The background features a series of thin, wavy lines that create a sense of movement and depth. The lines are primarily light blue and white, with some transitioning into a soft purple or pink hue. A large, dark, triangular shape is positioned in the upper right quadrant, pointing towards the top right corner. The overall composition is minimalist and modern.

I.E.S. Federico García Lorca
MAQUETADO POR  VITXO

FILOSOFÍA

— 4º E.S.O. —

1ª EVALUACIÓN

- 0. CÉLULAS RÍTMICAS // PÁG. 4
- 1. EL ANTROPÓLOGO INOCENTE // PÁG. 5
- 2. EL SABER FILOSÓFICO // PÁG. 6
- 3. LA FILOSOFÍA A TRAVÉS DE LA HISTORIA // PÁG. 8
- 4. ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA? // PÁG. 9
- 5. LAS RAMAS DE LA FILOSOFÍA // PÁG. 11

2ª EVALUACIÓN

- 6. LA OPOSICION ENTRE SÓCRATES Y LOS SOFISTAS // PÁG. 15
- 7. EUTIFRÓN // PÁG. 17
- 8. METAFÍSICA PLATÓNICA DESDE EL FEDRO // PÁG. 27
- 9. EL MITO LUMINOSO DE LA CAVERNA DE PLATÓN // PÁG. 28
- 10. LA EXPLICACIÓN METAFÍSICA EN PLATÓN // PÁG. 30

3ª EVALUACIÓN

- 11. SYMPLOKE DE LAS IDEAS Y LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA DE LA REALIDAD // PÁG. 33
- 12. LA REBELIÓN PLATÓNICA CONTRA LA TEATROCRACIA // PÁG. 35
- 13. ANÁLISIS LÓGICO E HISTÓRICO DE LA IDEA DE TOLERANCIA // PÁG. 37
- 14. MÉTODOS PARA ENFRENTAR DILEMAS ÉTICOS Y MORALES // PÁG. 41
- 15. PRINCIPIOS ÉTICOS, MORALES, POLÍTICOS Y METAÉTICOS PROBLEMATIZADORES // PÁG. 50

SIMBOLOGÍA

¿QUÉ VE EL PROFESOR EN TUS PALABRAS ESCRITAS EN LA DIMENSIÓN POLIÉDRICA DEL DISCURSO?

Sé legible, decía mi padre. No dejes que se sospeche que intentas disimular con una caligrafía indescifrable un pensamiento que no dominarás nunca.

— Diario de un cuerpo, Daniel Pennac

DIMENSIÓN DE ESTILO

DIMENSIÓN DIALÉCTICA

- INCLUYE ARTICULACIÓN

DIMENSIÓN SEMÁNTICA

- PRECISIÓN TERMINOLÓGICA

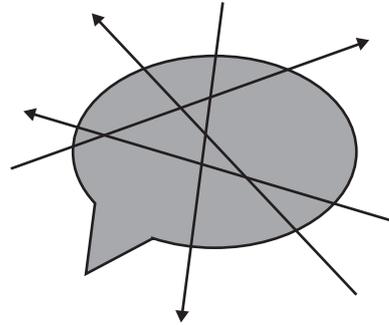
- VOCABULARIO

DIMENSIÓN SINTÁCTICA

- INCLUYE PUNTUACIÓN

DIMENSIÓN CALIGRÁFICA

- INCLUYE ORTOGRAFÍA



«Mucho aprende quien bien conoce el sufrimiento.»



Esa frase es correcta.



La frase es incorrecta por alguna o varias de estas razones: falta fluidez y rigor en el vocabulario empleado, falta calidad y precisión en los conceptos, falta corrección ortográfica, falta corrección sintáctica, falta corrección dialéctica (que la exposición esté centrada en el discurso y no se *ande por las ramas*).



Falta definir, profundizar. Si abres un camino, no te eches atrás.



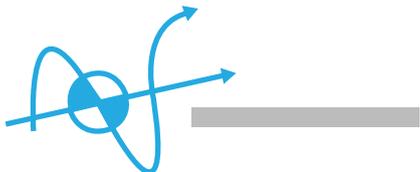
El profesor ha realizado un comentario al final de tu discurso. Cuantos menos haya, mejor calificación tendrás.



Falta articulación dialéctica.



Error ortográfico o error caligráfico.



El alumno debe leer en voz alta y explicar al grupo por qué considera que el profesor lo ha valorado positivamente.



El alumno debe leer en voz alta y explicar al grupo por qué considera que el profesor lo ha valorado negativamente.

Se tendrá en cuenta la sistematicidad en el discurso. Se atenderá a si está estructurado y ordenado. También la riqueza de contenido y la creatividad serán tenidos cuenta: ideas nuevas que aporta, enfoques diferentes de los habituales, una posición personal y razonada ante el tema.

FILOSOFÍA

— 4º E.S.O. —
1ª EVALUACIÓN

ÍNDICE

- 0. CÉLULAS RÍTMICAS // PÁG. 4
- 1. EL ANTROPÓLOGO INOCENTE // PÁG. 5
- 2. EL SABER FILOSÓFICO // PÁG. 6
- 3. LA FILOSOFÍA A TRAVÉS DE LA HISTORIA // PÁG. 8
- 4. ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA? // PÁG. 9
- 5. LAS RAMAS DE LA FILOSOFÍA // PÁG. 11

0. CÉLULAS RÍTMICAS RÍTMICAS

1. EL ANTROPÓLOGO INOCENTE

Por otra parte, sus aclaraciones oscilan terminar siempre en un circuito que llegué a conocer muy bien.

—¿Por qué hacéis esto? —preguntaba yo.

—Porque es bueno.

—¿Por qué es bueno?

—Porque nuestros antepasados nos lo dijeron.

Entonces insistía astutamente:

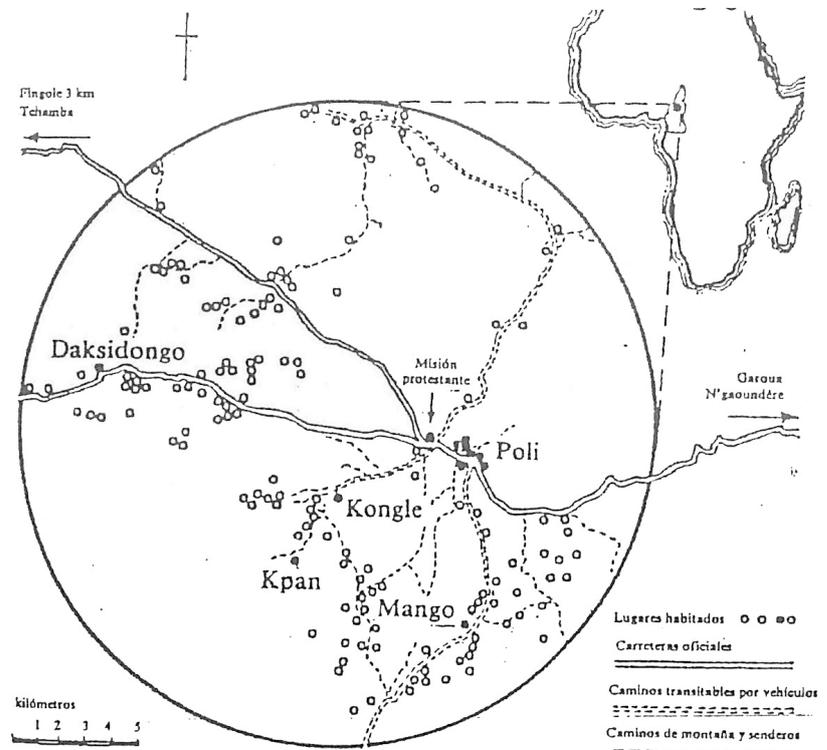
—¿Por qué os lo dijeron vuestros antepasados?

—Porque es bueno.

No pude jamás sacarlos de los «antepasados», con los cuales empezaban y terminaban todas las explicaciones.

Cada uno es dueño de sus conocimientos, ha pagado por ellos y sería un tontería cedérselos a otro sin compensación alguna, de la misma manera que nadie entregaría a sus hijas suiin recibir un pago a cambio. Era lógico que me cobraran. Por otra parte, los dowayos evalúan los remedios según su antigüedad. Un remedio antiguo es mejor que portero

nuevo, en consecuencia, al no llevar el imprimatur de los antepasados, las innovaciones despiertan desconfianza: de ahí la falta de interés por encontrar remedios nuevos.



Al principio los curanderos sospechaban de mi «clínica», pero quedaron satisfechos al comprobar que me limitaba al tratamiento de las enfermedades infecciosas empleando las raíces de los blancos y que nos les hacía la competencia. Hubo un caso que me planteó ciertas dificultades morales y estratégicas. El hermano del jefe, que vivía a varias chozas de distancia, venía a verme con bastante frecuencia. Era un hombre larguirucho, tornó y afable que tenía fama de no ser muy despierto. Un día me di cuenta de que llevaba varias semanas sin visitarme y, al preguntar si estaba fuera, me comunicaron que se estaba muriendo. Había sufrido un ataque grave de disentería amebiana y habían llamado al curandero del risco. El examen de las entrañas de un pollo había revelado que lo aquejaba el espíritu de su difunta madre, que quería cerveza. Ya la habían vertido sobre su calavera pero el enfermo no mejoraba. Llamaron a otro curandero y este diagnosticó que la enfermedad era causada por otro espíritu disfrazado de la madre del moribundo. Se hicieron las correspondientes ofrendas pero el joven siguió debilitándose. La tercera esposa del jefe, que lo había cuidado de niño, estaba muy angustiada y vino llorando a mi choza para preguntarme si tenía alguna raíz que lo curara. No podía negarme, pues disponía de amebicidas y antibióticos fuertes. Expliqué a todo el mundo que yo no era curandero y que no sabía si mis raíces le servirían de ayuda, pero que si deseaban que lo intentara, así lo haría. Tenía miedo de despertar la antipatía de los curanderos, pero se mostraron bastante bien dispuestos a admitir que habían hecho un diagnóstico erróneo. El joven se recuperó rápidamente. De parecer un esqueleto, en cuestión de días pasó a gozar de buena salud; la alegría fue general. Los curanderos no se ofendieron en absoluto, simplemente explicaron que se trataba de un caso complejo en que varios espíritus se habían aprovechado de la enfermedad infecciosa que aquejaba a un hombre para incrementar sus sufrimientos. Ellos se habían ocupado de los espíritus, yo de la enfermedad.

2. EL SABER FILOSÓFICO

EL SER HUMANO: UN ANIMAL QUE PLANIFICA Y PROGRAMA

A diferencia del resto de animales, los seres humanos nos preguntamos constantemente “qué ocurrirá” en el futuro. La conciencia humana es una forma específica de conciencia que produce modelos del Mundo y después simula su evolución en el tiempo, evaluando el pasado para, con mayor o menor grado de racionalidad, controlar el futuro. La especie humana es la especie anticipatoria por excelencia y construir racionalmente el futuro es su actividad principal.

Por este motivo la fuerza de los razonamientos nos obliga a reconocer que la verdad y no la ignorancia es la condición de posibilidad de la humanidad misma. Consideramos a la verdad, prioritaria en filosofía.

EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Hace aproximadamente 2500 años, las Ciudades-Estado de la Hélade dominaban el Mediterráneo. Muchas de estas Ciudades-Estado fueron colonias fundadas por emigración, desde las metrópolis de la Grecia continental hacia las costas de Asia y sur de Italia. Dichas colonias no sólo tuvieron que enfrentarse a los bárbaros que las rodeaban (Persas, entre otros) sino que también tuvieron que confrontar sus creencias con las de aquellos. Este contacto con concepciones del mundo diferentes y contradictorias entre sí, planteó una serie de cuestiones a las que había que dar explicación.

De esta forma la Razón se encontró ante un nuevo episodio de sí misma: el origen de la racionalidad crítica, característica específica de la Filosofía (en sentido estricto).

FILOSOFÍA EN SENTIDO LATO Y FILOSOFÍA EN SENTIDO ESTRICTO

Lo que comúnmente se entiende como paso del “mito al logos” no es tanto un paso de lo fantástico a lo racional como una sustitución de una racionalidad basada en dioses y hechos fantásticos por otra racionalidad basada en elementos no antropomórficos (agua, aire, número, átomos...). Se sustituye el Olimpo por el espacio geométrico. Se sustituye la lucha entre héroes y dioses por la lucha entre ideas y conceptos. Por eso, resulta imprescindible diferenciar aquellas concepciones del mundo que intentan ser coherentes y totalizadoras pero que no alcanzan a ver con claridad y distinción la realidad, de las que sí nos dirigen hacia la clarificación de lo que aparece.

Toda formación social que ha rebasado los límites del salvajismo necesita de una filosofía- una concepción, hemos dicho, que intenta ser coherente y totalizadora. Hablaremos así de filosofía hindú, azteca, maya, taoísta, confucionista, dwaya...

Por otro lado, la filosofía en sentido estricto pone límites a la filosofía en sentido lato, haciéndole ver, cuando esta se deja, que no tiene capacidad suficiente para explicar qué hay en realidad.

La tesis que defendemos es que no puede rebasarse la filosofía en sentido lato sin el ingrediente de la ciencia de primer grado llamada GEOMETRÍA.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Los primeros filósofos fueron geómetras. ¿Qué relación tiene la filosofía en sentido estricto con la geometría? Todo porque sin la geometría no se hubiese rebasado, como hemos dicho, la filosofía en sentido lato.

En la Geometría la demostración es interna al propio mecanismo. Este auto-sostenimiento de las demostraciones permitió eliminar el modo de proceder mitológico que establece nexos de identidad basados en las relaciones de parentesco o explicaciones antropomórficas: la tierra la sostiene Hércules o

un elefante o una tortuga. El geómetra Anaximandro, alrededor de la primera mitad del siglo VI a.n.e. , dio una razón completamente insólita, geométrica, afirmando que la tierra está en el centro del cosmos y no se precipita porque está en equilibrio en todas sus partes y al sostenerse a sí misma no necesita de ningún elefante que necesita a otro elefante y este a otro y este a otro y a otro y a otro: los puntos son equidistantes del centro, no hay desequilibrio en la totalidad.

La geometría como descubrimiento de construcciones cerradas supuso un nuevo modelo de razón que intentó aplicar este proceder a la totalidad. Esta innovación racional permitió que la razón, dialécticamente, logre rebasar su episodio mítico y orientar a los seres racionales a la lucha entre ideas y las relaciones sistemáticas que se dan entre ellas.

Debes tener claro que no hay filosofía, hay filosofías. Múltiples corrientes filosóficas se han dado a lo largo de la Historia y quién pretenda enunciar con objetividad qué es filosofía sin mostrar las coordenadas desde las que opera, estará realizando un ejercicio de irresponsabilidad intelectual, consciente o inconscientemente. De ahí que la definición más consecuente que podemos dar de filosofía sea esta: la lucha entre ideas y las relaciones sistemáticas que se dan entre ellas.

Filósofo o filósofa será, entonces, toda persona que no sea débil mental y opere racionalmente con ideas como verdad, falsedad, felicidad, amor, causa, fraternidad, política, libertad, organismo, ser, autenticidad, ... entre otras muchas.

CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA

No hay dogmas intocables para la crítica filosófica; pero tampoco hay crítica sin criterios. El método de la filosofía es siempre circular. Tritura las evidencias recibidas, regresa a los orígenes y a los elementos, pero siempre retorna y progresa, reconstruyendo racionalmente el punto de partida, Su instrumento es, inevitablemente, la razón. La filosofía se caracteriza por:

- ser un saber de segundo grado: la realidad está sólo en función de las realidades del presente social, científico, político, etc. La filosofía es un saber de segundo grado porque sus cuestiones se definirán a partir del presente dado. Se hace filosofía a partir de. Como saber de segundo grado la filosofía no se asignará a un campo categorial cerrado, como el de las matemáticas o el de la física sino que el “campo de la filosofía” está dado en función de los otros.
- la totalización: se trata de explicar el todo. La totalidad de la realidad presente a la experiencia humana. Esta exigencia de fundamentación en profundidad y de sistematización en extensión, se ha convertido, en nuestra época, la época de la ciencia, en una tarea poco menos que improbable.
- ser crítica: entendemos la palabra crítica como una operación que tiene que ver con la clasificación, en tanto incluye la distinción, la discriminación y la comparación. ¿Qué trata de distinguir la filosofía? Lo auténtico de lo inauténtico. Aquí resulta imprescindible señalar los parámetros desde los cuales se dispone a ejercitar las operaciones críticas de clasificación.
- la sistematicidad: la filosofía se ejercita en la crítica de otras alternativas o hipótesis disponibles en el presente. Esta es la razón por la que decimos que la filosofía debe ser sistemática. Puesto que ha de ofrecer, en cada caso, el sistema total de alternativas, reales, no vacías, entre las cuales puede elegirse.

LA FILOSOFÍA A TRAVÉS DE LA HISTORIA: ETAPAS Y PLANTEAMIENTOS DE LA MISMA

GRUPO A FILOSOFÍA EXENTA

FILOSOFÍA ENTENDIDA DESDE UNA PERSPECTIVA “EXENTA”

- Se considera a sí misma como saber de primer grado, como un saber permanente e inamovible al que no le afectan los asuntos efímeros y cambiantes del presente.
- Es un saber que se considera exento de un presente que permanece “por debajo”.

Tipos de filosofía “exenta” atendiendo a la distancia que toman con respecto al presente:

- **Modo dogmático:** concibe la filosofía como un saber intemporal que trata con ideas eternas e inamovibles (tales como ser, acto puro, justicia, Dios, verdad). Se autoconcibe como filosofía sustantiva, exenta y eterna.
- **Modo histórico:** esta filosofía considera que el saber filosófico ya ha sido formulado y establecido en el pasado por los grandes filósofos, lo único que les queda a los filósofos del presente es interpretar los textos clásicos y extraer de ellos las verdades que han de ser siempre desveladas. Esta filosofía nos remite a un pretérito que se nos ofrece como plataforma privilegiada para mirar críticamente desde su lejanía a nuestro presente cultural, social, político, científico...

FILOSOFÍA ENTENDIDA DESDE UNA PERSPECTIVA “INMERSA”

- No pretende proceder como si hubiera logrado saltar más allá o por encima del presente.
- Se comportará como si desde el presente se estuvieran explorando todas las ideas que logran hacerse visibles.
- Filosofía como saber de segundo grado.

- **Filosofía adjetiva:** inspirada en el sintagma “filosofía de”. El cometido de esta filosofía es recoger los resultados arrojados por las ciencias categoriales, a este sentido específico de filosofía adjetiva lo llamaremos Filosofía Espontánea de los Científicos. Su peligro reside en que los científicos tienden a formular visiones del mundo desde las verdades científicas de sus propios campos pero la ciencia no agota toda realidad. La filosofía espontánea puede darse también fuera de los ámbitos científicos: en las diferentes actividades mundanas del presente. Así, se habla de la “filosofía de una empresa”, “la filosofía de un departamento”, “la filosofía de un equipo de fútbol”. También se incluyen aquellas concepciones de la filosofía que se caracteriza por vincularlas a las formas de experiencia, de acción de la vida cotidiana.

GRUPO B FILOSOFÍA INMERSA

- **Filosofía crítica:** filosofía inmersa o implantada en el presente, de la misma manera que lo está la filosofía adjetiva, pero que, sin embargo, por no sentirse reconciliada con el presente del cual emana, pretende rebasarlo críticamente para, desde él, establecer un sistema mínimo de líneas doctrinales. Se mantendrá en contacto con las ciencias positivas del presente. Como objetivo inmediato se pondrá la trituration de los mitos oscurantistas que acompañan a las otras formas de filosofía. Esta filosofía se ejercita en la crítica de otras alternativas disponibles en el presente.

4. ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA? LA FILOSOFÍA COMO SABER CRÍTICO

UNA INTRODUCCION AL ANÁLISIS DE LA IDEA DE DIOS DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO. FASES DE LA RELIGION DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO

Desde el materialismo filosófico se considera que no se puede hablar de religión sino de religiones. No aceptamos que la filosofía sólo pueda ocuparse de la Idea de Dios a través de la religión; es más, ha sido la filosofía quien ha intervenido de forma nuclear en el desarrollo de la religión terciaria. Consideramos que el cristianismo en su misión de salvación del Mundo no puede actuar al margen de los tiempos que vive y, por ello, nos preguntamos por el origen de la religión con el afán de comprender su estructura profunda. Una estructura que dividimos en tres fases.

RELIGION PRIMARIA O FASE PRIMARIA DE LA RELIGION

Grande es la furia de este gran ser sobrenatural, llevará a los hombres en sus brazos y los atormentará les devorará la piel y sus huesos, triturando su carne y sus huesos con los dientes.

— del coro de un ceremonial de los indios de la Costa del Noroeste de EEUU

Los animales que, como centros de voluntad, acechan, desaparecen, nos alimentan, comienzan a ser percibidos como extraños en nuestra relación de dependencia con ellos. Situamos en el australopitecu los gérmenes de la distanciaci3n entre los protohombres y los dem1s animales por mantenerse erguido y obtener una nueva manera de ver a los animales. “Nos envuelve la voluntad de los animales”. Los animales aun siendo presas son conceptualizados a trav1s de s1mbolos y aparecen como n1menes¹ rebasando su mera corporeidad emp1rica gracias al proceso dial1ctico humano. Por lo que podr1amos decir que despu1s de la caza y su desaparici3n en la ingesta los animales se mantienen por su esencia.

RELIGION SECUNDARIA O FASE SECUNDARIA DE LA RELIGION

S3c.- Luego, seg1n parece, las mismas cosas son amadas y odiadas por los dioses y, por tanto, ser1an a la vez, agradables y odiosas para los dioses.

Eut.- As1 parece.

S3c.-Seg1n parece, lo que es agradable a los dioses es tambi1n odioso para los dioses. De esta manera, Eutifr3n, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus, pero odioso para Crono y Urano, agradable para Hefesto, y odioso para Hera (...)

Las causas necesarias para explicar el tr1nsito hacia la religi3n secundaria hay que situarlas en las transformaciones que el desarrollo circular (aspectos demogr1ficos, por ejemplo) y el desarrollo radial-tecnol3gico, junto con el propio desarrollo de la religi3n primaria, han operado en el campo emp1rico y, pro supuesto, en el cambio efectivo que, por otros motivos (sequ1a, epidemias) el propio campo emp1rico ha podido experimentar. Los cambios m1s significativos pueden ser agrupados en:

¹ N1men: centro de voluntad y de inteligencia que mantiene una relaci3n que denominaremos de tipo ling1ística con los seres humanos a trav1s de sus revelaciones y manifestaciones. Como centro de deseo eficaz est1 dotado de algo as1 como intereses, proyectos, panes o decisiones eficaces que pueden tener a los hombres como objeto.

1. El progresivo agotamiento de la caza, determinado, en parte, por el progreso tecnológico y social (flechas, organización cooperativa de los cazadores). Culmina con la desaparición de la megafauna del pleistoceno y, con ella, la desaparición de los grandes númenes paleolíticos.
2. La domesticación de los animales: el significado del neolítico lo pondremos en el control técnico de la reproducción de los animales constituyendo un cambio efectivo en las relaciones angulares de dependencia que los hombres tienen respecto de los animales.

La religión secundaria es la religión de los dioses o nuevos númenes.

RELIGION TERCIARIA O FASE TERCIARIA DE LA RELIGION

En Dios vivimos, nos movemos, existimos.

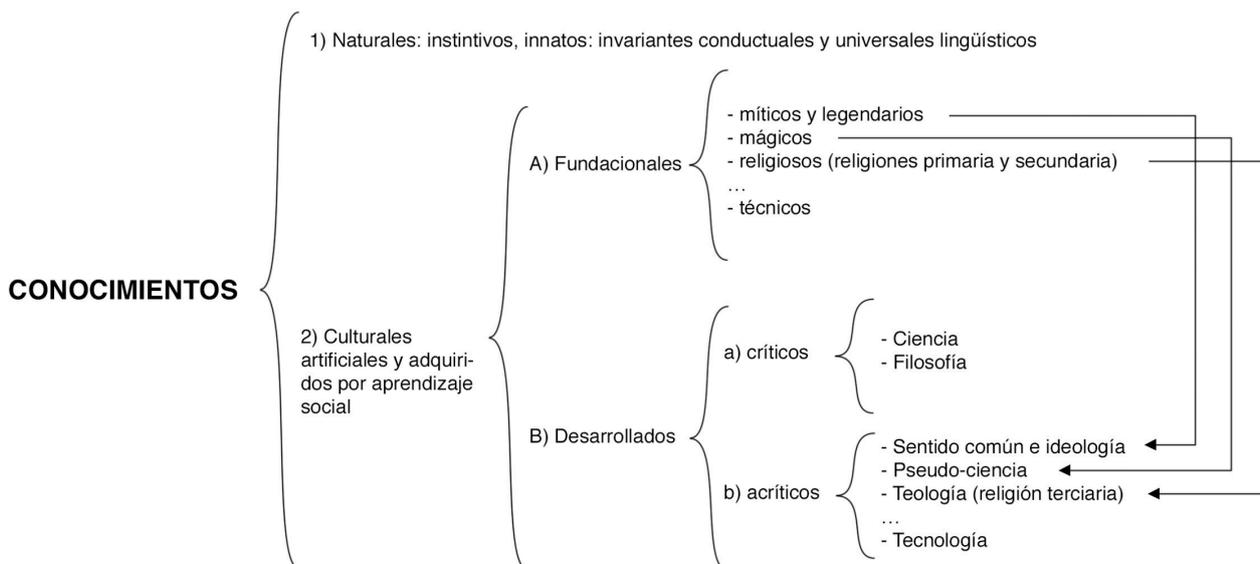
— San Pablo, Discurso de Atenas

La religión mitológica con el arrastre de fondo de la religiosidad primaria es el verdadero origen de donde proceden las religiones terciarias: Desde el materialismo filosófico se considera las religiones terciarias como impulsadas por un principio de verdad racional y búsqueda de claridad. La génesis de los dioses terciarios no puede entenderse desvinculada de los númenes paleolíticos ni de los nuevos dioses del politeísmo. El periodo terciario de las religiones podría entenderse como un periodo esencialmente crítico de la mitología secundaria en tanto tiende a reducir y simplificar el delirio politeísta en la dirección del monoteísmo metafísico como bien demuestra la crítica platónica al politeísmo heleno en el diálogo Eutifrón.

5. LAS RAMAS DE LA FILOSOFÍA

La filosofía como saber de segundo grado, al operar críticamente a partir de saberes previos, examinará forzosamente la evolución del conocimiento y sus clases. Adelantamos un esquema que puede proporcionar los lineamientos generales de una clasificación de los conocimientos construida de acuerdo con el neodarwinismo que, frente a la interpretación providencialista de Teilhard de Chardin y el progresismo utópico de Lamarck, ofrece en la actualidad el modelo operativo más coherente y verosímil.

TIPOS DE CONOCIMIENTOS



La filosofía como saber crítico se ocupará de todos y cada uno de los saberes que aparecen en el espacio antropológico. El gran pensador prusiano Immanuel Kant, hace poco más de dos siglos, resumió de modo paradigmático, el campo de la filosofía en las siguientes preguntas:

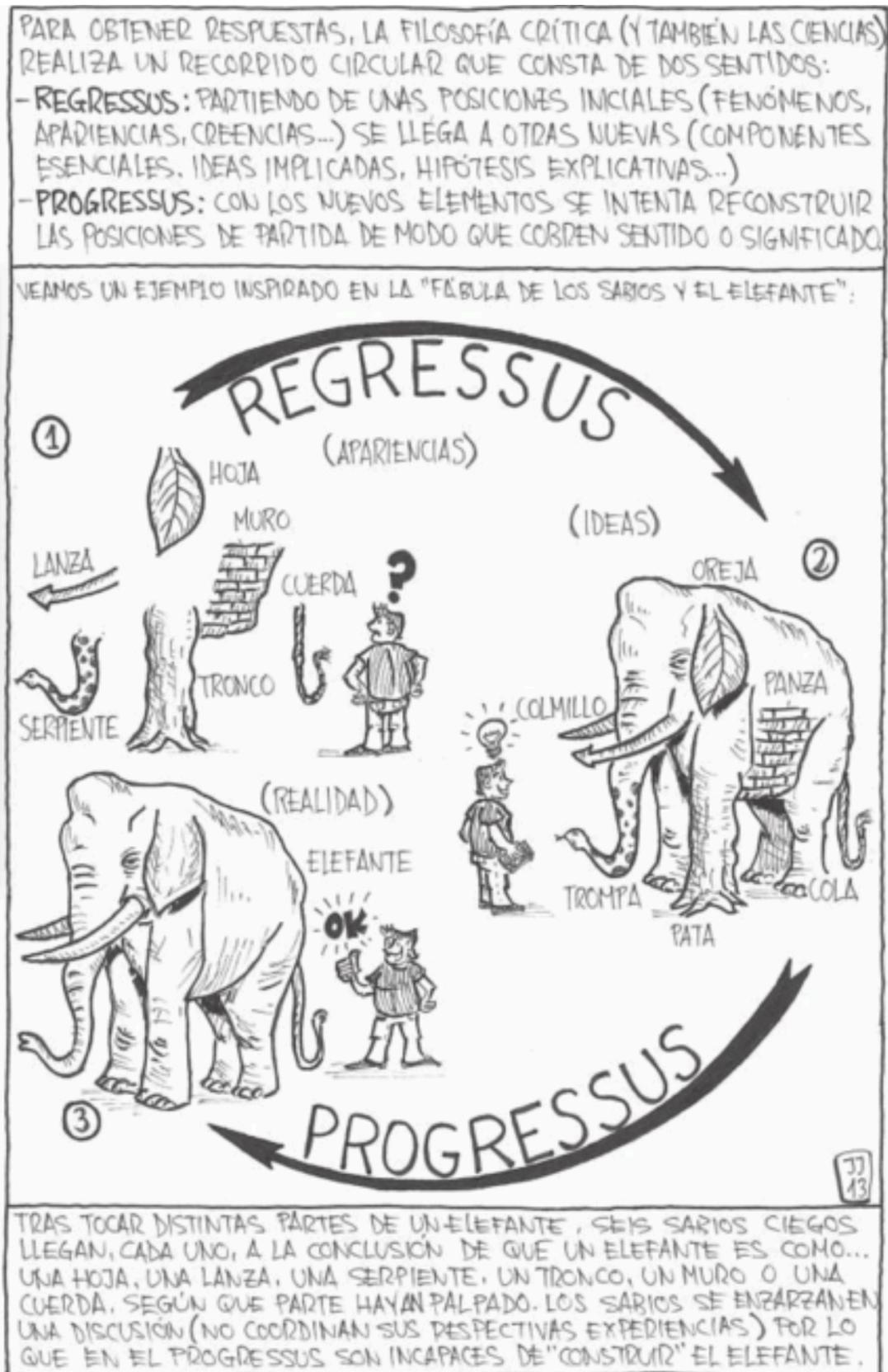
- ¿Qué puedo saber?
- ¿Qué puedo hacer?
- ¿Qué me cabe esperar?
- ¿Qué es el hombre?

“De la primera pregunta se ocupa la metafísica; de la segunda, la moral; de la tercera, la religión, y de la cuarta, la antropología. Pero, en realidad, todas ellas se podrían incluir en la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última”.

La tercera pregunta kantiana, ¿qué me cabe esperar?, tiene un sentido escatológico. El «qué» por el que se pregunta y a cuya consecución tiende el hombre constituye el fin último (eschaton) de las acciones morales. La religión es la respuesta a esta pregunta. Pero ¿se agota el sentido de la pregunta –y de su respuesta– en la mera dimensión religiosa? Kant ha pensado claramente que no. La consecución del fin cuya realización última y perfecta se espera de la religión implica y exige la acción social y política, por medio de la cual, este fin se realizará a través del tiempo: así la Historia viene a representar un momento igualmente esencial en la respuesta a la pregunta ¿qué me cabe esperar?

Si Kant murió en 1804 y el evolucionismo de Darwin se cerró gracias a las leyes de la construcción del modelo tridimensional del ADN por Watson y Crick en la década de los cincuenta del siglo XX, ¿piensas que se debe recurrir a la religión como alternativa disponible para analizar qué nos cabe esperar como especie?

Inevitablemente tu filosofía implica una cierta concepción del hombre y una confrontación crítica con las concepciones alternativas. De este modo la reflexión filosófica se hace solidaria de la discusión racional, del diálogo, de la dialéctica. No en vano el fundador de la filosofía académica, Platón, fue un escritor de diálogos y el hecho de que muchos de los diálogos de Platón no conduzcan a ninguna solución dogmática y definitiva marca profundamente el destino posterior de la filosofía como actividad abierta, nunca cancelada, interactiva y circular.



Esto no significa que la esencia del saber filosófico deba ser “democrática”; en absoluto debe confundirse “apertura” con “todo vale”. Para que haya verdadera filosofía, para que un razonamiento sea considerado estrictamente filosófico, debe ser posible reconstruir en el progressus los fenómenos de partida.



“Cribar” los fantasmas metafísicos no es posible desde la perspectiva doxográfica y, como hemos visto, el libro de Vicens Vives al operar desde la perspectiva doxográfica, ¿más que introducir al estudiante en la actividad filosófica verdaderamente crítica, piensas que le introduce de lleno en la producción de más “sombras metafísicas”?

FILOSOFÍA

— 4º E.S.O. —
2ª EVALUACIÓN

ÍNDICE

- 6. LA OPOSICIÓN ENTRE SÓCRATES Y LOS SOFISTAS // PÁG. 15
- 7. EUTIFRÓN // PÁG. 17
- 8. METAFÍSICA PLATÓNICA DESDE EL FEDRO // PÁG. 27
- 9. EL MITO LUMINOSO DE LA CAVERNA DE PLATÓN // PÁG. 28
- 10. LA EXPLICACIÓN METAFÍSICA EN PLATÓN // PÁG. 30

6. LA OPOSICION ENTRE SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son.

— Protágoras

Explicaremos en qué consiste el relativismo sofístico desde los críticos dialécticos que lo analizaron por primera vez: Sócrates y Platón. Y aunque estemos hablando de la época clásica, no olvides que el relativismo sofístico renace bajo nuevas formas cada época histórica.

Para empezar debes recordar que Sócrates y Platón se oponen a la democracia realmente existente porque se oponen a que el demos pueda decidir contra lo que la razón dicta como justo. Para ambos filósofos (y para Phillip de Vilmorin con los filósofos de la ilustración del siglo XVIII) cuando la ley deviene expresión de ese dictado de la razón, también el demos debe estar sometido a la ley. Sócrates y Platón critican a la democracia sólo porque no garantiza el imperio de la razón; porque cuando el chantaje económico, las amenazas, la ignorancia y la falta de ilustración del pueblo permiten que los poderes establecidos secuestren su voluntad, el pueblo suele decidir, en contra de la razón y contra sí mismo, la ejecución de la mayor vileza. Lo importante para Sócrates y para Platón no es, por tanto, si decide el pueblo o un Rey, lo importante es que, sea quien sea el que lo haga, no pueda hacerlo contra la razón, contra lo que está sanciona como justo.

Es verdad que en la época de Platón, la democracia sirvió para desactivar el sistema de privilegios de la sociedad arcaica y para privar de su influencia en los asuntos públicos a la antigua aristocracia. Pero también es cierto que con ello no se logró más que proporcionar una ilusión de legitimidad al ejercicio del poder, por parte de los nuevos poderosos. Y efectivamente, algunos de esos nuevos poderosos (Solón, Clístenes, Temístocles, Pericles, Milciades, Cleón o Nicias) fueron expresamente criticados por Platón. En la producción de esa ilusión de legitimidad desempeñaron un papel fundamental los sofistas. Los sofistas (sophistes) aunque eran más que nada, profesores de retórica y hoy en día el concepto tiene una fuerte connotación peyorativa, no hay que olvidar que «sofista» se utilizó probablemente, en el siglo V, en un sentido cuasineutral, como significando «profesor», «experto», y, en este sentido, el concepto de «sofista» es genérico y oblicuo en relación con el concepto de filósofo (el sofista puede ser simplemente un gramático, un retórico –quizá, es cierto, un profesor sobre todo de Humanidades, sin que por ello tenga que considerarse un filósofo). «Sofista», desde un punto de vista sociológico, en la Atenas del siglo V. es un concepto todavía más preciso (algunos quieren ver en él la prefiguración del concepto de «intelectual»). Entre los sofistas, en cualquier caso, habrá algunos que se mantengan en una perspectiva más próxima a la filosofía: esto es lo que ocurre con Protágoras.

Ahora bien, de acuerdo con las distinciones platónicas podemos distinguir los contenidos de la enseñanza sofística en dos grandes especies: la de Zeuxis y Protágoras, por un lado y la del propio Protágoras, por otro. En un caso, lo que se enseña son virtudes determinadas, precisas (se enseña a pintar, a tocar la flauta); en el otro caso, se enseñan virtudes que pudieran llamarse trascendentales (se pretende enseñar a ser un hombre, es decir, un ciudadano).

El sofista que nos ocupa se presenta como maestro de virtudes herméticas (políticas, civiles, éticas y morales) y no virtudes prometeicas o tecnológicas (cuya enseñabilidad parece darses por supuesta). Explícitamente, los propósitos están claramente formulados: se trata de enseñar la virtud a los ciudadanos. Pretensión a todas luces elevada e importante que requiere no sólo una sabiduría muy alta, sino también una dedicación entera a la tarea, es decir, requiere justamente la vocación de sofista. Pero una tarea que requiere un trabajo continuado y absorbente. cuya utilidad puede medirse por la enorme demanda de sus

servicios, comienza a poder ser entendida como una tarea profesional –una tarea que por ejemplo puede compararse a la del médico. Sería absurdo que el sofista, como el médico que consagra su vida a su oficio, no pudiera obtener de éste su propio modo de vivir. Sólo así podría estar asegurado el objetivo de su vida: la retribución es necesaria, y la magnitud de esta retribución es el mejor índice de la importancia social que se atribuye a sus servicios. (Los honorarios de Protágoras eran de hecho muy altos). Es Platón quien nos presenta a Protágoras como el primer sofista profesional, puesto que él habría sido el primero que señaló precio a sus lecciones.

Lo que a Platón le escandaliza es que el sofista pueda presentarse como un mercader que vende su mercancía a aquél que se la pueda comprar –a los ricos, a los hijos de los ricos, a los que pueden asistir a la casa de Calias. ¿Cómo dejar en manos de mercaderes particulares la formación de virtudes que se consideran trascendentales para la vida de la comunidad? Aquello que en realidad tenía que resultar vergonzoso a Platón en el hecho de que los sofistas cobrasen por sus enseñanzas, no había de ser tanto el cobrar los honorarios, cuanto el cobrarlos como mercancía, en convertir en función privada aquello que, por su importancia, debiera ser siempre una función pública, una función del Estado, abierta a todos los ciudadanos.

En resolución, la verdadera clave de la oposición entre Protágoras y Platón habría que ponerla, si no nos equivocamos, en la oposición entre un modo de pensar positivo (que se somete a los hechos, al ser, como un único criterio de lo que debe ser) y un modo de pensar dialéctico (que percibe los hechos como fenómenos, como movidos por un deber ser que los enfrenta como hechos –culturas, estados, griegos y bárbaros– y los mueve hacia un estado universal).

