseñar* filosofía.

I. Punto de partida: la búsqueda de definiciones

Dado que se trata de un juego, quizás valga la pena comenzar por explicar cuál es su punto de partida. Pues bien, el punto de partida de nuestro juego es una pregunta, pero no una pregunta cualquiera... Puede decirse que el primero en percatarse de que la pregunta filosófica es una pregunta especial fue Platón.¹ Él se planteó claramente problemas de este estilo: ¿cuál es la pregunta propia de la indagación filosófica?, ¿qué presupone dicha pregunta?, ¿qué condiciones debe satisfacer su respuesta? No quiero decir que él fue el primero en formular una pregunta filosófica, en absoluto; lo que quiero decir, más bien, es que su proyecto filosófico consistió en buena medida en definir el carácter de la pregunta y de la indagación a la cual ella da lugar.

Es sabido que, en la mayor parte de los casos, la pregunta que constituye el punto de partida de la argumentación en los Diálogos --el punto de partida del juego dialéctico-- es la pregunta «qué es X». Esta pregunta por la definición, en apariencia inofensiva, trae consigo para Platón exigencias muy específicas, y hacerse consciente de estas exigencias es lo primero que debe hacer quien pretenda jugar el juego de la dialéctica. Es usual encontrar a Sócrates haciendo explícitas dichas exigencias, luego de haber recibido una primera respuesta no necesariamente

¹ Quizá debemos decir que fue Sócrates, pero ello depende de qué posición adoptemos en la discusión relativa al carácter de los diálogos tempranos (o *socráticos*) de Platón. En líneas generales, hay en relación con este punto dos opiniones extremas. Una afirma que los diálogos tempranos constituyen un ejercicio meramente expositivo de la forma de filosofar y de vivir del Sócrates histórico. Esta posición implica que la filosofía de Platón fue, en un primer momento, un ejercicio de divulgación filosófica destinado a comunicar y perpetuar la influencia de su maestro. Ello también implica que sólo encontramos un desarrollo propiamente platónico (i.e. una filosofía de Platón) en la postulación de las Formas trascendentes y en la concepción del conocimiento como reminiscencia. La segunda (e.g. Kahn, 1996) afirma en resumen que desde la *Apología* encontramos desarrollos filosóficos propios y distintivamente platónicos, inspirados por supuesto en la figura histórica, pero que se articulan de manera natural --y siguiendo un orden propedéutico-- con todo el desarrollo posterior. La razón por la cual elijo referirme en este caso a Platón es puramente práctica, y es que me estoy refiriendo al Sócrates de Platón, no a aquel cuya figura podemos reconstruir a partir de todas las fuentes, no simplemente el testimonio (?!) de Platón.

falsa, pero sí insatisfactoria a la luz de ellas. Voy a explicar brevemente estas exigencias haciendo uso de un ejemplo que traigo a colación siempre que tengo la oportunidad y que proviene de las **Vidas de filósofos ilustres** de Diógenes Laercio.

Cuenta Diógenes Laercio que una vez el filósofo cínico Diógenes escuchó a Platón enseñando en su escuela que el hombre es bípedo implume. Pues bien, Diógenes quedó tan agradado con esta definición que tomó un gallo, le quitó las plumas y de vuelta en Atenas lo arrojó en la escuela de Platón. A esto Platón respondió: «Sí, yo dije que el hombre es bípedo implume, pero olvidé decir que de uñas cortas» (VF, vi 2, 374). Es claro que tanto Platón como Diógenes, cada uno a su manera, le está «mamando gallo» al otro: Diógenes porque su abierto menosprecio hacia los filósofos lo llevaba a burlarse de cada cosa que decían, y Platón porque, supongo, quería burlarse a su vez de la burla que le hacían. Pero esto no es lo importante, lo que quiero mostrar con este ejemplo son las implicaciones de una buena definición, en especial, el hecho de que ésta debe expresar lo que llamamos el rasgo esencial.