Por otro lado, Platón advirtió con gran lucidez que los sofistas como profesores de retórica, al enseñar a expresarse de modo persuasivo y convincente a los hijos de adinerados y aristócratas en la Asamblea, para convencer a los demás de que votaran esto o lo otro, producían una desigualdad de oportunidades entre los miembros de la comunidad política. Los sofistas se vanagloriaban de ser capaces de hacer del argumento más débil, el más fuerte, de ser lo suficientemente hábiles retóricamente para que cualquier mentira pudiera aparecer como verdad. Imagínate el poder de aquellos que adquiriesen la habilidad retórica y la pusiesen en práctica en la Asamblea. Para Sócrates, la única retórica legítima consiste en decir la verdad, porque sólo la verdad convence de verdad.

7. EUTIFRÓN

Eutifrón — ¿Qué novedad, Sócrates? ¿Abandonas tus hábitos del Liceo para venir al pórtico del Rey? Tú no tienes, como yo, procesos que te traigan a aquí.

Sócrates — Lo que me trae aquí es peor que un proceso, es lo que los atenienses llaman negocio de Estado.

Eutifrón — ¿Qué es lo que me dices? Precisamente alguno te acusa; porque jamás creeré que tú acuses a nadie.

Sócrates — Seguramente que no.

Eutifrón — ¿Es otro el que te acusa?

Sócrates — Sí.

Eutifrón — ¿Y quién es tu acusador?

Sócrates — Yo no le conozco bien; me parece ser un joven, que no es conocido aún, y que creo se llama Melito, de la villa de Pithos. Si recuerdas algún Melito de Pithos de pelo laso, barba escasa y nariz aguileña ese es mi acusador.

Eutifrón — No le recuerdo, Sócrates. ¿Pero cuál es la acusación que intenta contra ti?

Sócrates — ¿Qué acusación? Una acusación que supone no ser un hombre ordinario; porque en los pocos años que cuenta no es poco estar instruido en materias tan importantes. Dice que sabe lo que hoy día se trabaja para corromper la juventud, y que sabe quiénes son los corruptores. Sin duda este joven es mozo muy entendido, que habiendo conocido mi ignorancia viene a acusarme de que corrompo sus compañeros y me arrastra ante el tribunal de la patria como madre común. Y es preciso confesarlo; es el único que me parece conocer los fundamentos de una buena política; porque la razón quiere que un hombre de Estado comience siempre por la educación de la juventud, para hacerla tan virtuosa cuanto pueda serlo; a la manera que un buen jardinero fija su principal cuidado en las plantas tiernas, para después extenderlo a las demás. Sin duda Melito observa la misma conducta, y comienza por echarnos fuera a nosotros, los que dice que corrompemos la flor de la juventud. Y después que lo haya conseguido extenderá indudablemente sus cuidados benéficos a las demás plantas más crecidas, y de esta manera hará a su patria los más grandes y numerosos servicios; porque no podemos prometernos menos de un hombre que comienza con tan favorables auspicios.

Eutifrón — ¡Ojalá sea así, Sócrates! Pero me temo que ha de ser todo lo contrario; porque atacándote a ti me parece que ataca a su patria en lo que tiene de más sagrado. Pero te suplico me digas qué es lo que dice que tú haces para corromper la juventud.

Sócrates — Cosas que por lo pronto, al escucharlas, parecen absurdas, porque dice que fabrico dioses, que introduzco otros nuevos, y que no creo en los dioses antiguos. He aquí de lo que me acusa.

Eutifrón — Ya entiendo; es porque tu supones tener un demonio familiar que no te abandona. Bajo este principio él te acusa de introducir en la religión opiniones nuevas, y con eso viene a desacreditarte ante este tribunal, sabiendo bien que el pueblo está siempre dispuesto a recibir esta clase de calumnias. ¿Qué me sucede a mí mismo, cuando en las asambleas hablo de cosas divinas y predigo lo que ha de suceder? Se burlan todos de mí como de un demente; y no es porque no se hayan visto realizadas las cosas que he predicho, sino porque tienen envidia a los que son como nosotros. ¿Y qué se hace en este caso? El mejor partido es no curarse de ello y seguir uno su camino.

Sócrates — Mi querido Eutifrón; no es un gran negocio el verse algunas veces mofado, porque al cabo los atenienses, a mi parecer, se cuidan poco de examinar si uno es hábil, con tal que no se mezcle en la enseñanza. Pero si se mezcla, entonces montan en cólera, ya sea por envidia, como tú dices, o por cualquiera otra razón.

Eutifrón — En estas materias, Sócrates, no tengo empeño en saber cuáles son sus sentimientos respecto a mí.

Sócrates — He aquí sin duda por qué eres tú tan reservado, y por qué no comunicas voluntariamente tu ciencia a los demás; pero respecto a mí, temo no creen que el amor que tengo por todos los hombres me arrastra a enseñarles todo lo que sé; no sólo sin exigirles recompensa, sino previniéndoles y estrechándoles a que me escuchen. Que si se limitasen a mofarse de mí, como dices se mofan de ti, no sería desagradable

pasar aquí algunas horas de broma y diversión; pero si toman la cosa seriamente, sólo vosotros los adivinos podréis decir lo que sucederá.

Eutifrón — Espero que ningún mal te suceda, y que llevarás a buen término tu negocio, como yo el mío.

Sócrates — ¿Luego tienes aquí algún negocio? ¿Y eres defensor o acusador?

Eutifrón — Acusador.

Sócrates — ¿A quién persigues?

Eutifrón — Cuando te lo diga me creerás loco.

Sócrates — ¡Cómo! ¿Acusas a alguno que tenga alas?

Eutifrón — El que yo persigo, en lugar de tener alas, es tan viejo, que apenas puede andar.

Sócrates — ¿Quién es?

Eutifrón — Mi padre.

Sócrates — ¡Tu padre!

Eutifrón — Sí, mi padre.

Sócrates — ¡Ah! ¿De qué le acusas?

Eutifrón — De homicidio, Sócrates.

Sócrates — De homicidio, ¡por Hércules! He aquí una acusación que está fuera del alcance del pueblo, que no comprenderá jamás que pueda ser justa, en términos que un hombre ordinario tendría mucha dificultad en sostenerla. Un hecho semejante estaba reservado para un hombre que ha llegado a la cima de la sabiduría.

Eutifrón — Sí, ¡por Hércules!, a la cima de la sabiduría.

Sócrates — ¿Es alguno de tus parientes a quien tu padre ha dado muerte? Indudablemente debe ser así, porque por un extraño no habías de acusar a tu padre.

Eutifrón — ¡Qué absurdo, Sócrates, creer que en esta materia haya diferencia entre un pariente y un extraño! Lo que es preciso tener presente es si el que ha dado la muerte lo ha hecho justa o injustamente. Si es justamente, es preciso dejarle en paz; pero si es injustamente, tú estás obligado a perseguirle, cualquiera que sea la amistad o parentesco que haya entre vosotros. Sería hacerte cómplice de su crimen si mantuvieras relaciones con él y no pidieras su castigo, que es el único que puede absolver a ambos. Mas voy a ponerte al corriente del hecho que motiva la acusación. El muerto era uno de nuestros colonos que llevaba una de nuestras heredades cuando habitábamos en Naxos. Un día, que había bebido con exceso, se remontó y encarnizó tan furiosamente contra uno de nuestros esclavos, que le mató. Mi padre ató de pies y manos al colono, lo sumió en una profunda hoya y en el acto envió aquí a consultar a uno de los Exegetas para saber lo que debía hacer, sin curarse más del prisionero y abandonándole como un asesino, cuya vida era de poca importancia; así fue que murió; porque el hambre, el frío y el peso de las cadenas le mataron antes que el hombre, que mi padre envió, volviese. Con este motivo, y vista mi actitud, toda la familia se subleva contra mí, porque mediando un asesino acuso a mi padre de un homicidio, que ellos pretenden que no ha cometido, y aun dado caso de que le hubiera cometido, sostienen que yo no debería perseguirle, puesto que el muerto era un malvado y un asesino, y que por otra parte es una acción impía que un hijo persiga a su padre criminalmente. ¡Tan ciegos están sobre el conocimiento de las cosas divinas, y tan incapaces para discernir lo que es impío de lo que es santo!

Sócrates — Pero, ¡por Júpiter!, ¿crees, Eutifrón, tú que conoces tan exactamente las cosas divinas, y que distingues con precisión lo que es santo y lo que es impío, que habiendo pasado las cosas de la manera que dices, puedas perseguir a tu padre, sin temor de cometer una impiedad?

Eutifrón — Me estimaría bien poco, y Eutifrón no tendría ventaja sobre los demás hombres, si no conociese todas estas cosas perfectamente.

Sócrates — ¡Oh maravilloso Eutifrón! Estoy convencido de que el mejor partido que yo puedo tomar es hacerme tu discípulo y hacer saber a Melito, antes del juicio de mi proceso, que hasta aquí he mirado como una de las mayores ventajas saber bien las cosas divinas; pero que hoy día, viendo que me acusa de haber caído en el error introduciendo temerariamente opiniones nuevas sobre la divinidad, me he pasado a tu escuela. Así, pues, le diré: Melito, si confiesas que Eutifrón es hábil en estas materias, y que sus opiniones son buenas, te declaro que tengo los mismos sentimientos que él; por consiguiente cesa de perseguirme; y si, por lo contrario, crees que Eutifrón no es ortodoxo, emplaza al maestro antes de tomarla con el discípulo, puesto que él es el que pierde a los dos ancianos, su padre y yo; a mí por enseñarme una religión

falsa, y a su padre por perseguirle, fundado en los principios de esta misma religión. Pero si se desentiende de mi petición y continúa en perseguirme, o dejándome se dirige a ti, tú no dejarás de comparecer y decir lo mismo que yo le hubiera significado.

Eutifrón — ¡Por Júpiter!, Sócrates, si su imprudencia llega al punto de atacarme, bien pronto encontraré su flaco, y correrá más peligro que yo delante de los jueces.

Sócrates — Ya lo sé, y he aquí por qué deseaba tanto ser tu discípulo, seguro que no hay nadie tan atrevido para mirarte cara a cara; ni el mismo Melito; ese hombre que penetra hasta tal punto el fondo de mi corazón que me acusa de impiedad. Ahora, en nombre de los dioses, dime lo que hace poco me asegurabas saber tan bien: qué es lo santo y lo impío; sobre el homicidio, por ejemplo, y sobre todos los demás objetos que pueden presentarse. ¿La santidad no es siempre semejante a sí misma en toda clase de acciones? Y la impiedad, que es su contraria, ¿no es igualmente siempre la misma, de suerte que la misma idea, el mismo carácter de impiedad, se encuentra siempre en lo que es impío?

Eutifrón — Seguramente, Sócrates.

Sócrates — Dime, pues, lo que entiendes por lo santo y lo impío.

Eutifrón — Llamo santo, por ejemplo, lo que hago yo hoy día de perseguir en justicia todo hombre que comete muertes, sacrilegios y otras injusticias semejantes, ya sea padre, madre, hermano o cualquiera otro; y llamo impío no perseguirles. Sígueme, Sócrates; te lo suplico, porque quiero darte pruebas bien positivas de que mi definición es buena, y que es una acción santa, como se lo he dicho a muchas personas, no tener ningún género de miramientos con el impío, cualquiera que él sea. Todo el mundo sabe que Júpiter es el mejor y el más justo de los dioses, y todos convienen en que encadenó a su mismo padre porque devoraba sus hijos contra razón y justicia; y Saturno no trató con menos rigor a su padre por otra falta. Sin embargo, se sublevan contra mí porque persigo a mi padre por una injusticia atroz, y se incurre en una manifiesta contradicción, juzgando de tan distinto modo la acción de los dioses y la mía.

Sócrates — ¿No es esto mismo, Eutifrón, lo que motiva hoy mi acusación ante el tribunal, porque cuando se me habla de estas leyendas de los dioses las recibo con dificultad? Y estoy persuadido que este será el crimen que se me impute. Si tú que eres tan hábil en materia de religión, estás de acuerdo en este punto con el pueblo, y si crees en tales leyendas, es de necesidad que nosotros lo creamos igualmente; nosotros que confesamos ingenuamente no tener ningún conocimiento de estas materias. Esta es la razón para pedirte, en nombre del dios que preside a la amistad, que no me engañes, y que me digas: ¿Crees que todas estas cosas se hayan realmente verificado?

Eutifrón — No sólo éstas, sino también otras más sorprendentes, que el pueblo ignora.

Sócrates — ¿Crees con formalidad que entre los dioses hay guerras, odios, combates y todas las demás pasiones tan sorprendentes que los poetas y pintores nos representan en sus poesías y en sus cuadros, de que se hace ostentación por todas partes en nuestros templos, y con que se abigarra ese velo misterioso que se lleva cada cinco años en procesión a la ciudadela del Acrópolis durante las Panateneas? Eutifrón, ¿debemos nosotros recibir todas estas cosas como verdades?

Eutifrón — No sólo éstas, Sócrates, sino muchas otras, como te dije antes, que te explicaré si quieres, y que te sorprenderán bajo mi palabra.

Sócrates — No me sorprenderán; pero tú me las explicarás en otra ocasión que estemos más despacio.

Ahora procura explicarme más claramente lo que te he preguntado; porque aún no has satisfecho plenamente a mi pregunta, ni me has enseñado lo que es santidad. Sólo me has dicho, que lo santo es lo que tú haces, acusando a tu padre de homicidio.

Eutifrón — Te he dicho la verdad.

Sócrates — Quizá. ¿Pero no hay otras muchas cosas que tú llamas santas?

Eutifrón — Sin duda.

Sócrates — Acuérdate, te lo suplico, que lo que he pedido no es que me enseñes una o dos cosas santas entre un gran número de otras que lo son igualmente; sino que me des una idea clara, y distinta de la naturaleza de la santidad, y lo que hace que todas las cosas santas sean santas; porque tú mismo me has dicho que un solo y mismo carácter hace que las cosas santas sean santas; así como un solo y mismo carácter hace que la impiedad sea siempre impiedad. ¿No te acuerdas?

Eutifrón — Sí, me acuerdo.

Sócrates — Enséñame, pues, cuál es ese carácter, a fin de que teniéndolo siempre a la vista, y sirviéndome de él como un modelo, esté en posesión de asegurar sobre todo lo que tú u otros hagan, que lo que es ajustado a dicho modelo es santo, y que lo que no lo es, es impío.

Eutifrón — Si es eso lo que quieres, Sócrates, estoy pronto a satisfacerte.

Sócrates — Seguramente es lo que quiero.

Eutifrón — Digo, pues, que lo santo es lo que es agradable a los Dioses, e impío lo que les es desagradable.

Sócrates — Muy bien, Eutifrón. Me has contestado con precisión a lo que te había preguntado; mas en cuanto a saber si es una verdad lo que dices, hasta ahora no lo comprendo así; pero indudablemente me convencerás de que lo es.

Eutifrón — Te satisfaré.

Sócrates — Vamos, examinemos bien lo que decimos. Una cosa santa, un hombre santo, es una cosa, es un hombre que es agradable a los dioses; una cosa impía, un hombre impío, es un hombre, es una cosa que les es desagradable, y de este modo lo santo y lo impío son directamente opuestos; ¿no es así?

Eutifrón — Sin contradicción.

Sócrates — ¿Te parece estar esto bien definido?

Eutifrón — Lo creo.

Sócrates — ¿Pero no estamos también acordes en que los dioses tienen entre sí enemistades y odios, y que muchas veces están discordes y divididos?

Eutifrón — Sí; sin duda.

Sócrates — Examinemos, pues, aquí en qué puede consistir esta diferencia de pareceres que produce entre ellos estas enemistades, estos odios. Si tú y yo disputáramos sobre dos números para saber cuál es el mayor, ¿esta diferencia nos haría enemigos y nos arrastraría a ejercer violencias? O más bien, poniéndonos a contar, ¿nos pondríamos en el momento de acuerdo?

Eutifrón — Es claro.

Sócrates — Y si disputáramos sobre la diferente magnitud de los cuerpos, ¿no nos pondríamos a medir, y no se daría en el acto por terminada nuestra disputa?

Eutifrón — En el acto.

Sócrates — Y si disputáramos sobre la pesantez, ¿no se terminaría bien pronto nuestra disputa por medio de una balanza?

Eutifrón — Sin dificultad.

Sócrates — ¿Pues qué es lo que podría hacernos enemigos irreconciliables, si llegáramos a disputar sin tener una regla fija a que pudiéramos recurrir? Quizá no se presenta a tu espíritu ninguna de estas cosas, y voy a proponerte algunas. Reflexiona un poco y mira si por casualidad estas cosas son lo justo y lo injusto, lo honesto y lo inhonesto, el bien y el mal. Porque, ¿no son éstas las que por falta de una regla suficiente para ponernos de acuerdo en nuestras diferencias, nos arrojan a deplorables enemistades? Y cuando digo nosotros, entiendo todos los hombres.

Eutifrón — He aquí, en efecto, la causa de nuestros disentimientos.

Sócrates — Y si es cierto que los dioses tienen diferencias entre sí sobre cualquiera cosa, ¿no es preciso que recaigan necesariamente sobre alguna de las mismas que dejo expresadas?

Eutifrón — Eso es de toda necesidad.

Sócrates — Por consiguiente, según tú, excelente Eutifrón, los dioses están divididos sobre lo justo y lo injusto, sobre lo honesto y lo inhonesto, sobre lo bueno y lo malo; porque ellos no pueden tener otro objeto de disputa; ¿no es así?

Eutifrón — Como lo dices.

Sócrates — Y las cosas que cada uno de los dioses encuentra honestas, buenas y justas las ama, y aborrece las contrarias?

Eutifrón — Sin dificultad.

Sócrates — Según tú, una misma cosa parece justa a los unos e injusta a los otros, y este disentimiento es la causa de sus disputas y de sus guerras. ¿No es así?

Eutifrón — Sin duda.

Sócrates — Se sigue de aquí, que una misma cosa es amada y aborrecida por los dioses, y les es al mismo tiempo agradable y desagradable.

Eutifrón — Así parece.

Sócrates — Y por consiguiente, ¿lo santo y lo impío no son una misma cosa según tú?

Eutifrón — La consecuencia parece ser exacta.

Sócrates — Aún no has respondido a mi pregunta, incomparable Eutifrón; porque yo no te preguntaba lo que es a la vez santo e impío, agradable y desagradable a los dioses; de manera que podrá suceder muy bien sin milagro que la acción que haces hoy persiguiendo en juicio a tu padre, agrade a Júpiter y desagrade a Caelo y a Saturno; que sea agradable a Vulcano y desagradable a Juno; y así a todos los demás dioses que no estén conformes en una misma opinión.

Eutifrón — Pero yo creo, Sócrates, que sobre esto no hay disputa entre los dioses, y que ninguno de ellos quiere que el que ha cometido una muerte injusta quede impune.

Sócrates — Tampoco hay hombre que lo pretenda. ¿Has oído jamás que se haya atrevido nadie a sostener que el que ha cometido una muerte infamemente, o cometido cualquiera otra injusticia, pueda quedar sin castigo?

Eutifrón — No se oye ni se ve en todas partes otra cosa en los tribunales: Dos que han cometido injusticias dicen y hacen todo cuanto pueden para evitar el castigo.

Sócrates — ¿Pero esas gentes, Eutifrón, confiesan que han cometido injustamente aquello de que se los acusa? ¿O bien, confesándolo, sostienen que no deben ser castigados?

Eutifrón — No lo confiesan, Sócrates.

Sócrates — No dicen ni hacen todo lo que pueden, porque no se atreven a sostener ni suponer que siendo probada su injusticia, no deban de ser castigados, sino que pretenden más bien que ellos no han cometido injusticia. ¿No es así?

Eutifrón — Es cierto.

Sócrates — No ponen en duda que el culpable de una injusticia deba ser castigado, y la cuestión es saber quién ha cometido la injusticia, cuándo y cómo la ha cometido.

Eutifrón — Eso es cierto.

Sócrates — ¿No es lo mismo lo que sucede en el cielo, si es cierto, como antes has confesado, que los dioses están en discordia sobre lo justo y lo injusto? ¿No sostienen los unos que los otros son injustos? Estos últimos, ¿no sostienen lo contrario? Porque entre ellos, lo mismo que entre nosotros, no hay uno que se atreva a decir que el autor de una injusticia no deba ser castigado.

Eutifrón — Todo lo que dices es cierto, por lo menos en general.

Sócrates — Di también en particular, por qué las disputas de todos los días de los dioses y de los hombres recaen sobre acciones particulares, y si los dioses disputan sobre alguna cosa, precisamente tiene que recaer sobre cosa particular, diciendo los unos que tal acción es justa, y diciendo los otros que es injusta. ¿No es así?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Por consiguiente, ven acá, mi querido Eutifrón, y dime, para mi instrucción particular, qué prueba cierta tienes de que los dioses todos han desaprobado la muerte de vuestro colono; el cual, de resultas de haber quitado la vida a palos a un esclavo, había sido cargado de hierros por el dueño de éste, causándole la muerte, antes que tu padre recibiese de Atenas la respuesta que esperaba. Hazme ver que en este suceso es una acción piadosa y justa, que un hijo acuse a su padre de homicidio, y que pida ante el tribunal su castigo; y trata de probarme, pero de una manera clara y patente, que todos los dioses aprueban la acción de este hijo. Si consigues esto, no cesaré toda mi vida de celebrar tu habilidad.

Eutifrón — Dificultad presenta, Sócrates, si bien soy capaz de demostrártelo claramente.

Sócrates — Ya te entiendo; me tienes por cabeza más dura que la de tus jueces; porque respecto a ellos, les harás ver sin dificultad, que tu colono ha muerto injustamente, y que todos los dioses desapruban la acción de tu padre.

Eutifrón — Se lo haré ver claramente, con tal que quieran escucharme.

Sócrates — ¡Oh! No dejarán de escucharte, con tal que les dirijas bellos discursos; pero he aquí una reflexión que me ocurre. En vista de lo que acabo de oírte, me decía a mí mismo: aun cuando Eutifrón me probase que todos los dioses encuentran injusta la muerte de su colono, ¿habré adelantado en la cuestión?, ¿conoceré mejor lo que es santo y lo que es impío?

La muerte del colono ha desagradado a los Dioses, según se pretende, y yo convengo en ello; pero esto no es una definición de lo santo y de su contrario, puesto que los dioses están divididos, y lo que es agradable a los unos es desagradable a los otros. también doy por sentado que los dioses encuentren injusta la acción de tu padre, y que todos le aborrezcan; pero corriamos un poco nuestra definición, te lo suplico, y digamos: lo que es aborrecido por todos los dioses, es impío, y lo que es amado por todos ellos es santo, y lo que es amado por los unos y aborrecido por los otros, no es ni santo ni impío, o es lo uno y lo otro a la vez. ¿Quieres que nos atengamos a esta definición de lo santo y de lo impío?

Eutifrón — ¿Quién lo impide, Sócrates?

Sócrates — No es cosa mía, Eutifrón; mira si te conviene hacer tuyo este principio, y sobre él me enseñarás mejor lo que me has prometido.

Eutifrón — Por mí no tengo inconveniente en sentar que lo santo es lo que aman todos los dioses, é impío lo que todos ellos aborrecen.

Sócrates — ¿Examinaremos esta definición para ver si es verdadera, o la recibiremos sin examen y habremos de tener esta tolerancia con nosotros y con los demás, dando rienda suelta a nuestra imaginación y a nuestra fantasía, en términos que baste que un hombre nos diga que una cosa existe para que se le crea, o es preciso examinar lo que se dice?

Eutifrón — Es preciso examinar, sin duda; pero estoy seguro, que el principio que acabamos de sentar es justo.

Sócrates — Eso es que vamos a ver muy pronto: sígueme. ¿Lo santo es amado por los dioses porque es santo, o es santo porque es amado por ellos?

Eutifrón — No entiendo bien lo que quieres decir, Sócrates.

Sócrates — Voy a explicarme. ¿No decimos, que una cosa es llevada y que una cosa lleva? ¿Que una cosa es vista y que una cosa ve? ¿Que una cosa es empujada y que una cosa empuja? ¿Comprendes tú que todas estas cosas son diferentes y en qué difieren?

Eutifrón — Me parece que lo comprendo.

Sócrates — La cosa amada, ¿no es diferente de la cosa que ama?

Eutifrón — Vaya una pregunta.

Sócrates — Dime igualmente; ¿la cosa llevada es llevada porque se la lleva, o por alguna otra razón?

Eutifrón — Porque se la lleva, sin duda. Sócrates

Sócrates — ¿Y la cosa empujada es empujada porque se la empuja, y la cosa vista es vista porque se la ve?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Luego no es cierto que se ve una rosa porque es vista, sino por lo contrario; ella es vista porque se la ve. No es cierto que se empuja una cosa porque ella es empujada, sino que ella es empujada porque se la empuja. No es cierto que se lleva una cosa porque es llevada, sino que ella es llevada porque se la lleva. ¿No es esto muy claro? Ya entiendes lo que quiere decir, que se hace una cosa porque ella es hecha, que un ser, que padece, no padece porque es paciente, sino que es paciente porque padece. ¿No es así?

Eutifrón — ¿Quién lo duda?

Sócrates — Ser amado, ¿no es un hecho o una especie de paciente?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Sucede con lo que es amado lo mismo que con todas las demás cosas; no se ama porque es amado, sino todo lo contrario; es amado porque se le ama.

Eutifrón — Esto es más claro que la luz.

Sócrates — ¿Qué diremos de lo santo, mi querido Eutifrón? ¿No es amado por todos los dioses, como tú lo has sentado?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — ¿Y es amado porque es santo, o por alguna otra razón?

Eutifrón — Precisamente porque es santo.

Sócrates — Luego es amado por los dioses porque es santo; mas, ¿no es santo porque es amado?

Eutifrón — Así me parece.

Sócrates — Pero lo santo, ¿no es amable a los dioses porque los dioses lo aman?

Eutifrón — ¿Quién puede negarlo?

Sócrates — Lo que es amado por los dioses no es lo mismo que lo que es santo, ni lo que es santo es lo mismo que lo que es amado por los dioses, como tú dices, sino que son cosas muy diferentes.

Eutifrón — ¿Cómo es eso, Sócrates?

Sócrates — No cabe duda, puesto que nosotros estamos de acuerdo, que lo santo es amado porque es santo, y que, no es santo porque es amado. ¿No estamos conformes en esto?

Eutifrón — Lo confieso.

Sócrates — ¿No estamos también de acuerdo, en que lo que es amable a los dioses, no lo es porque ellos lo aman, y que no es cierto decir que ellos lo aman porque es amable?

Eutifrón — Eso es cierto.

Sócrates — Pero, mi querido Eutifrón, si lo que es amado por los dioses y lo que es santo fuesen una misma cosa, como lo santo no es amado sino porque es santo, se seguiría que los dioses amarían lo que ellos aman porque es amable. Por otra parte, como lo que es amable a los dioses no es amable sino porque ellos lo aman, sería cierto decir igualmente que lo santo no es santo sino porque es amado por ellos. Ve aquí que los dos términos amable a los dioses y santo son muy diferentes; el uno no es amado sino porque los Dioses lo aman, y el otro es amado porque merece serlo por sí mismo. Así, mi querido Eutifrón, habiendo querido explicarme lo santo, no lo has hecho de su esencia, y te has contentado con explicarme una de sus cualidades, que es la de ser amado por los dioses. No me has dicho aún lo que es lo santo por su esencia. Si no lo llevas a mal, te conjuro a que no andes con misterios, y tomando la cuestión en su origen, me digas con exactitud lo que es santo, ya sea o no amado por los dioses; porque sobre esto último no puede haber disputa entre nosotros. Así, pues, dime con franqueza lo que es santo y lo que es impío.

Eutifrón — Pero, Sócrates, no sé cómo explicarte mi pensamiento; porque todo cuanto sentamos parece girar en torno nuestro sin ninguna fijeza.

Sócrates — Eutifrón, todos los principios que has establecido se parecen bastante a las figuras de Dédalo, uno de mis abuelos. Si hubiera sido yo el que los hubiera sentado, indudablemente te habrías burlado de mí y me habrías echado en cara la bella cualidad que tenían las obras de mi ascendiente, de desaparecer en el acto mismo en que se creían más reales y positivas; pero, por desgracia, eres tú el que las ha sentado, y es preciso que yo me valga de otras chanzonetas, porque tus principios se te escapan como tú mismo lo has apercibido.

Eutifrón — Respecto a mí, Sócrates, no tengo necesidad de valerme de tales argucias; a ti sí que te cuadran perfectamente; porque no soy yo el que inspira a nuestros razonamientos esa inestabilidad, que les impide cimentar en firme; tú eres el que representas al verdadero Dédalo. Si fuese yo solo, te respondo que nuestros principios serían firmes.

Sócrates — Yo soy más hábil en mi arte que lo era Dédalo. Este sólo sabía dar esta movilidad a sus propias obras, cuando yo, no sólo la doy a las mías, sino también ti, las ajenas; y lo más admirable es, que soy hábil a pesar mío, porque gustaría incomparablemente más que mis principios fuesen fijos e inquebrantables, que tener todos los tesoros de Tántalo con toda la habilidad de mi abuelo. Pero basta de chanzas, y puesto que tienes remordimientos, ensayaré aliviarte y abrirte un camino más corto, para conducirte al conocimiento de lo que es santo, sin detenerte en tu marcha. Mira, pues, si no es de una necesidad absoluta que todo lo que es santo sea justo.

Eutifrón — No puede ser de otra manera.

Sócrates — ¿Todo lo que es justo te parece santo, o todo lo que es santo te parece justo? ¿O crees, que lo que es justo no es siempre santo, sino tan sólo que hay cosas justas que son santas y otras que no lo son?

Eutifrón — No puedo seguirte, Sócrates.

Sócrates — Sin embargo, tú tienes sobre mí dos ventajas muy grandes, la juventud y la habilidad.

Pero, como te decía antes, confías demasiado en tu sabiduría. Te suplico, que deseches esa apatía, y que te apliques un momento; porque lo que yo te digo no es difícil de entender, no es más que lo contrario de lo que canta un poeta: ¿Por qué se tiene temor de celebrar a Júpiter que ha creado todo? La vergüenza es siempre compañera del miedo. No estoy de acuerdo con este poeta; ¿quieres saber por qué?

Eutifrón — Sí, tú me obligas a decirlo.

Sócrates — No me parece del todo verdadero, que la vergüenza acompañe al miedo, porque se ven todos los días gentes que temen las enfermedades, la pobreza y otros muchos males, y sin embargo, no se avergüenzan de tener este temor. ¿No te parece que es así?

Eutifrón — Soy de tu dictamen.

Sócrates — Por lo contrario, el miedo sigue siempre a la vergüenza. ¿Hay hombre, que teniendo vergüenza de una acción fea, no tema al mismo tiempo la mala reputación que es su resultado?

Eutifrón — Cómo no ha de temer.

Sócrates — Por consiguiente no es cierto decir: La vergüenza es siempre compañera del miedo. Sino que es preciso decir: El miedo es siempre compañero de la vergüenza. Porque es falso que la vergüenza se encuentre donde quiera que esté el miedo. El miedo tiene más extensión que la vergüenza. En efecto, la vergüenza es una parte del miedo, como lo impar es una parte del número. Donde quiera que hay un número, no es precisión que en él se encuentre el impar, pero donde quiera que aparezca el impar hay un número. ¿Me entiendes ahora?

Eutifrón — Muy bien.

Sócrates — Esto es precisamente lo que te pregunté antes: ¿si donde quiera que se encuentre lo justo allí está lo santo, y si donde quiera que se encuentre lo santo allí está lo justo? Parece que lo santo no se encuentra siempre con lo justo, porque lo santo es una parte de lo justo. ¿Sentaremos este principio, o eres tú de otra opinión?

Eutifrón — A mi parecer, este principio no puede ser combatido.

Sócrates — Ten en cuenta lo que voy a decirte; si lo santo es una parte de lo justo, es preciso averiguar qué parte de lo justo tiene lo santo, como si me preguntases, qué parte del número es el par, y cuál es este número, y yo te respondiese que es el que se divide en dos partes iguales y no desiguales. ¿No lo crees como yo?

Eutifrón — Sin duda.

Sócrates — Haz pues el ensayo de enseñarme a tu vez, qué parte de lo justo es lo santo a fin de que indique a Melito que ya no hay materia para acusarme de impiedad; a mí que tan perfectamente he aprendido de ti lo que es la piedad y la santidad y sus contrarias.

Eutifrón — Me parece a mí, Sócrates, que la piedad y la santidad son esta parte de lo justo, que corresponde al culto de los dioses, y que todo lo demás consiste en los cuidados y atenciones que los hombres se deben entre sí.

Sócrates — Muy bien, Eutifrón; sin embargo, falta alguna pequeña cosa, porque no comprendo bien lo que tú entiendes por la palabra culto. ¿Este cuidado de los dioses, es el mismo que el que se tiene por todas las demás cosas? Porque decimos todos los días, que sólo un jinete sabe tener cuidado de un caballo; ¿no es así?

Eutifrón — Sí, sin duda.

Sócrates — El cuidado de los caballos, ¿compete propiamente al arte de equitación?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Todos los hombres no son a propósito para enseñar a los perros, sino los cazadores.

Eutifrón — Sólo los cazadores.

Sócrates — Por consiguiente el cuidado de los perros pertenece al arte venatorio.

Eutifrón — Sin dificultad.

Sócrates — ¿Pertenece sólo a los labradores tener cuidado de los bueyes?

Eutifrón — Sí.

Sócrates — La santidad y la piedad es del cuidado de los dioses. ¿No es esto lo que dices?

Eutifrón — Ciertamente.

Sócrates — ¿Todo cuidado no tiene por objeto el bien y utilidad de la cosa cuidada? ¿No ves hacerse mejores y más dóciles los caballos que están al cuidado de un entendido picador?

Eutifrón — Sí, sin duda.

Sócrates — ¿El cuidado que un buen cazador tiene de sus perros, el que un buen labrador tiene de sus bueyes, no hace mejores lo mismo a los unos que a los otros, y así en todos los casos análogos? ¿Puedes creer, que el cuidado en estos casos tienda a dañar lo que se cuida?

Eutifrón — No sin duda, ¡por Júpiter!

Sócrates — ¿Tiende pues a hacerlos mejores?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — La santidad, siendo el cuidado de los dioses, debe tender a su utilidad, y tiene por objeto a los dioses mejores. ¿Pero te atreverías a suponer, que cuando ejecutas una acción santa, haces mejor a alguno de los dioses?

Eutifrón — Jamás, ¡por Júpiter!

Sócrates — No creo tampoco, que sea ese tu pensamiento, y esta es la razón porque te he preguntado cuál era el cuidado de los dioses, de que querías hablar, bien convencido que no era éste.

Eutifrón — Me haces justicia, Sócrates.

Sócrates — Este es ya punto concluido. ¿Pero qué clase de cuidado de los dioses es la santidad?

Eutifrón — El cuidado que los criados tienen por sus amos.

Sócrates — Ya entiendo; ¿la santidad es como la sirvienta de los dioses?

Eutifrón — Así es.

Sócrates — ¿Podrías decirme lo que los médicos operan por medio de su arte? ¿No restablecen la salud?

Eutifrón — Sí.

Sócrates — El arte de los constructores de buques, ¿para qué es bueno?

Eutifrón — Sin duda, Sócrates, para construir buques.

Sócrates — ¿El arte de los arquitectos no es para construir casas?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Dime, ¿para qué puede servir la santidad, éste cuidado de los dioses? Es claro, tú debes saberlo; tú que pretendes conocer las cosas divinas mejor que nadie en el mundo.

Eutifrón — Con razón lo dices, Sócrates.

Sócrates — Dime, pues, ¡por Júpiter!, lo que hacen los dioses de bueno, auxiliados de nuestra piedad?

Eutifrón — Muy buenas cosas, Sócrates.

Sócrates — también las hacen los generales, mi querido amigo; sin embargo, hay una muy principal, que es la victoria que consiguen en los combates. ¿No es verdad?

Eutifrón — Muy cierto.

Sócrates — Los labradores hacen igualmente muy buenas cosas, pero la principal es alimentar al hombre con los productos de la tierra.

Eutifrón — Convengo en ello.

Sócrates — Dime, pues. ¿De todas las cosas bellas que los dioses hacen por el ministerio de nuestra santidad, cuál es la principal?

Eutifrón — Ya te dije antes, Sócrates, que es difícil explicar esto con toda exactitud. Lo que puedo decirte en general es, que agradar a los dioses con oraciones y sacrificios es lo que se llama santidad, y constituye la salud de las familias y de los pueblos; en lugar de que desagradar a los dioses es entregarse a la impiedad, que todo lo arruina y destruye, hasta los fundamentos.

Sócrates — En verdad, Eutifrón, si hubieras querido, habrías podido decirme con menos palabras lo que te he preguntado. Es fácil notar, que no tienes deseo de instruirme, porque antes estabas en camino, y de repente te has separado de él; una palabra más, y yo conoceré perfectamente la naturaleza de la santidad. Al presente, puesto que el que interroga debe seguir al que es interrogado, ¿no dices que la santidad es el arte de sacrificar y de orar?

Eutifrón — Lo sostengo.

Sócrates — Sacrificar es dar a los dioses. Orar es pedirles.

Eutifrón — Muy bien, Sócrates.

Sócrates — Se sigue de este principio, que la santidad es la ciencia de dar y de pedir a los dioses.

Eutifrón — Has comprendido perfectamente mi pensamiento.

Sócrates — Esto consiste en que estoy prendado de tu sabiduría, y me entrego a ti absolutamente. No temas que me desentienda ni de una sola de tus palabras. Dime, pues, ¿cuál es el arte de servir a los dioses? ¿No es, según tu opinión, darles y pedirles?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — Para pedir bien, ¿no es necesario pedirles cosas que tengamos necesidad de recibir de ellos?

Eutifrón — Nada más verdadero.

Sócrates — Y para dar bien, ¿no es preciso darles en cambio cosas que ellos tengan necesidad de recibir de nosotros? Porque sería burlarse dar a alguno cosas de que no tenga ninguna necesidad.

Eutifrón — Es imposible hablar mejor.

Sócrates — La santidad, mi querido Eutifrón, ¿es por consiguiente una especie de tráfico entre los dioses y los hombres?

Eutifrón — Si así lo quieres, será un tráfico.

Sócrates — Yo no quiero que lo sea, si no lo es realmente; pero dime: ¿qué utilidad sacan los dioses de los presentes que les hacemos? Porque la utilidad que sacamos de ellos es bien clara, puesto que no somos partícipes del bien más pequeño que no lo debemos a su liberalidad. ¿Pero de qué utilidad son a los dioses nuestras ofrendas? ¿Seremos tan egoístas que sólo nosotros saquemos ventaja de este comercio, y que los dioses no saquen ninguna?

Eutifrón — ¿Piensas, Sócrates, que los dioses pueden jamás sacar ninguna utilidad de las cosas que reciben de nosotros?

Sócrates — ¿Luego para qué sirven todas nuestras ofrendas?

Eutifrón — Sirven para mostrarles nuestra veneración, nuestro respeto y el deseo que tenemos de merecer su favor.

Sócrates — Luego, Eutifrón, ¿lo santo es lo que obtiene el favor de los dioses, y no lo que les es útil ni lo que es amado de ellos?

Eutifrón — No, yo creo que por cima de todo está el ser amado por los dioses.

Sócrates — Lo santo, a lo que parece, es aun lo que es amado por los dioses.

Eutifrón — Sí, por cima de todo.

Sócrates — ¡Hablándome así extrañas que tus discursos muden sin cesar, sin poder fijarse! ¿Y te atreves a acusarme de ser el Dédalo que les da esta movilidad continua, tú que mil veces más astuto que Dédalo, los haces girar en círculo? ¿No te apercibes que vuelven sin cesar sobre sí mismos? Has olvidado, sin duda, que lo que es santo y lo que es agradable a los dioses no nos ha parecido la misma cosa, y que las hemos encontrado diferentes? ¿No te acuerdas?