Me explico: no basta con mostrar algo que es común a las cosas definidas para dar una buena definición. Si Platón hubiera dicho que el hombre es bípedo sin más, estaría sin duda expresando un rasgo que es común a todos los hombres, pero que comparte también con otras especies, por ejemplo las aves. De modo que para que una definición sea buena no

sólo debe expresar un rasgo común, debe expresar un rasgo que además de común sea exclusivo de las cosas definidas. La definición «hombre es bípedo implume» sí satisface esta característica pues, al parecer, este rasgo no sólo es común a los hombres sino también propio o exclusivo de los hombres: no hay más animales bípedos y sin plumas... Sin embargo, y en esto la anécdota es elocuente, el rasgo común y propio no basta para ser definitorio de las cosas. La definición debe expresar, además, lo que es esencial, esto es, aquello en virtud de lo cual los hombres son lo que son y no otra cosa; de este modo, si ser bípedo implume fuera este rasgo esencial, tendríamos que decir que el gallo desplumado de Diógenes dejó de ser gallo para convertirse en hombre. La definición debe pues expresar aquel rasgo que si se da la cosa se da, y si no se da la cosa no se da. La treta de Diógenes es genial pues muestra que en una cosa puede darse el «ser bípedo implume» sin que al mismo tiempo se dé el «ser hombre».

Pues bien, este tipo de definiciones eran las que el Sócrates de los Diálogos buscaba en el ámbito de los conceptos morales. Qué es el valor, la justicia, la piedad, la sensatez, la virtud en general son las preguntas que ocupan muchos diálogos, y lo que buscaba con ellas era determinar justamente el rasgo esencial de las acciones valerosas, justas, pías, etcétera. Pero, ¿por qué buscar definiciones en el ámbito de los conceptos morales? A la mayoría de nosotros puede parecernos que el reino de lo moral es más bien relativo a una cultura, a un grupo humano, incluso a un individuo, y que si hay un ámbito en el que la búsqueda de definiciones es vana e inútil es en el ámbito de las acciones humanas. Pues Platón no suscribiría nuestra opinión: si la respuesta a la pregunta «qué es la virtud» es la expresión del rasgo esencial o definitorio de las acciones virtuosas, esto es, aquello que si se da la acción virtuosa se da y si no se da la acción virtuosa no se da, entonces es claro que la pregunta por la definición no sólo es una pregunta

pertinente, sino que es absolutamente necesaria a la hora de dirimir ciertas cuestiones morales de suma importancia: por ejemplo, para distinguir a aquellos que son virtuosos de los que no lo son, o para establecer si alguien es capaz, como pretendían los sofistas, de ser maestro de la virtud.

Aristóteles da fe de que este es el carácter de la pregunta socrática cuando asegura que, al buscar lo universal en el ámbito de la ética, Sócrates fue el primero en «fijar la atención en las definiciones» (*Met* 987b 1-4), pues --dice también-- «hay dos cosas que se le pueden atribuir a Sócrates con toda justicia: los argumentos inductivos y las definiciones universales, y ambas se refieren al principio de la ciencia (*episteme*)» (*Met* 1078b 23-28). Al atribuirle a Sócrates los razonamientos inductivos y las definiciones universales, Aristóteles concuerda en que la pretensión socrática es erigir una Ciencia de la Moral, esto es, fundar la moral y el conocimiento asociado a ella en una serie de principios que constituyeran el punto de partida de las demostraciones en dicho ámbito, y que nos permitieran dirimir las contradicciones a las que el sentido común se ve sometido cuando se le pregunta por sus opiniones en torno a lo que es virtuoso y lo que no.²

Así pues, la búsqueda de definiciones es, tanto para Platón como para Aristóteles, el punto de partida del ejercicio filosófico, el cual se extiende a todo conocimiento, desde la matemática y la ciencia natural hasta la moral. Este es justamente el punto de Aristóteles cuando explica, al comienzo de los *Tópicos*, que la utilidad de la dialéctica es discurrir en torno a los principios propios de cada conocimiento: es claro que desde las ciencias particulares nada podemos decir en torno a ellos, y por ello el método que los comprende debe ser filosófico-dialéctico y no científico-demostrativo.

2. Mecánica del juego: la refutación socrática y la dialéctica

Hemos visto que el punto de partida del juego es la pregunta por la definición; también hemos visto, en líneas muy generales, en qué sentido esta pregunta es la pregunta propia del ejercicio filosófico. Ahora veremos cómo se despliega el juego y cuál es su mecánica, una vez nos hemos planteado la pregunta y hemos comprendido sus exigencias.