Eutifrón — Me acuerdo.

Sócrates — ¡Ah!, ¿no ves que ahora dices que lo santo es lo que es amado por los dioses? Lo que es amado por los dioses, ¿no es lo que es amable a sus ojos?

Eutifrón — Seguramente.

Sócrates — De dos cosas una: o hemos distinguido mal, o si hemos distinguido bien, hemos incurrido ahora en una definición falsa.

Eutifrón — Así parece.

Sócrates — Es preciso que comencemos de nuevo a indagar lo que es la santidad; porque yo no cesaré hasta que me la hayas enseñado. No me desdeñes, y aplica toda la fuerza de tu espíritu para enseñarme la verdad. Tú la sabes mejor que nadie, y no te dejaré, como otro Proteo, hasta que me hayas instruido; porque si no hubieses tenido un perfecto conocimiento de lo que es santo y de lo que es impío, indudablemente jamás habrías culminado una acusación criminal, ni acusado de homicidio a tu anciano padre, por un miserable colono; y lejos de cometer una impiedad, hubieras temido a los dioses y respetado a los hombres. No puedo dudar, que tú crees saber perfectamente lo que es la santidad y su contraria; dímelo, pues, mi querido Eutifrón, y no me ocultes tus pensamientos.

Eutifrón — Así lo haré para otra ocasión, Sócrates, porque en este momento tengo precisión de dejarte.

Sócrates — ¡Ah!, qué es lo que haces, mi querido Eutifrón, esta marcha precipitada me priva de la más grande y más dulce de mis esperanzas, porque me lisonjeaba con que después de haber aprendido de ti lo que es la santidad y su contraria, podría salvarme fácilmente de las manos de Melito, haciéndole ver con claridad que Eutifrón me había instruido perfectamente en las cosas divinas; que la ignorancia no me arrastraría a introducir opiniones nuevas sobre la divinidad; y que mi vida sería para lo sucesivo más santa.

8. METAFÍSICA PLATÓNICA DESDE EL FEDRO

“El origen de la filosofía es la pérdida del uno, la muerte del sentido.”
— Lyotard

La Metafísica platónica es una llamada de atención sobre la escisión en el ser y, en su vertiente metódica, el intento de re-establecer dicha unidad. Esa lucha por volver a la unidad da a entender, a primera vista, que hubo un tiempo en que los seres humanos conocimos el sentido de la existencia. Esa anterioridad es:

- La que busca el nostálgico y bien intencionado profesor de Historia bajo la convicción “Estudiamos Historia para no volver a cometer los errores del pasado”. Esta mirada pertenece al llamado historicismo: tendencia intelectual a reducir la realidad humana a su condición histórica. (1)
- La que busca el fundamentalista progresista defensor del evolucionismo científico: “El conocimiento liberará a los hombres de la esclavitud”. (2)
- La que expresa el pensamiento mítico en perspectiva emic. (3)

¿Trata entonces la metafísica de lo que fue y ya nunca será (1), de lo que está aún por venir (2) o de lo que siempre es (3)? Veamos: el ser humano está inmerso en el movimiento desde que nace y porque es mortal tiene que aprender a moverse hasta conseguir, con mayor o menor esfuerzo, mayor o menor fortuna, ser él mismo (lo que comúnmente se dice: ser uno mismo). Según Platón para cumplir tal cometido hay que ser capaz de llevar al pensamiento fuera del movimiento, del tiempo. El lugar del ser no es este mundo escindido por el movimiento y corrompido por el olvido:

Sóc.- Ves, pues, mi buen Fedro, qué irreverentes han sido las palabras de ambos discursos, tanto del mío, como del que tú has leído de ese escrito. Si, por casualidad nos hubiera escuchado alguien, algún noble, de ánimo sereno que estuviera enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez antes; si nos hubiera escuchado, digo, cuando hablábamos de que los amantes, por minucias, arman grandes discusiones, y que son celosos y perniciosos para aquellos que aman, ¿cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros, y que no había visto en su vida, un amor realmente libre?

— Fedro 243c-d

La dialéctica nos lleva a ese no-lugar que es la re-composición de la unidad. En el Fedro, Sócrates se avergüenza de su discurso y del de Lisias porque ninguno de los dos discursos como conjunto de proposiciones ha dado en el blanco, convirtiéndose de inmediato en no auténticos, en simulacros, en copias defectuosas, en falsos pretendientes de la Idea buscada. Si hablar es atribuir un predicado a un sujeto, S es P, debe quedar claro que, desde el momento en que se habla, aquellos que dialogan presuponen la existencia de aquello de lo que hablan, y la controversia radica en saber qué predicados ha de atribuírsele. De todos los predicados posibles que los interlocutores sugieren, muy pocos expresan la esencia de la cosa, es decir, reúnen al ser consigo mismo. Quien no respeta este principio (el sofista) destruye aquello de lo que se está hablando, y entonces la palabra se convierte en un arma al servicio del poder.

9. EL MITO LUMINOSO DE LA CAVERNA DE PLATÓN

— Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo largo de toda la caverna, y unos hombres que. están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual supón que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas (...) a lo largo de esa paredilla, unos hombres transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias (...) ¿crees que los que están. así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente. a ellos? (...) ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

— ¿Qué otra cosa iban a ver? (...)

— Entonces no hay duda —dije yo— de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

— Es de toda necesidad.

— Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

— Mucho más- dijo (...)

— Y si se lo llevaran de allí a la fuerza (...) hasta la luz del sol. ¿No crees que sufriría y (...) tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

— No, no sería capaz, al menos por el momento.

— Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían ante todo, las sombras; luego las imágenes de hombres y de otros objetos reflejadas en las. aguas, y mas tarde los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el. ver de día el sol y lo que le es propio.

— ¿Cómo no?

— Y por último, creo yo, sería el sol (...) en su propio dominio y tal cual es en si mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

— Necesariamente- dijo.

— Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

— Es evidente (...)

— ¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y les compadecería a ellos?

— Efectivamente (...)

— Ahora fijate en esto —dije—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

— Ciertamente.

— Y si tuviese que (...) opinar acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad ¿No daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

— Claro que sí.

— Pues bien (...) hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión, del alma hasta la región inteligible noerrarás (...)

EXPLICACION DEL MITO LUMINOSO PLATÓNICO DE LA CAVERNA DESDE LA TEORÍA DE JUEGOS

Juego 1 - Las sombras - Creencias

Denominamos este juego bajo el nombre de comunidad. Definimos comunidad como juego sin reglas explícitas. En este juego las reglas se dan de modo implícito =lo que se entiende incluido en otra cosa sin expresarlo.

La comunidad en la que naces no la eliges. Estás en ella. Cuanta mayor capacidad de verse desde fuera tenga una comunidad, más fácil será para sus miembros optar por nuevos modos de reconocimiento. ¿Cómo se lleva a cabo este viaje? Viajar no es desplazarse en el espacio físico, sino en el espacio lógico.

Juego 2 - El reflejo de los objetos en el agua - La doxa

Denominamos este juego bajo el nombre de ciudad. Definimos ciudad como juego con reglas explícitas. Este es el espacio donde se da la confrontación de opiniones. La ciudad es la lucha de doxas. Definimos doxa, u opinión, como creencia que se ha vuelto pensable.

En este juego, las reglas se dan de modo explícito: se expresan clara y determinadamente. En la ciudad se dan las opiniones verdaderas (fragmentos de conocimiento) y opiniones falsas y su confrontación. Es en la ciudad donde surge la pregunta ¿Qué es ser x? La respuesta a esta pregunta fracasa porque la ciudad está ocupada en sus asuntos, a saber, en hacer que un criterio privado (interés privado) sea aceptado por la mayoría como el mejor (para todos).

Juego 3 - Los objetos en sí mismos - El saber dialéctico

Denominamos este juego bajo el nombre de Academia o theoria. Es el ponerse en el lugar de cualquier otro. Es el mirar hacia el eidos. Mediante este mirar es como se llega a establecer leyes y teorías científicas.

PRINCIPIO DE ANTERIORIDAD-POSTERIOR

¿Por qué según Platón en toda experiencia sensible hay un eidos presupuesto?, ¿En qué sentido las ideas son anteriores a los cuerpos? Veamos:

Para que haya juego 2 tiene que haber juego 1. Para que haya explicación (reglas explícitas anotadas) tiene que haber un juego del que se anotan. En el momento en que tenemos las reglas, éstas explican el juego al que ya estábamos jugando, con lo cual el juego 2 es posterior cronológicamente al juego 1 porque para que haya reglas tiene que haber juego, pero, a la vez, es anterior lógicamente en tanto que explica, captura, el juego 1. Resumiendo, cronológicamente el juego 1 es anterior al juego 2, pero, lógicamente, el juego 2 es anterior al juego 1. Por eso es la ciudad quien explica la comunidad, el explorador al nativo y no al revés.

10. LA EXPLICACIÓN METAFÍSICA EN PLATÓN

EL EXPLORADOR ADOLESCENTE ANTE EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

$$(a+b)(a+b)$$

Responde: antes de comprender la razón de ser de esta variante del teorema de la medición del área de un cuadrado manejabas, ¿una opinión verdadera o una creencia?

Veamos: La opinión verdadera que manejabas andaba “suelta”, no estaba unida con el sentido de lo que es en sí. ¿Cómo alcanzó el estatus de opinión verdadera si respondías como respondería alguien preso de la circularidad mítica: es así porque sí, porque me lo han enseñado así, porque lo dice el profesor o porque es matemático? Lo correcto sería decir que operabas con una creencia que tenía apariencia de opinión verdadera pero que en realidad es una opinión verdadera que tu aprendizaje ha degradado al nivel de creencia, nivel que no le corresponde esencialmente, en absoluto.

En el diálogo La República (510c), Platón lo explica en estos términos:

«Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar, lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban de dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.»

Como si fuese evidente, te diría Platón, diste por hecho que conocías pero realmente no eras capaz de dar cuenta de la opinión que manejabas aún cuando esta fuese verdadera. Platón te advierte de que en toda experiencia hay supuesto un eidos o Idea que está relacionada con otras ideas que, todas juntas, ensambladas de forma incorruptible, unas con otras, componen lo que él denominó *ámbito inteligible*. Pero cuidado: es muy fácil quedarse atrapado en la apariencia de saber o *ámbito sensible*, alternando entre el no ser y el ser de las opiniones. Qué lamentable sería que cada vez que creyésemos estar amando, realmente estuviésemos produciendo un lamentable olvido de la verdad de lo que es Amar.

Tal y como queda inaugurada por Platón, la metafísica tiene por naturaleza dos vertientes:

- Vertiente crítica: es la conciencia de la escisión en el ser. Platón da por primera vez un nombre a las dos mitades del todo: lo sensible y lo inteligible.
- La vertiente crítica de la metafísica es una llamada de atención sobre el hecho de que, al menos desde que vivimos en la ciudad, lo que pensamos y entendemos de los discursos y hechos no se aloja en lo que vemos y sentimos. Esto invita a separar dos clases de objetos de naturaleza distinta:
 - Cuerpos: objetos de concepción material
 - Ideas: objetos de concepción intelectual

Junto a su vertiente crítica, señalamiento del abismo que media entre lo sensible y lo inteligible y que desde Platón se llama *Khorismos*.

La metafísica es una construcción que implica una vertiente metódica: un camino que permite saltar ese precipicio. La metafísica expresa el abismo y su salto: parte del desgarramiento del ser hasta su reparación. Para esta vertiente metódica, la Historia de la metafísica ha conocido prácticamente un solo nombre que ya

tiene ese sentido en Platón: dialéctica que significa arte del diálogo. Tratándose de ver la diferencia que el diálogo evidencia, el logos es la capacidad para captar diferencias que son ilegibles para el mito, aun cuando este se considera una herramienta fundamental en la filosofía platónica para señalar lo que sólo se puede señalar, no dominar.

FILOSOFÍA

— 4º E.S.O. —
3ª EVALUACIÓN

ÍNDICE

- 11. SYMPLOKE DE LAS IDEAS Y LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA DE LA REALIDAD // PÁG. 33
- 12. LA REBELIÓN PLATÓNICA CONTRA LA TEATROCRACIA // PÁG. 35
- 13. ANÁLISIS LÓGICO E HISTÓRICO DE LA IDEA DE TOLERANCIA // PÁG. 37
- 14. MÉTODOS PARA ENFRENTAR DILEMAS ÉTICOS Y MORALES // PÁG. 41
- 15. PRINCIPIOS ÉTICOS, MORALES, POLÍTICOS Y METAÉTICOS PROBLEMATIZADORES // PÁG. 50

11. SYMPLOKE DE LAS IDEAS Y LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA DE LA REALIDAD

ALGUNAS LÍNEAS DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO PARA SALIR DEL LABERINTO DOXOGRÁFICO EN EL QUE ANDAMOS TÚ Y YO PERDIDOS

*Ahora que el incremento del tiempo tiende a cero y el sinsentido se eleva a infinito.
Ahora que el incremento del tiempo tiende a cero y la falta de Amor se eleva a infinito.
En mi colegio metían miedo a los niños: “No echas tu vida a perder con causas perdidas”.
Mientras cantabas pensando directo al abismo: “¡Más filosofía y menos pastillas!”.*

Ante un problema filosófico el número de ideas implicadas es limitado (no cabe inventar respuestas insólitas) y, tales ideas no se encuentran aisladas sino que se relacionan entre sí sistemáticamente, de ahí que filosofar críticamente sin sistema sea imposible. Ahora bien, ¿cómo se relacionan las ideas? A Platón le debemos un gran descubrimiento a este respecto: el principio universal de desconexión, symploké, según el cual, las cosas (e ideas) se relacionan unas con otras pero no todas con todas, ni ninguna con ninguna. Este descubrimiento fundamental para comprender los fundamentos de la realidad camina entre el nihilismo o pluralismo radical expresado en el principio “nada está conectado con nada” y la metafísica o monismo holista expresado en el principio “todo está conectado con todo”. El materialismo filosófico niega tanto que “todo esté conectado con todo” (monismo del orden) como que “todo pueda reducirse a un único principio material (monismo de la sustancia).

Por eso, no todo es química, no todo es física, no todo es lenguaje, no todo es corpóreo. Prueba de la discontinuidad de la materia es el hecho de que hay una pluralidad de ciencias, cada una con su propio campo de realidad. Por ello la pretensión de tantos físicos actuales de alcanzar una “ciencia universal” o una “teoría del Todo” es un absurdo. Pero, ¡cuidado! Que no todo sea corpóreo no implica que caigamos en un materialismo grosero. Lo característico de la materia no es la corporeidad sino la pluralidad: “La materia es una pluralidad de elementos o contenidos conectados en symploke. De ahí que el materialismo filosófico niegue todo reduccionismo del tipo “todo procede del agua”, “todo procede de la acción creadora de Dios”, “todo procede de los quarks”, etc.

Hoy por hoy no tiene nada de raro afirmar que la materia también puede ser incorpórea: Así, ondas, radiaciones, fuerzas, campos... son tan materiales como las rocas pero ino son espirituales!

El materialismo filosófico clasifica las materialidades del Mundo (Mi) en tres géneros: M1, M2 y M3. Veamos:

- M1 o mundo físico “externo”: rocas, edificios, explosiones atómicas, campos magnéticos, colores, cara oculta de la luna.
- M2 o procesos “internos”: sueños, pensamientos, emociones, sensaciones físicas, dolores, afectos... (tanto propios como ajenos).
- M3 o entidades abstractas: distancias, trayectorias, órbitas planetarias, números primos, teorema de Pitágoras, normas morales...

Estos tres géneros son inconmensurables; lo que quiere decir que no se pueden reducir unos a otros; por ejemplo, los sentimientos (M2) o la oral (M3) al cerebro o a los genes (M1). Pero, sin embargo, están

conectados de tal modo que si se suprime un género los otros también desaparecen; por ejemplo, sin un cierto orden de ideas (M₃) serían imposibles los objetos corpóreos (M₁) o su manipulación (M₂)

iiPiensa por un momento que la especie humana es materia del propio universo que es capaz de pensar el propio universo!!. ¿No es como para dedicarse a explorar el pensamiento y sus profundidades toda nuestra vida? De alguna forma, ya lo estás haciendo, recuerda que todos somos... ¡filósofos! Ahora bien, no todos dan en el clavo. Normalmente, hemos visto, la filosofía se concibe como filosofía exenta, es decir, como especulación ajena a la realidad o, lo que es peor, como un saber omnisciente con el que hallar las respuestas últimas a las que no llega ningún saber. Por otra parte, muchos profesores de filosofía justifican el mantenimiento de la asignatura con el ridículo argumento de que “sin la enseñanza de la filosofía los alumnos no aprenderán a pensar o a razonar”. ¡Cómo si el resto de asignaturas, jugar al fútbol o manejar el móvil no precisaran ya de un agudo discurrir. ¡Y pensar que ha habido culturas que han elegido ausentarse del yo (algo imposible por otra parte) como el budismo o el hinduismo en vez de desarrollar críticamente nuestra racionalidad! En fin...

La filosofía no sólo está implantada en un presente en continuo cambio, sino que es también consciente de su propia ignorancia y por eso no aspira a construir un sistema definitivo de respuestas. Al contrario, su objetivo inmediato, como dijimos, no consiste tanto en construir como en destruir, en triturar.. Triturar las respuestas metafísicas con que nos alimentan las ideologías dominantes en cada época histórica y que en la actualidad no son tanto las religiones como, sobre todo, dos nuevos fundamentalismos: el científico y el democrático.

Para llevar a cabo esta peligrosa tarea la filosofía crítica toma partido por una serie de evidencias, más o menos modestas pero históricamente ya asentadas, tales como las matemáticas, partes de la física, de la biología, la química, la termodinámica, o normas éticas universales relacionadas con la virtud espinosiana de la fortaleza (firmeza y generosidad). Estas evidencias no son patrimonio de ninguna cultura particular: “son válidas para todos los hombres”. Por ello, hoy por hoy, el principal enemigo al que ha de enfrentarse la filosofía es a aquel que niega la universalidad y la objetividad de tales certezas: el relativismo. Desde el relativismo cultural todas las culturas son igualmente válidas y dignas de respeto, por extravagantes que nos puedan parecer. El relativismo defiende que la toma de partido por las ciencias y la ética, en vez de por la magia y el canibalismo se debe a mero favoritismo hacia la cultura “occidental”.

Ahora entenderás que la función de la filosofía es enseñar a “pensar contra”. A pensar contra fantasmagorías... Y como es imposible filosofar críticamente sin seguir un sistema habrá que elegir uno: materialismo, espiritualismo, ateísmo, escepticismo... Ahora bien, son sistemas incompatibles entre sí, ino cabe el eclecticismo! Recuerda que la filosofía que elijas no puede congeniar con las otras, sino que estará contra ellas.

Si por el libro de Vicens vives fuera, no saldríamos jamás del laberinto doxográfico, no saldríamos jamás de lo que Platón llamó la caverna. Inquietante contradicción denominándose libro de Filosofía, ¿verdad?

12. LA REBELIÓN PLATÓNICA CONTRA LA TEATROCRACIA

EL ARTE COMO COMPRESION Y EXPRESION DE LA REALIDAD

«Yo soy yo, un pequeño universo autónomo capaz de decir, de pensar y hacer con independencia de lo que tengo en la memoria.»

El arte puede hacer amigos a los enemigos y enemigos a los amigos pero también, dejar las cosas como están si lo ponemos en la invisibilidad del arte como consumo.

Una vez que hemos realizado las distinciones filosóficas necesarias para no quedarnos atrapados en la caverna, hemos comprobado lo rápido que se llega a la tesis relativista sintetizada en la famosa frase “entonces, itodo es arte!”. Dar un paso más allá nos llevaría, como mucho, a introducir el carácter ideológico tan común en discusiones sobre estética de tinte sociológico con frases del tipo: “qué es arte depende de la educación cultural que hayas tenido, de lo enfrentado que estés al mundo y de la clase social a la que pertenezcas”. Pero el paso siguiente, si queremos pensar críticamente, debe ser cerrar el paso a este bucle sin salida y posibilitar un análisis mínimamente riguroso sobre las relaciones de las producciones artísticas con otras ideas con las que se ha encontrado íntimamente ligada a lo largo de la Historia de la Filosofía.