En los diálogos tempranos Platón caracteriza a Sócrates de tal manera que éste parece estar en posesión de un cierto método filosófico, un método de preguntas y contrapreguntas cuyos rasgos generales pueden ser reconstruidos a partir del ejercicio mismo tal como lo expone y utiliza Platón. A este método suele llamársele *refutación socrática* o *elenchus*, debido al uso que hace Platón de esta palabra, y de su forma verbal (*elenchein*), en los pasajes en los que el procedimiento socrático es de alguna manera descrito. En un sentido general, esta palabra significa «prueba», «examen», «comprobación» y sus significados están primariamente asociados al contrainterrogatorio que tiene lugar en un contexto judicial: como cuando el abogado de la defensa, por ejemplo, interroga a un testigo de la fiscalía e intenta, por medio de este interrogatorio, poner en duda su credibilidad o cuestionar la autoridad de su testimonio. En el caso socrático, la palabra se refiere a un procedimiento de refutación muy característico, que tiene la siguiente forma: Sócrates inquiere al interlocutor por una definición, a lo cual

² La idea de que las definiciones socráticas ofrecen los primeros principios del conocimiento científico según Aristóteles se halla expuesta en Irwin (1995).

el interlocutor responde con una tesis inicial **p**; acto seguido, Sócrates hace una serie de preguntas que aseguran el acuerdo del interlocutor con respecto a unas premisas, digamos **q** y **r**; luego Sócrates pone de manifiesto que **q** y **r** implican **no-p**.³

1. p
2. $q \wedge r$
3. $q \wedge r \rightarrow \sim p$

El mecanismo, como ven, es sencillo. Me interesa ahora subrayar tres cosas importantes con respecto a él. La primera es que **p**, **q** y **r** son premisas aceptadas explícitamente por el interlocutor y, en esta medida, puede decirse que hacen parte de su sistema de creencias. La segunda es que **p**, **q** y **r** son entre sí lógicamente independientes, lo cual quiere decir que aceptar o rechazar una de ellas no implica aceptar o rechazar las otras. Y la tercera y última es que la aplicación del mecanismo pone en evidencia una contradicción en el pensamiento: por una parte, el interlocutor sostiene **p**, y, por otra parte, al creer **q** y **r** sostiene implícitamente **no-p**. Me detendré un poco en estos tres aspectos con el fin de mostrar cómo el método socrático, en la medida en que nos obliga a confrontarnos con nuestras propias creencias y a revelar las contradicciones en ellas, puede ser el método por excelencia de la filosofía.

Vimos, en primer lugar, que el interlocutor debe prestar su asentimiento a las premisas de la argumentación. Pues bien, esta necesidad se comprende si

tenemos en cuenta la distinción hecha por Aristóteles en *Tóp I*, I entre los argumentos dialécticos (*dialektikoi*) y las demostraciones (*apodeixis*). Ambas son formas de razonamientos (*sullogismo*): las demostraciones parten de premisas evidentes y primeras, esto es, de premisas cuya verdad se manifiesta por sí misma, sin la mediación de otras cosas. Los argumentos dialécticos, en cambio, parten de las opiniones del interlocutor o, en general, de las opiniones más aceptadas. Así pues, dado que sus premisas son opiniones, es necesario contar con el asentimiento explícito de un interlocutor. En la demostración, claro está, este asentimiento es irrelevante dada la naturaleza de las premisas. La refutación socrática es pues un tipo de argumentación dialéctica: en ella se establece qué premisas entran en juego y qué premisas no por medio del asentimiento manifiesto del interlocutor; por esta razón no puede llevarse a cabo cuando el interlocutor está en desacuerdo con alguna de las premisas o, simplemente, cuando no les ha prestado su asentimiento de manera categórica.

El segundo aspecto que me interesa subrayar es que las premisas de la refutación son entre sí lógicamente independientes. Este aspecto es clave para distinguir entre el procedimiento de Sócrates y otras formas de argumentación negativas, como la reducción al absurdo. En una reducción al absurdo la contradicción se sigue directamente de la tesis inicial, sin el concurso de premisas adicionales. Por ejemplo, una prueba común en matemáticas para mostrar que $\sqrt{2}$ es irracional consiste en suponer que es racional (esto es, que se puede poner en la forma x/y) y ver que de esa tesis se sigue directamente una contradicción. No voy a reproducir la prueba, por supuesto; lo que me interesa mostrar es que en la refutación, por el contrario, la contradicción no se sigue directamente de la tesis del interlocutor; sino de las premisas adicionales que éste ha concedido al ser preguntado por Sócrates. Si la refutaciones socráticas fueran reducciones al absurdo, Sócrates habría suministrado la prueba más fuerte posible de