Con tan poco tiempo, unas cuatro sesiones, y ya hemos gastado una, nos centraremos en aspectos nematológicos del arte desde su dimensión apotética y la manera en que han enfocado algunas filosofías las relaciones entre Verdad, Belleza Y Justicia.

LA REBELION PLATÓNICA CONTRA LA TEATROCRACIA

El estudio de Eric A. Havelock publicado en 1963 sobre la función de la poesía homérica en el contexto de la crítica platónica a los poetas, arrojó luz sobre la relación tan estrecha y difícilmente perceptible que puede haber entre producción artística y control social. El libro X de la República, tan incómodo y escurridizo para los departamentos de Estética y Filosofía política, por fin dejaba de ser un repentino e incomprensible ataque de Platón al arte y se convertía en el eslabón perdido que permitía, no sólo comprender la relación entre formas de vehicular conocimientos en las culturas de la oralidad y técnicas artísticas, sino también recordar que la filosofía, desde su nacimiento como saber sistemático y crítico, tomó conciencia de la vinculación entre experiencia catártica (saber artístico) y politeia (saber político) ¿Con qué fin? La felicidad común desde la formación de mejores ciudadanos. El perfeccionamiento de la Polis no puede desentenderse de la cuestión del arte, venía a decirnos Platón; es más, parece ser una prioridad para la filosofía poner a los artistas y sus producciones al servicio de la Verdad, la Belleza y la Justicia o, lo que es lo mismo, el Bien. Esta línea de investigación abierta por Platón ha tenido múltiples reformulaciones a lo largo de la Historia de la Filosofía, construidas a partir de coyunturas históricas determinadas y genuinas coordinadas categoriales. Sin detenerme en su exposición y sin querer caer en contradicción alguna, haré uso de elementos de distintos sistemas filosóficos enmarcados dentro del materialismo filosófico para hacerte esta pequeña propuesta de orientación estética para animar tus fuerzas políticas amorosas y rebeldes sean cuales sean.

Platón siempre se refiere a la poesía como si en la práctica esta disfrutase del monopolio total en lo tocante a la formación de ciudadanos. Una formación que incapacitaba a esos mismos ciudadanos a tomar distancia para pensar con objetividad su realidad. Hay que entender que la labor del hombre homérico no consistía en formarse convicciones individuales y únicas, sino en conservar recordando tenazmente los relatos que hacen del futuro una mera extensión del presente. Platón, cuando somete a examen a la

teatrocracia, está rebelándose contra la tradición oral micénica que produce sentido a través de toda una serie temporal de vividas situaciones narrativas polimórficas que alternan entre el no ser y el ser. Hemos visto durante las clases dedicadas a la lectura de La apología de Sócrates, Eutifrón y Fedro los peligros que encierra proyectarse hacia el futuro con acusadores que desconocen la base de sus acusaciones, jurados que desconocen la ley, adivinos que ignoran qué es la piedad y jóvenes ingenuos que olvidan qué es el amor cada vez que "aman". También hemos visto durante las clases que la formación de mejores ciudadanos constituye la parte central de la filosofía platónica y por eso la crítica platónica a la teatrocracia se centra en la poesía, la enciclopedia tribal de los griegos. Tal era la posición que ocupaba en los tiempos de Platón, y ello no por los méritos que ahora le atribuimos, sino por su calidad de inagotable depósito de conocimientos útiles, de enciclopedia de la ética, de la política, de la historia y de la técnica, puesta a disposición del ciudadano, para que este la incorporase al núcleo de su formación educativa. Una formación educativa en la que el futuro se añade como mera extensión del presente, no para proyectar el cambio, sino para afirmar la continuidad. La poesía no representaba lo que ahora conocemos por tal nombre, sino un adoctrinamiento que ahora se incluiría en los libros de texto y en las obras de referencia. Sólo mientras se mantuviese en continua representación la palabra épica podía la clase gobernante aprender las técnicas de dirección, resultando reforzada solemnemente la lealtad de todos los miembros de la comunidad. La revolución platónica puede decirse a este respecto que es una invitación a que la lealtad entre los miembros de la comunidad sea pensada desde el lugar de cualquier otro, y no exigida porque sí. Lo que Platón pide es un cambio de relación sintáctica entre los elementos del lenguaje: La palabra queda despojada de su particularidad hasta alcanzar las dimensiones propias de una idea. En el uso preplatónico, exceptuando algunos presocráticos, las palabras nunca se habían empleado como sujetos de un es intemporal. Las palabras simbolizaban el vuelo de una flecha o el cadáver de un individuo concreto, gracias a su preciso ajuste dentro de la serie narrativa; ahora pasan a significar "todos y cada uno de los movimientos, cualquier movimiento" y "todos y cada uno de los cadáveres, cualquier cadáver del cosmos", sin cualificaciones. Las palabras han sido abstraídas e integradas a partir de las imágenes de flechas u hombres corriendo, de los cuerpos de los combatientes, de los cadáveres de la batalla. Se han trocado en "invisibles".

Ahora, y no antes, deberías entender como nació el "yo" que piensa en Aquiles, en lugar del "yo" que se identifica con Aquiles. Ahora, es decir, después, deberías entender por qué eres un universo autónomo capaz de decir, pensar y hacer con independencia de lo que tienes en la memoria. Nunca lo Olvides.

13. ANÁLISIS LÓGICO E HISTÓRICO DE LA IDEA DE TOLERANCIA

Las democracias actuales presentan como su virtud específica la tolerancia.

La tolerancia se presenta en las sociedades democráticas actuales como un valor cuyo contravalor correspondiente sería la intolerancia. Esta dialéctica de valores llega incluso a definir la tolerancia como la negación de la intolerancia, donde el recurrente proceso algebraico de atribución nos lleva a definir la tolerancia como la intolerancia de la intolerancia, recurso retórico que utilizaron, entre otros, Popper y Manuel Fraga. Esta sintaxis algebraica de marcado tinte popular tiene múltiples derivaciones que ya conocerás: “Los amigos de mis amigos son mis amigos”, “los enemigos de mis amigos son mis enemigos”, “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”, “los amigos de mis enemigos son mis enemigos”. Esta aplicación de las cuatro combinaciones algebraicas en la función semántica de la Idea de tolerancia tiene sumo interés para evidenciar, que tal definición es vaga y errónea. Errónea porque hay intolerancias de intolerancias que no son positivas, tales como la intolerancia de los cristianos en la época de Constantino el Grande contra los dioses paganos, que Juliano volvió a instituir y que produjo la intolerancia posterior de la lectura de Homero por parte de los cristianos. Para realizar un correcto análisis de la idea de tolerancia atenderemos a su dimensión lógica e histórica.

1. ANÁLISIS LÓGICO DE LA IDEA DE TOLERANCIA

La tolerancia responde a una estructura lógica:

- Asimétrica - si A es tolerante con B, B puede no serlo con A
- No transitiva - si A es tolerante con B y B con C, no significa que A lo sea con C

Contra los análisis de Locke y Voltaire que tanto han influido en las sociedades democráticas actuales afirmamos que la tolerancia no es una idea positiva porque para que haya tolerancia ha tenido que darse, previamente, una invasión. Dicho de otro modo: sin invasión de A sobre B no puede haber intolerancia a partir de la cual, se podrá tolerar la invasión y, aún más, sólo podrá tolerar la invasión aquella persona o grupo social que tenga el poder de suprimir la invasión, es decir: no puede operar la tolerancia sin el poder de suprimir la intolerancia.

En conclusión, podemos afirmar con seguridad que la tolerancia se descubre como una idea negativa en el sentido de que procede de su contraria: la intolerancia.

Después de haber analizado sin excesiva profundidad su estructura lógica, ¿qué campo de acción tiene esta idea? A partir del espacio antropológico podremos explorar el alcance de la idea de tolerancia y qué alternativas se nos presentan para saber qué significa ser tolerante en las democracias actuales.

La idea de Tolerancia se expresa en los ejes del espacio antropológico; como ya vimos, en el eje circular se establecen las relaciones de sujetos operatorios con otros sujetos operatorios; en el eje radial se establecen relaciones de los sujetos operatorios con la Naturaleza y en el eje angular, las relaciones de los sujetos operatorios con otras entidades que no son humanas pero que se parecen mucho a los hombres, donde se incluyen sus relaciones con los númenes, que se identifican con algunos animales ya desde el Paleolítico, númenes que irán históricamente transformándose en dioses y relaciones que constituyen el fondo de todas las religiones).

De este modo, habrá:

- Tolerancia circular- entre hombres

- Tolerancia radial- mecánicas, fisiológicas
- Tolerancia angular

La actividad crítica que hemos realizado desde los parámetros establecidos nos insta a entender la tolerancia en su génesis desde la intolerancia, concluyendo que: la intolerancia supone dos sujetos -A y B- donde uno- A- tiene una influencia causal sobre el otro- B- que experimenta esa influencia como invasiva y por eso la reacción es recogida por A que suspende esa influencia y, ahí, es donde funciona la tolerancia.

2. ANÁLISIS HISTÓRICO DE LA IDEA DE TOLERANCIA

Fase cero: Ausencia de la idea de tolerancia en la Edad Antigua

En la época clásica, desde la teoría de las virtudes cardinales, la tolerancia sería un vicio, no una virtud porque tolerar, suspender la acción, sería injusto al dejarse invadir por lo que es considerado menor en grado cualitativo.

Las virtudes cardinales clásicas del mundo greco-latino son la Justicia, la Prudencia, la Fortaleza y la Templanza. Fueron establecidas por Platón que incluyó la prudencia en un intento de sistematizar las distintas aretes o excelencias de su tiempo. Fueron decisivas no sólo para el mundo heleno. También para el romano. La tan conocida sentencia latina «El águila no caza moscas» ejemplifica la indiferencia del poder romano por las minorías bárbaras que acechaban en las fronteras del Imperio. Contra los historiadores que alaban (anacrónicamente) la tolerancia de los romanos cabría objetar que, lejos de ser tolerante, el Imperio Romano despreciaba las minorías que no realizaban acciones invasivas lo suficientemente fuertes como para motivar la acción del Estado.

Fase uno: Aparición del verbo *tolere* en la Edad Media

Aristóteles en el libro I de la Política clasifica la realidad institucional en dos: la familia y el Estado. La familia se basaba en la desigualdad entre sus miembros (entre hombres y mujeres, esposos y esposas, hombres y niños y, sobre todo, entre hombres y esclavos y hombres y animales), y esta desigualdad se compensaba con el cuidado o amor. Por otro lado, el Estado basaba su equilibrio en la *phylia* o amistad entre sus miembros, hombres libres. Por eso, la familia clásica es desigualdad en el amor o cuidado, y el Estado es Igualdad para la Justicia.

Con la llegada del cristianismo se produce una subversión que se hace posible gracias a Constantino I el grande con del edicto de Milán (313) y Teodosio el Grande con el edicto de Tesalónica o *cunctos populos* (380)

Desde las coordenadas grecolatinas el cristianismo es ininteligible, supone una auténtica revolución significativa que reordenará todos los órdenes de la vida civilizada. En el plano ético se pasa de las virtudes cardinales platónicas a un nuevo orden de excelencia: se institucionalizan las virtudes teológicas. Las virtudes teológicas son la Fe, la Esperanza y la Caridad. Aquí comienza ya la aventura de la tolerancia y su concepto precursor: la Caridad. Veamos:

La tolerancia procede etimológicamente del verbo latino *tolere*, que significa levantar, suspender. En la Teología dogmática, producto histórico medieval, los pensadores ocupados en conocer las relaciones entre Dios y sus criaturas, interpretarán que Dios en su infinita bondad, al conocer la concatenación de los sucesos históricos que traen efectos terribles para la humanidad, suspende su acción bondadosa, y tolera dichos males con la justificación de que traerán bienes ulteriores a la humanidad. Surge entonces el problema del mal en la Historia, un problema filosófico que no se planteaban los grecorromanos a falta de un Dios omnipotente que crea y gobierna el Mundo.

Siguiendo nuestro rastreo de la idea de tolerancia, podemos decir que comienza en el pensamiento occidental a opera la idea de tolerancia bien entrada la Edad Media. Esta situación producirá derivaciones en otros campos. Por ejemplo, en el orden político, se justificarán acciones éticamente cuestionables debido a que el príncipe, como hombre de Dios, podrá tolerar ciertos males porque, de no hacerlo, se

darían males mayores en su reino. También en las órdenes religiosas, los frater o hermanos de la orden, en su condición de iguales en la institución, pueden ser tolerantes entre ellos porque siempre tendrán el uno sobre el otro la potencia de denunciarse ante el superior. Cuando esa potencia de denunciarse no se ejercite se convertirá en una actitud de tolerancia en la medida en que no se ejercita y es tolerancia porque tienen el poder de sobrepasar esa igualdad y denunciarse. En el caso de denunciar no se puede hablar de tolerancia sino de intolerancia, claro está. A esto se le llamó corrección fraterna.

Fase dos: Aparece la tolerancia como idea positiva en la Edad Moderna

La idea de Tolerancia es una idea históricamente reciente. Es en la Edad Moderna, concretamente en los siglos XVII y XVIII, donde la idea de tolerancia se hace positiva. Ocultando su génesis negativa la idea de Tolerancia se convertirá en una sombra metafísica y así la recibiremos los ciudadanos de nuestro tiempo. Los filósofos modernos responsables de esta operación fueron Leibniz, Locke y Voltaire.

Situación de la Idea de Tolerancia en la actualidad

La tolerancia circular se clasifica en tres géneros derivados de la naturaleza de los sujetos entre los cuales se establece las relaciones de tolerancia.

- Primer género de tolerancia de orden institucional supraindividual
 - Tolerancia entre sociedades políticas o Estados: hemos dicho que la asimetría es esencial para que la tolerancia se dé. En esos casos de asimetría se ejemplifica en relaciones entre la metrópoli y sus colonias, entre el Estado central y las autonomías, entre el Estado y sociedades periféricas (Aquila non capit muscas) entre el Estado y partidos políticos que, por ejemplo, defienden en su programa la secesión del Estado. Cabe hablar de tolerancia en el sentido prudencial entre estados equi-potentes cuando un Estado puede responder a otro Estado sus injerencias pero por prudencia política no las reprime.
 - Sociedades apolíticas o civiles: Entre iglesias, entre familias, entre empresas. La intolerancia entre Iglesias marcaron el nacimiento de la Idea de Tolerancia en la Modernidad. Fue el conflicto de religiones lo que motivo los escritos de Leibniz, Locke y Voltaire.
 - Situación de Tolerancia del Estado con respecto la Iglesia únicamente se produce cuando el Estado es confesional y por tanto una religión tiene más potencia que otra en el Estado. Este tolerantismo supone que el estado podría reprimir a las otras religiones pero no lo hace por distintas motivaciones.
- Segundo género de tolerancia entre instituciones e individuos que pertenecen a esas instituciones: el súbdito frente al Estado, el soldado frente al general, el discípulo con respecto al maestro, el contribuyente frente a la agencia tributaria, el alumno frente al profesor, el hijo frente al profesor, el empleado frente al empresario, etc.
- Tercer género de tolerancia: de individuo a individuo. Este es el género más difícil de analizar ya que, si son iguales entre sí los individuos, no cabría hablar de tolerancia porque hemos dicho que la tolerancia supone asimetría, a no ser que se dé una situación parecida a la que analizábamos en la corrección fraterna medieval. Por lo que, en principio, este tercer género habría que eliminarlo porque en condiciones de igualdad no hay asimetría. Hablaríamos de pseudo-tolerancia. Ahora bien, es posible que en esa igualdad, definida por el contexto, pueda darse una relación de asimetría, de desigualdad como vimos en la corrección fraterna. En este caso, podríamos señalar dos clases de actitud ante la invasión desde un contexto de igualdad.

Tolerancia pasiva: Esta actitud es característica de la actualidad democrática. La libertad entendida como “cada uno puede hacer lo que quiera mientras no interfiera en la libertad de los demás”. Cada ciudadano puede pensar y expresar lo que quiera amparándose en la libertad de expresión. Aquí tolerar no significa ya lo que hemos venido analizando si no “soportar”, “tener paciencia” y, sobre todo, si uno tiene la posibilidad de replicar a quien expone determinadas opiniones, no ejerce esa propiedad de replicar por diferentes motivos: porque conoce la impotencia de sus argumentos porque sepa que no tiene fuerza de

convicción aunque sepa que tiene fuerza de cognición... Lo más dañino de esta actitud pasiva es que cree fundamentarse en la idea de respeto mutuo.

Tolerancia activa: Se fundamenta en la importancia del otro para uno mismo, y por eso el compromiso hacia otro me obliga a tomar en serio su discurso y verme obligado a polemizar y discutir en cada caso, según sea necesario. El respeto hacia el otro nos conduce a la intolerancia y esta conexión entre respeto e intolerancia van ligados desde que concedemos al otro la condición de persona. De ahí que, si el otro está en un error, nuestro respeto hacia la persona nos llevará a ser intolerantes con su error y hacer todo lo que esté a nuestro alcance para corregirlo. Por lo general, en la tolerancia activa, el diálogo acaba interrumpido. La actitud socrática sería un magnífico ejemplo de tolerancia activa.

La corrupción más evidente de esta relación entre intolerancia y respeto se observa en nuestras democracias homologadas, que son más que nada, consideradas democracias de mercado en las que los ciudadanos son, antes que ningún otro atributo, consumidores de todo aquello que puedan comprar (si tienen capacidad adquisitiva, claro está) De ahí que en una democracia de mercado lo que importa es que algo se pueda comprar y vender y por consiguiente, cualquier opinión que otro diga, si se puede vender o comprar, hay que tolerarla. ¿No hay peor corrupción moral que vivamos viendo que todo tiene un precio?

En conclusión, hemos dado cuenta de que la tolerancia más que una virtud democrática resulta ser, en muchos casos, hoy en día, negligencia ética y moral. La tolerancia no sería una virtud propiamente hablando sino una práctica más vinculada a los intereses que al bien común, más vinculada al vicio que a la virtud.

14. MÉTODOS PARA ENFRENTAR DILEMAS ÉTICOS Y MORALES

Un valor ético o moral (ya sea la amistad, la generosidad y, de forma general, cualquier forma de civismo) es, por definición, aquello en cuyo nombre una persona puede decidir, cuando las circunstancias lo exigen, sacrificar sus intereses éticos, incluso, en ciertas condiciones, su propia vida por el bien del grupo.

Como ya vimos al distinguir entre ética y moral en muchos casos las normas éticas y las normas morales suelen coincidir. Pero esto no significa que siempre sea así: existe un desajuste interno, dialéctico entre la ética y la moral. En muchos casos las personas se ven movidas por deberes opuestos. El reconocimiento de que los deberes que obligan a un sujeto no son siempre compatibles es explícito, no sólo entre los moralistas antiguos y escolásticos sino también entre los axiólogos de nuestro siglo. Pero la formulación de la naturaleza de tales conflictos no es siempre la misma. Esto no significa que los conflictos entre los valores éticos y los valores morales sean siempre conflictos entre impulsos egoístas y altruistas, por la sencilla razón de que los deberes éticos pueden tener un sentido altruista. Una situación muy repetida en la segunda guerra mundial, llevada con frecuencia al teatro o a la novela, es la del soldado que habiendo caído en una familia de país enemigo es protegido por algún miembro de esta familia: los deberes morales (en este caso, patriótico) obligan a entregar al soldado; los deberes éticos obligan a protegerle. De ahí que la acción moral requiera un ejercicio del juicio moral, es decir, de una utilización del razonamiento moral- porque no puede hablarse de una conciencia intuitiva, espontánea capaz de determinar infaliblemente y de modo súbito la justeza de una resolución ética o moral.