³ Este esbozo de la refutación socrática corresponde, en sus líneas más generales, al patrón que *Vlastos* (1994) reconoce como recurrente en los diversos casos de refutación, y que denomina refutación *standard*. Digo que sólo corresponde en líneas generales porque, de acuerdo con el patrón de *Vlastos*, Sócrates considera a *priori* la falsedad de **p**, al mismo tiempo que pretende, a través de la refutación, que ésta se demuestra suficientemente. No creo que estos dos aspectos deban incluirse en un bosquejo general. Aceptar el primero implica considerar que la profesión de ignorancia socrática es un caso claro de *ironia* (por lo menos, en el sentido de una pretensión falsa): Sócrates sabe de antemano que la tesis que va a examinar es falsa y, sin embargo, afirma explícitamente no saber nada sobre el tema en cuestión. Aceptar el segundo implica, por su parte, que refutar una tesis basta siempre para considerarla *ipso facto* como falsa.

la falsedad de la tesis: no hay en efecto prueba más contundente de que una proposición es falsa que aquella que muestra que de ella, y de ella sola, se sigue una contradicción.⁴ Así pues, la refutación no es prueba de la falsedad en este sentido.

Y esto se conecta directamente con el tercer aspecto que me propuse enfatizar: y es que el método socrático, si bien no constituye una prueba definitiva de la falsedad de una tesis, sí constituye una prueba definitiva de la inconsistencia de un sistema de creencias. Este aspecto es clave porque da lugar a uno de los más grandes e inspiradores problemas de la dialéctica socrática, a saber, ¿cómo puede el método socrático alcanzar la verdad si lo único que puede mostrar es la inconsistencia de un conjunto de creencias? En efecto, el método me dice que tengo dos creencias contradictorias; una de las dos, por ende, ha de ser falsa. Pero, ¿cuál? Esto el método, a primera vista, no me lo dice. ¿Cómo hacemos entonces para saber qué creencia conservar y qué creencia rechazar? Este problema se conoce como «el problema del *elenchus*» y, como es de esperar, aún no tiene una solución definitiva. Sin embargo, diré ahora que de este problema se sigue la que considero la mayor contribución del método socrático al reto de la enseñanza de la filosofía. Esta contribución no es otra que la siguiente: la labor primordial de quien enseña filosofía es ayudar a revelar las contradicciones que subyacen a las creencias del sentido común en torno a ciertos problemas, aquellos cuya respuesta no depende de aplicar demostraciones, como sucede en la ciencia, sino de resolver nuestras propias inconsistencias. Ahora bien, dado que el método socrático puede decirme que tengo creencias inconsistentes pero no puede decirme cuál de ellas es falsa y debe, por ende, ser rechazada, esta elección queda a discreción del interlocutor: es él quien decide cómo ha de resolver la contradicción. En otras palabras: quien enseña filosofía tiene la potestad de decir que hay un error;

pero nunca de mostrar cuál es el error. Esto compete única y exclusivamente a quien es objeto de enseñanza y ello garantiza que el estudiante, a partir de las refutaciones socráticas, se vea en la obligación de poner en orden sus propias creencias, esto es, se vea en la obligación de *pensar*. La clave, claro está, es que los interlocutores de Sócrates (en nuestro caso, los estudiantes) nunca se hubieran visto en esta obligación si no se hubieran sometido al ejercicio socrático.

3. Primera regla del juego: sinceridad

Hemos visto los aspectos más generales del método socrático; hemos visto en qué sentido este método es dialéctico y no demostrativo y, también, cómo su función es poner de manifiesto las contradicciones en el pensamiento. Ahora me ocuparé de algunas de las reglas que es necesario observar para que el método ejerza su fuerza.

La primera de estas reglas es la regla de la sinceridad. Con frecuencia Sócrates exhorta a los interlocutores a responder conforme a lo que realmente creen, y por esta razón suele considerarse que la sinceridad del interlocutor es una condición *sine qua non* de la práctica socrática (cf. Brickhouse y Smith, 1994). Estas observaciones, recurrentes en los diálogos y presentes en contextos diversos, parecen tener un carácter metodológico. Son pocas las afirmaciones que, en los diálogos socráticos, constituyen reflexiones explícitas de Sócrates con respecto a su propio método. Pues éstas, especialmente, han dado pie para pensar que se puede elevar a la categoría de regla dicha advertencia.

⁴ La idea de que los argumentos socráticos eran formas de reducción al absurdo fue ampliamente sostenida por mucho tiempo (cf. Robinson, 1953); sin embargo, en años recientes, y gracias al trabajo de Vlastos (1994), se ha reconocido que esta consideración es inconducente, en virtud de lo que se ha denominado «el problema del *elenchus*».

Además, hay otras razones que permiten pensarlo así. La primera de ellas es que es necesario distinguir entre la práctica socrática propiamente dicha y la **erística**, esto es, la argumentación que se lleva a cabo con el único propósito de ganar. Así pues, si el interlocutor debe responder conforme a lo que él realmente cree se garantiza que, en el curso de la argumentación, éste no va a responder 'en aras del discurso' o para evitar ser puesto en contradicción y lograr, de esta forma, ventaja en el debate. Quien así obra no se somete al examen socrático motivado por una genuina pretensión de examen, sino, como los erísticos, para evitar ser refutado a toda costa. Esta es, pues, la segunda razón: garantizar honestidad intelectual. El interlocutor debe someterse al examen socrático sabiendo que la meta es poner en evidencia sus propias contradicciones. Dado que los temas socráticos son principalmente morales y tienen por ello fuertes implicaciones prácticas, se garantiza que el interlocutor, al respaldar sus concesiones y respuestas con la propia vida, comparte este compromiso de constante autoexamen (en este caso no se puede simplemente fingir una opinión, o negar la propia, con el fin de no verse refutado: las creencias deben respaldarse con la vida...). De aquí deriva la tercera razón, que procede de esta innegable dimensión moral de la refutación: el examen socrático, como se muestra en la **Apología**, no sólo es el instrumento mediante el cual Sócrates se propone mostrarle al oráculo que él no es el más sabio, sino que constituye justamente la forma de vida que lo hace

ser el más **sabio**. Hay aquí un doble carácter: por una parte es el mecanismo para investigar y, por otra parte, es una forma de vida, una forma regida por el constante examen de las propias creencias. Se dice por esto que la refutación tiene una función filosófica (la búsqueda de la verdad) y una terapéutica (someter a examen las vidas de quien responde y quien pregunta). El examen y la refutación implican pues, en esta dimensión existencial, instar al interlocutor --y a uno mismo-- a «llevar una vida examinada».

4. Segunda regla del juego: brevedad

La segunda regla a la que me quiero referir es la regla de la brevedad. Es también usual encontrar a Sócrates exigiendo de sus interlocutores brevedad en las respuestas. La razón primordial de esta exigencia es reprimir los ímpetus retóricos de quien responde. Si el interlocutor cree que puede responder haciendo largos discursos, entonces las premisas no son claramente establecidas y la refutación no puede ser eficaz. Aquí hay otra importante lección del método socrático al problema de enseñar filosofía: las respuestas exageradas que, por lo general, son producto de preguntas desmedidas, dificultan enormemente la labor de examen; para que esta llegue a feliz término deben identificarse explícitamente las creencias que entran en contradicción y los afanes retóricos impiden esta identificación.

Esta exigencia de la brevedad se corresponde con la feroz crítica que emprende Platón contra la retórica en varios diálogos, especialmente en el **Gorgias**. En este diálogo, cuyo hilo conductor es precisamente el objeto de la retórica, Platón afirma que la retórica es una práctica adulatoria que ensalza los oídos de los oyentes y que entorpece la comprensión racional de los temas que aborda. Pero la molestia de Platón con la retórica se manifiesta en varios niveles. En un primer nivel, que podríamos llamar epistemológico, la

crítica platónica se refiere a la posibilidad, inherente al ejercicio de la retórica, de sostener discursos contrarios. Si alguien pregona tener un arte que le permita sostener una tesis y luego la contraria con la misma elocuencia y suscitando el mismo grado de convencimiento en el auditorio, es claro entonces que este arte no es epistemológicamente fiable. En un segundo nivel, que se podría llamar metodológico, la crítica tiene que ver con la incapacidad del retórico de ofrecer una explicación o de dar razón de los temas que trata; en este sentido, la retórica no es en rigor una técnica, pues su actividad no supone una comprensión racional. En un tercer nivel, que llamaré moral, la crítica se dirige al tipo de vida que lleva quien se guía por la retórica: una vida regida por el placer que los discursos le generan y que descuida la necesidad de examinar constantemente las propias creencias.