En conclusión, el juicio ético o moral requiere cálculo, razonamiento, consideración de consecuencias, apelación a principios, requieren pensarlos filosóficamente. Un juicio ético o moral puede ser discutido siempre.

Instrucciones para construir un comentario de texto consistente en un dilema ético o moral

A/ Se mantiene la construcción convencional de un comentario de texto, lo que se viene denominando “estructura o esqueleto del escrito”.

Localización o introducción: cómo situar al lector para una mejor comprensión del dilema que trato.

Desarrollo: qué contenidos, argumentos voy a utilizar para analizar el dilema e ir preparando la conclusión.

Conclusión: la posición que defenderé sobre el dilema.

Debes tener en cuenta, como estrategia, que el orden de construcción de la redacción es inverso al orden de construcción lógico. Dicho mal y pronto: primero reflexiona la conclusión, después el desarrollo de los argumentos con los contenidos que me permiten defender la conclusión y, por último, elabora la introducción en función de la conclusión y el desarrollo.

B/ Para construir una buena reflexión sobre un dilema debes tener claro que:

Si se cita parte del texto, se utilizan las comillas para ello. Debe ser una cita breve y a continuación se debe comentar el contenido. No basta con copiar el texto, es necesario analizarlo.

En el comentario deben aparecer todas las posturas y argumentaciones del texto: periodistas, especialistas en el tema en cuestión, etc. Se deben comentar estas posturas y las consecuencias de las decisiones que toman estas personas.

Para ello es necesario comprender “desde dónde” hablan; cuál es el contexto de los protagonistas, sus principios, sus miedos, sus ideas, sus circunstancias vitales, etc.

Se tiene que interpretar la información desde todos los puntos de vista posibles.

Al aportar una opinión personal, ésta tiene que estar argumentada. Se trata de intentar dar solución a un dilema ético, a un conflicto o a un problema que es de difícil resolución. De hecho, pocas veces habrá una única solución. En cualquier caso, se tienen que argumentar todas las posiciones o alternativas. No olvidar que los dilemas implican un conflicto ético o moral, así que es necesario tratar los temas que se debaten con prudencia y educación.

DILEMAS

(Tomados de Martin Cohen, 101 dilemas éticos, Alianza, Madrid, 2005, pp. 25,26)

- **El bote salvavidas**

El acorazado Espíritu del Norte ha recibido el impacto de un torpedo en plena sala de máquinas y está empezando a hundirse.

-¡Abandonen el barco! –grita el capitán Pedernal.

Pero son muy pocos los botes que han quedado intactos. Uno de ellos, cargado hasta los topes, consigue a duras penas alejarse del barco antes de que este se hunda del todo, en proa va el capitán Pedernal. Las grises y gélidas aguas del Atlántico, que rodean el bote, rebosan de voces que piden desesperadamente que se las salve.

Pero, ante la cruda certeza de que el pequeño bote corre el riesgo de volcar, poniendo en peligro la vida de los que ya se hallan a bordo, ¿habría que recoger más marineros para salvarlos?

- **Más hundidos todavía**

El capitán Pedernal murmura (en latín) unas palabras ininteligibles y, luego, de un grito, ordena:

-¡No paren!

Algunos de los que están en el bote también murmuran, en romance, algo así como “esto es un puto crimen”, “maldito cabrón sin entrañas” o incluso “estos cabrones de capitanes tendrían que hundirse con sus barcos”; pero todos ellos son gente acostumbrada a obedecer. O, al menos, así parece; hasta que, de pronto, uno de los marineros que hay en el agua consigue acercarse a uno de los costados del bote, momento en que descubren que se trata de Tomás, el joven grumete, que, tras aferrarse con sus manos a la falca (a saber qué es eso), intenta encaramarse a la embarcación, que empieza a inclinarse de forma alarmante.

Desde el otro extremo del bote, el capitán Pedernal grita:

-¡Mételo otra vez en el agua! –dirigiéndose a Pepe, el cocinero, que es el que se encuentra más cerca. ¿Debe Pepe obedecerle?

- **El Dilema de Batman**

Un niño ve cómo son asesinados sus padres cuando él era pequeño en una ciudad plagada de asesinos y criminales. El asesino de su padre cumple una mínima condena y sale de la cárcel a cambio de pactar con el fiscal del Estado y testificar contra un importante mafioso. El chico hereda la fortuna y las empresas de su padre, y cuando es mayor decide que como el sistema judicial no es del todo eficaz, pueden existir otros métodos para hacer justicia. Decide, en definitiva, tomarse la justicia (¿o venganza?) por su mano e invertir todo su dinero en acabar con el crimen organizado, en atrapar a los asesinos, dejando claro que, si se quiere y se ponen los medios necesarios, se puede hacer justicia.

¿Es un comportamiento moral?

¿Busca justicia o venganza?

¿Puede erigirse en juez y jurado una persona?

¿Lo justifica la situación?

Éstas son algunas de las preguntas que te debes plantear para analizar este dilema. Son orientativas: el objetivo no es que se respondan una a una, sino redactar un texto.

PRINCIPIOS ÉTICOS

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Aristóteles	Virtudes éticas Virtudes dianoéticas	<p>La felicidad consiste en perfeccionarse en tanto que hombres, es decir, abonando aquello que nos caracteriza como tales: la razón. Las virtudes éticas serán aquellas encaminadas a proporcionar el control de las partes vegetativa y volitiva del alma a la racional; y se caracterizan por su pluralidad (de acuerdo con la diversidad de apetitos y deseos), su búsqueda de un equilibrio cualitativo entre un exceso y un defecto, y la necesidad de ser adquiridas mediante una práctica habitual.</p> <p>Son las propias de la perfección del alma racional, y se distinguen según la dirección de ésta a las cosas mutables (<i>prudencia</i>) o a la realidad suprema (<i>sabiduría</i>). La primera reflexiona sobre qué es bueno o malo para el hombre sirviendo de apoyo a las virtudes éticas, mientras que la segunda consiste en el conocimiento de las realidades que van más allá del hombre, el pensamiento metafísico (y como en Aristóteles la ontología y la teología coinciden, la sabiduría es la orientación del pensamiento hacia el Acto Puro).</p>
Estoicismo	Principio de <i>ataraxia</i>	<p>La <i>ataraxia</i> comprende la felicidad como un equilibrio espiritual fundado en el conocimiento de las necesidades corporales y la serenidad de las pasiones y deseos, preparando a la persona para cualquier contingencia de la vida. La felicidad estoica se alcanza en la forma de la imperturbabilidad de la roca a la que no afecta el vaivén de las olas.</p>
Epicureísmo	Principio de <i>aponía</i>	<p>Para el epicureísmo, la felicidad es la suma de ausencia de dolor corporal (<i>aponía</i>) y perturbaciones del alma (<i>ataraxia</i>), conseguidos mediante una sabiduría práctica que juzga y discrimina los placeres adecuados: se deben <i>cubrir</i> siempre los placeres necesarios y naturales, <i>limitar</i> los placeres naturales no necesarios y <i>evitar</i> los no naturales no necesarios. Estamos ante una ética que se sustenta en una concepción materialista del mundo, pero que dignifica más los placeres espirituales que los físicos.</p>
Platón, neoplatonismo, S. Agustín	Principio de la torre de marfil	<p>Consiste en una aspiración a la felicidad fundada en el alejamiento de los placeres del mundo sensible y la confianza en la estabilidad de un mundo inteligible al que se puede acceder mediante la actividad intelectual/contemplativa.</p>
San Pablo	Principio de universalización de los criterios de Salvación	<p>Lo que salva a los ojos de Dios es la fe en la Resurrección, no el seguimiento de la tradición o cumplimiento de la estricta Ley. La gran novedad radica en que la tarjeta de membresía no depende ya de marcas físicas (circuncisión o no), estatus social (señor o esclavo) o geografía (israelita o pagano); sólo de la firmeza de convicción de que Dios se ha hecho carne, ha muerto para expiar nuestros pecados y ha resucitado para proclamar la salvación eterna.</p>
Cristianismo medieval	Principio de la muerte como liberación	<p>La vida es un valle de lágrimas por el que a través de la fe y el sacrificio individual podemos honrar a Dios, del que tenemos noticias al final del camino para resolver el misterio de la Resurrección de la carne y la vida eterna.</p>

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Santo Tomás	Virtudes teológicas	A las virtudes intelectuales y morales, entendidas debido a la herencia aristotélica como hábitos del intelecto y del alma respectivamente, agrega Santo Tomás las virtudes teológicas de la tradición paulina: aquellas que concede Dios a la voluntad humana para obrar divinamente. De este modo, la <i>fe</i> es la apertura a la Verdad (que hay un solo Dios y este Dios es el Ser), la <i>caridad</i> es la efectividad del Amor que Dios ha transmitido a sus criaturas y la <i>esperanza</i> la proyección de las anteriores hasta el momento del Juicio Final.
Kant	Imperativo categórico	El ideal ético es obrar siempre según una máxima que desearías se tornase en ley universal, o equivalentemente, tratarte siempre a ti mismo y a los demás como un fin y no como un medio.
Existencialismo trágico (Kierkegaard, Unamuno)		La muerte se convierte en el problema esencial de la vida, impide mirar a otro lado y articula todos los pensamientos alrededor de la finitud de la realidad o de la eternidad que espera después, generando una constante sensación de angustia a la que no todas las sensibilidades son capaces de sobreponerse, lo que conlleva una actitud pesimista y bloqueo a la puesta en marcha de grandes proyectos vitales.
Existencialismo vitalista (Nietzsche, Ortega)	Principio de la ausencia de sentido de la vida (La vida en último término no tiene sentido ni justificación, es finita, todo acontecimiento es contingente y la vida gratuita)	Nada tiene sentido, pero eso no impide que disfrutemos el rato que vamos a estar aquí. El remonte creativo/optimista del nihilismo no sólo trata de desenmascarar aquellas ideologías que han inventado un falso sentido del mundo, sino de fomentar los valores creadores auténticamente humanos como fuente de goce en la vida. “ <i>Nobody belongs anywhere, nobody exists on purpose, everybody’s gonna die. Come watch TV</i> ” [Rick & Morty, 1x08]
Existencialismo comprometido políticamente (Sartre, Camus)		Para quien ha contemplado al ser humano desposeído de todo, aniquilado por sus hermanos y alimentado por principios ciegos, para el que ha sobrevivido a la crudeza de la inhumanidad humana, sólo queda construir un nuevo sentido de la alteridad que se aleje del individualismo y pueda ayudar a los <i>condenados de la Tierra</i> .
Cultura del espectáculo	Principio “vive deprisa/muere joven”	La fluidez característica de la postmodernidad es una invitación a dejarse arrastrar a la deriva por el consumismo y la sociedad del espectáculo. Disfrutar al límite en el apogeo de la vida sin sufrir la decrepitud del envejecimiento ha sido un principio vital para estrellas como Sid Vicious o Hendrix.

PRINCIPIOS MORALES

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Ilustración (Kant)	Principio de salida de la mayoría de edad autoculpable	<p>“La minoría de edad significa la incapacidad de servir de su propio entendimiento, sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servir por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”</p> <p>[Kant, ¿Qué es la Ilustración?]</p>
Utilitarismo (Bentham, Mill...)	Principio de la mayor felicidad para el mayor número	Fundado sobre el hedonismo psicologista de Bentham, este principio postula el ideal de satisfacer las preferencias individuales de la mayor cantidad de personas del mundo.
Hobbes	Principio de todos contra todos	El hombre es violento y egoísta por naturaleza, y protegerá sus intereses sobre los de los demás a cualquier precio, o en palabras de Plauto: <i>Homo homini lupus</i> . En el estado de naturaleza rige la desconfianza y la inseguridad, por lo que el Estado se convierte en la herramienta para estabilizar la vida comunitaria al precio de alienar determinadas libertades. ¿Cuándo fue la última vez que gritaste o measte en la calle?
Nietzsche	Principio ético del linaje	Contra la uniformización de la diferencia entre lo noble y lo plebeyo llevada a cabo por el cristianismo, Nietzsche defiende una moral subversiva generada por una raza o linaje (entendido en su sentido espiritual y no biológico) de filósofos transnacionales que identifique y destruya a los falsos ídolos y recupere e invente valores que reafirmen los instintos vitales.
Liberalismo (Smith, Constant, Weber, Schumpeter...)	Principio de primacía de los intereses privados	La concepción del hombre de acuerdo con la tradición liberal es eminentemente individualista y egoísta. Las instituciones son un instrumento político que debe garantizar la consecución de las preferencias individuales y el papel del Estado se limita a garantizar la esfera de libertad privada. El ejercicio político se cede a una minoría representativa y las virtudes éticas se reducen a una pasividad respetuosa que no impida el ocio y el consumo, fuente de felicidad.
Republicanismo (Platón, Maquiavelo de los <i>Discursos</i> ...)	Principio de primacía de los intereses públicos	Para el republicanismo, el hombre es entendido como ciudadano activo y comprometido con la política estatal, a la que sirve y de la que es fin. Las instituciones públicas son el mecanismo esencial de autogobierno y protegen una libertad entendida como ausencia de coerción externa e higiene institucional. Se fomenta la participación colectiva y los espacios públicos de debate, donde operan virtudes como la reflexividad y la crítica racional; a la vez que la felicidad individual se integra en el proyecto comunitario que constituye la felicidad colectiva.
Antiespecismo	Principio de nivelación de los animales	Si el racismo o el machismo aspiran a romper las barreras de privilegios fundadas bajo las etiquetas de raza y género, el antiespecismo promueve la disolución de las diferencias generadas por la etiqueta de especie, defendiendo los derechos de otros animales, al reconocer su capacidad de disfrute y sufrimiento, y apela a nuevas lógicas de interacción con el medio ambiente.

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Humanismo contemporáneo, ecologismo	Principio del Desarrollo Sostenible	Busca conjugar un equilibrio entre bienestar social, desarrollo económico y cuidado del medioambiente, bajo el firme compromiso de respeto a los derechos humanos y la voluntad de dejar un mundo mejor a las generaciones futuras a partir de un uso racional de los recursos.
Neoliberalismo (Friedman, von Hayek...)	Principio del Desarrollo Insostenible Principio de la competitividad permanente	¿Por qué vamos a dejar un mundo mejor a las generaciones futuras –que todavía no existen- al precio de moderar nuestro disfrute del presente? Si mi situación privilegiada se apoya sobre una desigualdad histórica que no se puede solucionar a corto plazo, ni es mi problema ni soy responsable de ella. No bajemos de la comodidad de la rueda del capitalismo. La existencia de desigualdad económica y social junto a la despersonalización de los atributos humanos bajo la lógica capitalista (eres tu nota del examen, eres el dinero que tienes) ha consolidado una concepción de la felicidad basada en la comparación con los demás (no sólo consuela que nos vaya mejor que a otros, sino que a los demás les vaya mal) y una dinámica de lucha social por las escasas oportunidades, en la que se premia el individualismo y el pragmatismo.
Funcionalismo, cientificismo	Principio de aplicabilidad a la vida	Como consecuencia de la subordinación de la racionalidad teórica a la práctica y de la absorción capitalista de la idea de progreso en el contexto del desarrollo tecnoeconómico, la lógica dominante promueve unos hábitos orientados a la generación de beneficios, la aplicabilidad del conocimiento y la lectura de la vida en términos de rendimiento. Si no “sirve para”, no es bienvenido.
Humanismo contemporáneo	Principio de dignidad humana universal	Este principio aboga por el irrealizado proyecto ilustrado de justicia y equidad universales que sustentado por la <i>Declaración Universal de Derechos Humanos</i> tiene por objetivo combatir una realidad en la que el 20% de la población mundial vive sobre los hombros del resto y un 1% de la misma posee más riqueza que la parte restante.

PRINCIPIOS POLÍTICOS

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Trasímaco	Principio del más fuerte	Por analogía con la naturaleza (el pez grande se come al pequeño) el gobierno ha de estar en manos de los más fuertes, una élite aristocrática que tome las riendas del destino de los débiles.
Platón	Virtudes cardinales platónicas	El bienestar de la República se alcanza cuando en cada clase social triunfa la <i>virtud reflexiva</i> que le es característica (la <i>templanza</i> para campesinos, artesanos y comerciantes, la <i>fortaleza</i> para los guardianes y la <i>sabiduría</i> para los gobernantes) por analogía a la salud del alma que se alcanza cuando estas virtudes rigen respectivamente el apetito concupiscible, el irascible y el alma racional. La ciudad/alma perfectas son las caracterizadas por la <i>justicia</i> , una virtud que exige no sólo el éxito de las virtudes reflexivas sobre los estamentos correspondientes sino la armoniosa combinación entre ellas.
Aristóteles	Principio de reconocimiento de los límites de la ciudad	La ciudad perfecta debe basarse en criterios humanos: ni muy poblada ni deshabitada, con un territorio suficiente para abastecer a la población (autosuficiencia) pero no tan amplio que la haga indefendible. Los jóvenes serán guerreros y los adultos consejeros/sabios, se educará en el compromiso político y en el propósito colectivo de vivir en paz y que cada cual sea feliz de acuerdo a la virtud.
San Agustín	Principio de realización de la Ciudad de Dios	En el mundo coexisten la Ciudad terrena (“aquellos que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios”) y la de Dios (“quienes aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos”). El objetivo es la conquista moral de la segunda sobre la primera (en particular, en la forma de poder eclesiástico sobre poder civil) para realizar la verdadera justicia, la voluntad de Dios, en la Tierra.
Santo Tomás	Principio de subordinación a la ley divina	Tanto la ley natural, que está justificada desde la ley divina, como la ley positiva, vista como exigencia y ampliación de la primera, no pueden contradecir jamás a la ley divina. Por tanto, tanto Derecho natural como civil encuentran su fundamento y sus límites en las Escrituras.
Maquiavelo (<i>El Príncipe</i>)	Principios de la <i>virtù</i> y la fortuna	El éxito político del príncipe en un principado nuevo o mixto (aquél que por su novedad carece de una legitimación social basada en la costumbre) depende de la impredecible <i>fortuna</i> , es decir, de las incertidumbres y peligros que supone la nueva situación, y de su <i>virtud</i> , el talento y la capacidad para canalizar las contingencias de la fortuna de modo que sean beneficiosas y salir airoso. Es por tanto un gobernante que se adapta a los cambios, autoritario pero clemente, y dispuesto a ponerse a ponerse una máscara siempre que haga falta en el juego de la política.
Adam Smith	Principio de la mano invisible	Consiste en un argumento abstracto para justificar los mecanismos naturales de autorregulación del libre mercado en un contexto de bajo intervencionismo estatal (del que una mayor participación supondría un riesgo). Von Hayek lo describe como un “ <i>orden espontáneo</i> ” en el caos de la oferta y la demanda que parece organizar milagrosamente elementos que operan de manera egoísta.