5. Táctica y estrategia: inducciones y analogías

Ahora me ocuparé brevemente de algunas tácticas empleadas en el juego dialéctico. Dado que en el juego participan dos (quien pregunta y quien responde), sería necesario discriminar las estrategias según el papel que se adopte en la contienda. Sin embargo, me ocuparé aquí principalmente de la labor de quien pregunta, análoga como hemos visto a la labor del que «enseña».

Sócrates emplea muchas tácticas a la hora de lograr el asentimiento de sus interlocutores a las premisas de la refutación. La más notoria de ellas es la *inducción*. Con inducción me refiero a varias cosas: en primer lugar, me refiero a la inferencia de una ley general a partir de la consideración conjunta de casos particulares: esta es, en efecto, la noción más amplia de inducción... En los Diálogos es usual que Sócrates abruma a su interlocutor con ejemplos a fin de inducir en él el asentimiento a una regla general. Sin embargo, Sócrates logra que

sus interlocutores hagan inducciones en otro sentido, a saber: cuando a partir de un caso particular en un ámbito *x* se infiere otro caso particular en un ámbito *y*. Podríamos llamar a esta inducción «inducción por *analogía*».

Un ejemplo de esto es el siguiente: en el *Cármides* Sócrates quiere determinar si el saber es reflexivo, esto es, si hay un saber que tenga por objeto el saber mismo. Sócrates pregunta si hay acaso una visión que, además de las cosas visibles (los colores, las figuras, etcétera), pueda verse a sí misma. La respuesta, claro está, es que no: la visión no puede verse a sí misma. Pues bien, a partir de ello Sócrates pretende que su interlocutor induzca que no puede haber un conocimiento que se tenga a sí mismo por objeto. Ustedes pensarán que esto es falaz, y que justamente por referirse a ámbitos distintos, como son la percepción y el conocimiento, no podemos inferir una cosa a partir de la otra. Y tienen razón, pero no por ello hay que subestimar la importancia de estas analogías para el método en filosofía. Esta importancia radica en lo siguiente: si hay que investigar algo, hay que considerar siempre aquellas cosas que a primera vista le sean más parecidas, y mucho mejor si estas cosas son más conocidas. He aquí otra enseñanza clave del método socrático a la enseñanza de la filosofía, y es que siempre es importante, para que el estudiante considere un problema, establecer analogías con cosas similares y más accesibles al sentido común. No es descabellado considerar análogas la percepción y el conocimiento en la medida en que ambas tienen, como se

dice en la filosofía contemporánea, un carácter intencional, esto es, se refieren a un objeto. Al mismo tiempo, es natural que el fenómeno de la percepción nos resulte a primera vista menos problemático que el fenómeno del conocimiento.

6. Filosofar y enseñar filosofía

Para terminar, quiero retomar en este punto la idea que inspira mi conferencia y poner de manifiesto un aspecto a mi juicio fundamental de la enseñanza de la filosofía. La idea es la siguiente: concebir la dialéctica, el método propio de la filosofía, como un juego de preguntas y respuestas con sus propias reglas, tácticas y estrategias tiene importantes implicaciones a la hora de enseñar filosofía. Espero haber mostrado ya

algunas de ellas. Sin embargo, la más importante a mi juicio es ésta: **enseñar** filosofía no es un ejercicio distinto al de **hacer** filosofía. Esta es precisamente la idea detrás de la constante profesión de ignorancia socrática, y de la afirmación según la cual él no enseña ni es capaz de enseñar aquellas cosas por las cuales constantemente pregunta.

Me preocupa que ustedes consideren que la idea de este artículo es de algún modo absurda, pues pretende extraer aspectos claves de la **enseñanza** de la filosofía considerando el caso de alguien que afirma tan contundente y repetidamente que no **enseña**. Pues bien, la idea que quiero sugerir para terminar es que detrás de este hecho está la siguiente consideración: tanto enseñar filosofía como hacer filosofía implican emprender el juego de preguntas y respuestas. Si le pedimos a los antiguos que nos enseñen filosofía, ellos harán filosofía; si les pedimos que hagan filosofía, entonces nos enseñarán filosofía.

G

REFERENCIAS

Brickhouse, T.C. y Smith, N.D. [1994], *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York.

Hadot, P. [1998], *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York.

Kahn, C. H. [1996], *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.

Robinson, R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford Clarendon Press, Oxford.

Vlastos, G. [1994], *The Socratic Elenchus: Method Is All*, in M. Burnyeat, ed., 'Socratic Studies', Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–37.