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
<p>Socialismo utópico (Owen, Saint Simon, Fourier)</p>	<p>Principios de cooperativismo y autogestión</p>	<p>Los primeros socialistas proponen la creación de pequeñas comunidades de familias proletarias con capacidad de autoorganización y autogestión a la vez que son dueñas de los medios de producción suficientes para su supervivencia y por tanto de la totalidad del valor de su trabajo. El adjetivo <i>utópico</i> denota el fracaso de todos los intentos de fundar micro-sistemas sociales igualitaristas como <i>New Harmony</i> de Owen, las <i>falanxes</i> de Fourier o la Comuna de París.</p>
<p>Marx</p>	<p>Principio de acumulación originaria</p>	<p>Proudhon ya había identificado la propiedad privada del burgués como <i>un robo</i> porque no da al obrero el valor íntegro de su trabajo. Pero además del propio del plusvalor, Marx considera que también ha sido un robo el procedimiento por el que los capitalistas se han adueñado de los medios de producción: históricamente han privatizado y expropiado (violentamente) con la connivencia estatal los medios que estaban originalmente en manos de particulares indefensos, quienes alienaron su propiedad ante la falta de alternativa.</p>
<p>Bakunin</p>	<p>Principio de sustitución progresiva del Estado</p>	<p>Para Marx, el Estado es una organización que administra los negocios de la clase burguesa, y tan poderosa que su supresión sólo puede venir desde dentro de sí misma. Concibe la lucha como la conquista progresiva de los medios de producción mediante asociacionismo y huelgas por parte de los trabajadores para que, organizados a través de federaciones locales y nacionales, terminen instaurando la Dictadura del Proletariado (el gobierno anterior y preparador del comunismo), donde se ha eliminado la división de clase y centralizado los medios de producción.</p>
	<p>Principio de acción terrorista</p>	<p>El propósito fundamental del anarquismo es la supresión del Estado y de la Iglesia (principales soportes del capitalismo y fuentes de injusticia social) por la vía de la insurrección violenta (organizados en grupúsculos de acción sin jerarquías), bajo la creencia de que la destrucción de las instituciones conllevará el final de la división de clases. A la supresión del Estado debería seguirle el asociacionismo libre e igualitario, fundado en las relaciones horizontales y la comunicación de bienes y servicios. Su lema: "<i>El aliento de la destrucción es un aliento creador</i>".</p>

PRINCIPIOS METAÉTICOS PROBLEMATIZADORES

CORRIENTE / FILÓSOFO	NOMBRE DEL PRINCIPIO	DESCRIPCIÓN
Moore	Principio de indefinibilidad de la bondad	Si la bondad (“lo bueno”) no se identifica con ninguna de las cualidades naturales, en qué consiste lo bueno se reduce a una intuición subjetiva, vaga e imposible de definir.
Emotivismo (Ayer, Russell, Wittgenstein)	Principio de ausencia de valor en el mundo	Como acontecimientos del mundo, <i>valen</i> lo mismo la caída de una piedra que decirle “ <i>Te quiero</i> ” a tu amigo/a. Si las proposiciones declarativas cumplen una función descriptiva de los estados de cosas que componen dichos acontecimientos, las proposiciones éticas tratan de capturar un valor inherente a tales hechos que no existe (en el mundo).
Solipsismo (Wittgenstein)	Principio de intransferibilidad de las emociones y el dolor	No sentimos el dolor de los demás al igual que nadie siente el dolor como nosotros lo padecemos. A lo sumo podemos observar comportamientos externos de los que podemos inducir que alguien está sufriendo, pero nada más. E igual sucede con los sentimientos y emociones en los que se basa la moral. ¿Cómo llegar entonces a un acuerdo si no podemos sentir lo que sienten los demás?

Aviso para caminantes del *logos*:

Hemos seguido la tradicional diferencia artificial entre ética y moral para referirnos a la primera como la investigación teórica de las reglas de comportamiento propias del individuo y cuyos temas principales son la conquista de la felicidad y la virtud, y a la segunda como el estudio teórico de los usos y costumbres colectivos que aspiran a caracterizar el deber ser o a describir el bien común y la felicidad colectiva. Naturalmente, estos sentidos de ética y moral están imbricados hasta el punto de que a veces es imposible distinguir una noción de otra. Y todo esto se complica todavía más cuando operamos con principios políticos y jurídicos. Con esto queremos avisar de la posibilidad de incluir principios de una tabla en otra porque al final los sistemas filosóficos son complejos en que las tres dimensiones expuestas: ética, moral y política, se hilvanan sin posibilidad de separar sus hilos.

FILOSOFÍA 1

— 4º E.S.O. —

ANEXOS

LÓGICA INFORMAL

[...] Hace años, un gran americano, bajo cuya sombra simbólica nos encontramos, firmó la Proclama de Emancipación. Este importante decreto se convirtió en un gran faro de esperanza para millones de esclavos negros que fueron cocinados en las llamas de la injusticia. Llegó como un amanecer de alegría para terminar la larga noche de cautiverio.

Pero cien años después, debemos enfrentar el hecho trágico de que el negro todavía no es libre. Cien años después, la vida del negro es todavía minada por los grilletes de la discriminación. Cien años después, el negro vive en una solitaria isla de pobreza en medio de un vasto océano de prosperidad material. Cien años después, el negro todavía languidece en los rincones de la sociedad estadounidense y se encuentra a sí mismo exiliado en su propia tierra.

Yo tengo un sueño: que un día esta nación se elevará y vivirá el verdadero significado de su credo; creemos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales [...]

Yo tengo un sueño: que mis cuatro hijos pequeños vivirán un día en una nación donde no serán juzgados por el color de su piel sino por la naturaleza de su carácter [...]

Yo tengo un sueño: que un día, allá en Alabama, con sus racistas despiadados, con un gobernador cuyos labios gotean con las palabras de la interposición y la anulación; un día allí mismo en Alabama pequeños niños negros y pequeñas niñas negras serán capaces de unir sus manos con pequeños niños blancos y niñas blancas como hermanos y hermanas.

¡Yo tengo un sueño hoy!

— Martin Luther King: “Yo tengo un sueño”
<https://www.youtube.com/watch?v=KIM5Yoy5OJ4>

I. Análisis del discurso de Martin Luther King

El discurso:

- Describe hechos: la pobreza en la que vivían los afroamericanos en los EEUU de su tiempo)
- Defiende principios morales (la igualdad de derechos de todos los seres humanos, sea cual sea el color de su piel)
- Formula argumentos (Que de la proclama de Lincoln se sigue la igualdad universal de o derechos humanos, pero la realidad no es así en la actualidad)
- Se sirve de figuras retóricas, fundamentalmente la anáfora.

II. Tipos de textos

Es necesario distinguir:

- Descripciones: “El Presidente de Colombia, Álvaro Uribe, como en su día los presidentes de Venezuela, Bolivia y Ecuador, ha solicitado la modificación de la Constitución para permitir la reelección”
- Opiniones: “El principio de no reelección es un arma en la lucha contra la corrupción en Hispanoamérica”
- Argumentaciones: “En los países donde el poder ejecutivo es débil y fácilmente manipulable o sobornable, no es conveniente infringir el principio de no reelección, por el riesgo de corrupción de la democracia que supone mantener largo tiempo en el poder al mismo grupo de dirigentes”

III. Primeras nociones

Acto de habla: acción ejecutada verbalmente con fines comunicativos. Los actos de habla argumentativos implican llevar a cabo un razonamiento o argumento.

Argumento: están formados por proposiciones (contenido semántico de una oración o secuencia significativa de signos de una lengua) de dos tipos: premisas (justifican la conclusión) y conclusión (se basan en las premisas)

IV. Diferencias entre argumentos o razonamientos deductivos e inductivos

IV.1. Razonamientos deductivos

El razonamiento deductivo (RD) se da cuando de las premisas se sigue la conclusión y, por tanto, de la verdad de las premisas se seguirá la verdad de la conclusión.

A 1

P1: Algunos empresarios son mafiosos

P2: Todos los mafiosos son hipócritas

C: Algunos empresarios son hipócritas

A 2

P1: La investigación terapéutica con células madre embrionarias implica la muerte de embriones humanos

P2: Los embriones humanos son seres humanos inocentes

P3: Causar la muerte a seres humanos inocentes es asesinar

P4: Asesinar es inmoral

P5: Los actos que implican actos inmorales son a su vez inmorales

C: La investigación terapéutica con células madre embrionarias es inmoral

IV.2. Razonamientos inductivos

El razonamiento inductivo (RI) se da cuando de las premisas no se sigue necesariamente la conclusión, sino que ésta es tan solo probable.

A 3

P1: Los cisnes observados en Occidente hasta el siglo XIX son blancos.

C: Todos los cisnes son blancos.

A 4

P1: El doctor Pedro Cavadas, primer cirujano del mundo en llevar a cabo con éxito un trasplante de manos, ha sido también (P2) el primer cirujano que ha practicado en España un doble trasplante de brazos y (P3) el primer trasplante de cara.

P4: El conductor de un autobús siniestrado, gravemente mutilado debido a una explosión, será operado en breve por el doctor Cavadas para recibir un trasplante de brazo.

C: La operación del trasplante de brazo para el conductor será un éxito.

A 5

P1: El presupuesto español para 2009 se estima que rondará el 3,4% del déficit.

P2: El índice de paro en septiembre de 2009 está por encima del 15% de españoles.

P3: No se espera ningún cambio drástico en economía para octubre de 2009.

C: El índice de paro en octubre de 2009 estará por encima del 15% de españoles.

RD=Relación de inferencia NECESARIA

RI=Relación de inferencia PROBABLE

V. Algunas aclaraciones

1. Que un argumento sea deductivo o inductivo no depende de la verdad de las premisas y la conclusión, sino del tipo de vínculo inferencial que se establece:

RD Vínculo de Necesidad

RI Vínculo de Probabilidad

2. Para que un argumento sea razonable no basta con que sea deductivamente válido (vid. A2).

VI. Tipos de Razonamientos Inductivos

- Enumerativo: se argumenta a partir de casos concretos o ejemplificaciones para concluir en una generalización (A3).

- Analógico: se argumenta pasando de un caso a otro semejante (A4).

- Abductivo: se argumenta pasando de ciertos datos a la hipótesis considerada como la mejor explicación disponible de los mismos. A este tipo de argumentos se les ha denominado también "lógica de Sherlock Holmes": cuando alguien se encuentra a un muerto en una cabina telefónica cerrada con una nota de suicidio en la mano, concluimos que se ha suicidado. Un ejemplo sería A5.

VII. ¿Cuándo estamos ante un buen argumento/razonamiento?

VII.1. Razonamiento deductivo

RD La lógica formal es clara: pueden ser válidos o inválidos.

- Válidos= de la verdad de las premisas se sigue necesariamente la verdad de la conclusión.
- Si además de ser válido sus premisas son verdaderas de hecho, entonces estamos ante un argumento correcto.
- En un argumento correcto las conclusiones son verdaderas.

A 6: Argumento válido y correcto

P: Todos los crustáceos son mortales

P: Este bogavante es un crustáceo

C: Este bogavante es mortal

P: Todos los X son Y

P: Este Z es X

C: Este Z es Y

A 7: Argumento válido pero no correcto

P: Todos los heptaedros son objetos azules

P: Ningún objeto azul es comestible

C: Ningún heptaedro es comestible

P: Todos los X son Y

P: Ningún Y es Z

C: Ningún X es Z

VII.2. Razonamiento Inductivo

RI Ningún argumento inductivo es, en los términos anteriores, ni válido ni correcto, ya que no se da una relación de necesidad entre premisas y conclusión.

¿Cuál es entonces el criterio?

La aceptabilidad en un contexto y no el hecho de que sean “verdaderos”. Al menos, no en un sentido tan fuerte.

VII.3. Argumentos razonables

En los RI conviene hablar de RAZONABILIDAD. Esta se da cuando un razonamiento es:

Racionalmente persuasivo: tiene poder para convencer a la persona que lo evalúa racionalmente.

Inductivamente fuerte: de la verdad de sus premisas se hace probable -aunque no la garantice- la verdad de la conclusión.

VIII. Retórica

Aristóteles definió en su obra Retórica los tres caminos que se pueden seguir para persuadir a alguien:

Ethos: Se basa en la reputación del orador y se sirve de la confianza que se pone en él, de su experiencia, de su competencia, etc.

Pathos: Apela a las emociones de la audiencia, las despierta y las modela mediante un uso del lenguaje emotivo.

Logos: Usa meramente instrumentos racionales, datos y conceptos claros como único modo de persuasión. La vía que vamos a estudiar aquí es la del Lógos

IX. ¿Cómo distinguir un debate de un falso debate?

Es muy habitual que un debate sea, no una exposición de argumentos racionales sino una lucha de poder encarnizada. Cuando se produce esta circunstancia, estamos ante lo que Walton denominó “Estrategias retóricas contaminantes (ERC)”

X. Tipos de ERC

X. 1. Argumento ad hoc

Con el fin de ganar un debate a toda costa, un orador puede modificar una y otra vez sus supuestos o incluso las tesis que ha defendido en un principio. Este tipo de argumentación genera una falacia denominada “por intrusión o falsa pista”, que veremos más adelante.

Ej.

Afirmación: Estudiar es un aburrimiento

Respuesta: Bueno, no sé, la verdad es que estudiar falacias es muy divertido

Afirmación: Ah, sí, claro, pero es que a eso no se le puede llamar estudiar

X. 2. Humor oportunista

Es una de las estrategias de racionalización defensiva a la vez más afortunadas y deshonestas.

Funciona siempre que no sea abiertamente cruel, en cuyo caso se volvería contra su artífice, y es capaz de acabar con la atención de la audiencia hacia el mejor argumento.

Ej.

A: Excepto en los casos de primates superiores, creo que hay buenas razones para aceptar la investigación con animales no-humanos, si se trata de mejoras en terapias sanitarias, siempre que se respeten las reglas de las tres erres. Debemos preocuparnos también por minimizar el sufrimiento de los miembros de la comunidad moral de otras especies.

R: Tanto hablar de animales y si sienten dolor... y yo digo ¿qué hay de las plantas?, las pobrecitas plantas, nadie piensa en ellas, ¿qué os han hecho a los animalistas?

X. 3. Economizar la verdad

Consiste en no presentar datos relevantes en una polémica, omitiendo selectivamente la información que apunta en contra.

Ej.

A: El aumento de la inmigración ha supuesto un aumento del coste de la sanidad de un 5%, lo que implica que hay argumentos de sobra para decir “No” a más inmigración, dado que supondrá un mayor coste para los servicios públicos del país.

R: Eso es cierto, pero el aumento de la recaudación como consecuencia de la inmigración fue del 8%, por lo que, si se explicara todo, habría que afirmar que el beneficio que nos ha generado la inmigración asciende al 3%.

X. 4. Adulación persuasiva

Se da cuando se pretende convencer a otro simplemente halagándolo en lugar de ofrecer una base justificativa pertinente, se actúa entonces como los sastres del cuento de Andersen El traje nuevo del emperador: para evitar ser considerados poco inteligentes, todos los súbditos admitían la calidad de un traje inexistente.

Ej.

A: Se trata de un argumento muy sencillo de entender, más aún para una persona con estudios universitarios y que da clases en la universidad como tú: la inmigración es mala.

X. 5. Argumento por contraste ilícito

Se argumenta así cuando, al creer enfatizados ciertos términos, la audiencia infiere una tesis relacionada con la que se afirma.

Ej.

Un cardenal católico se enfrenta a una acusación que se le hace a un joven sacerdote por su presunta relación sexual con una joven casada. En su diócesis avisa de que es “inapropiado que un sacerdote mantenga relaciones sexuales con jóvenes casadas”.

R: Eso significa que es posible mantener relaciones sexuales con jóvenes solteras.

X. 6. Argumento por innuendo

Se argumenta así cuando se dirige a la audiencia una conclusión por sugerencia sin afirmarla directamente, sino de un modo implícito, mediante una hábil elección de palabras, pero sin presentar datos ni argumentos que la respalden.

Ej.

1. A un ama de casa le piden referencias sobre una asistenta, especialmente si es honrada. En lugar de decir que sí, se dice: “Fuimos incapaces de probar que hubiera robado algo en casa”. Con ello se sugiere claramente que no es honrada, pero no se ofrecen ni pruebas ni explicaciones, ya que supuestamente ha sido hábil en esconderse.

2. Carlos ha sido un fiel portavoz de la empresa durante años. No es extraño que después de 20 años en el puesto se haya convertido en el más rico de todo el sector.

XI. Anatomía de la refutación

Una refutación retórica es una estrategia estilística orientada sólo a convencer a una audiencia de que la posición del adversario es incorrecta (ej. “dar la vuelta al argumento” no supone una razón en contra del argumento del contrario sino una estrategia de estilo en beneficio propio). Aquí nos centraremos en las

refutaciones lógicas, es decir, aquellas que consisten en aportar una justificación razonada para rebatir un argumento.

XI.1. Contraejemplos

Es un caso concreto que constituye una prueba en contra de una proposición o de un argumento. Tened en cuenta que la refutación de una proposición universal por contraejemplo es un procedimiento deductivo y, por tanto, concluyente. El esquema sería:

P1: Si X, entonces no Y

P2: Y

C: no X.

Como veremos en Filosofía de la Ciencia, Popper resaltó la importancia del contraejemplo para destacar la falsabilidad de las teorías científicas.

XI.2. Reducción al absurdo o estrategia del abogado del diablo

Un modo muy eficaz de refutar al adversario es el que consiste en simular que se acepta la tesis (p) con el único propósito de mostrar las consecuencias nefastas (q, r, z, ...) que se siguen de ello. Se argumenta entonces que, como esas consecuencias son inaceptables, el supuesto en el que se basan debe ser falso (no-p). El mecanismo es este:

P1: Supongo que p

P2: Si p, entonces q, r, z,...

P3: q, r, z, ... son inaceptables

C: no-p

XI.3. Analogías y experimentos mentales

- Una analogía es una comparación apropiada y razonable para el argumento en cuestión.
- Se usan analogías cuando se trata de mostrar la falsedad de una postura.
- Cuando la analogía es ficticia, hablamos de experimento mental.

XII. Análisis lógico de un texto argumentativo

XII.1. El principio de caridad interpretativa

No supone sentir una emoción piadosa hacia el autor, sino esforzarse por conceder al texto la máxima credibilidad metodológica. Es fundamental, cuando no entendemos lo que se quiere decir en el texto, no pensar que el autor no sabe lo que está diciendo, sino que debemos esforzarnos más para entenderlo. El principio de caridad evita la caricaturización del texto.

XII.2. Principio de racionalidad contextual

Este principio nos anima a ofrecer una interpretación del texto posible en función de lo que sabemos de su contexto (otras tesis defendidas por el autor, metodología de su trabajo, etc.). El principio de claridad facilita la comprensión del texto.

XII.3. Identificación del argumento esencial

Una vez que sabemos que estamos ante un texto argumentativo, hemos de identificar las premisas y la conclusión del argumento. Para ello, es necesario:

- a) Leerlo detenidamente posponiendo nuestra valoración personal en favor o en contra.
- b) Dividirlo en partes significativas (numerar las premisas prestando atención a los conectores, observando sus indicadores: “Mi razón es que”, “porque”, “según este principio”, “basándome en el hecho de que”, etc.)

Consideremos el siguiente argumento:

P1: Crece el consumo

P2: El euro se debilita frente al dólar

C1: Crecerá la inflación

P3: Cuando crece la inflación, entonces suben las hipotecas

C2: Las hipotecas subirán

P4: Cuando suben las hipotecas, la actividad inmobiliaria se ve perjudicada

C3: La actividad inmobiliaria empeorará

XII.4. Criterios de buena argumentación

Son tres:

A. Criterio de claridad

Consiste en evitar la utilización de un lenguaje oscuro, poco preciso y ambiguo por razones meramente retóricas, divorciadas por completo de la transparencia expositiva que se pide a una buena argumentación.

B. Criterio de relevancia

Consiste en justificar una conclusión únicamente en las razones relevantes contenidas en el argumento. Los malabarismos retóricos, los ardidés lingüísticos y metafóricos, por sí mismos, son contrarios a este principio. Una premisa es irrelevante como justificación de que p, si su verdad no proporciona una razón o datos en favor de la verdad de que p.

C. Criterio de suficiencia

Consiste en justificar una premisa dando razones o datos en favor de la misma. Una premisa es insuficiente como justificación de que p si, con independencia de que su verdad sea o no relevante para que p, la razón o datos que proporciona a favor de que p es escasa.

XIII. Falacias

No es una falacia lógica:

- a) Una creencia falsa sistemáticamente repetida
- b) Un argumento con conclusión o premisas falsas
- c) Tampoco es cierto que las falacias las cometan únicamente las personas que poseen escasa formación intelectual

Es una Falacia:

Un argumento no razonable o racionalmente no convincente, es decir, que, aunque puede ser válido, contiene un error inferencial por violar uno o más criterios de buena argumentación.

XIII.1. Falacias informales que contravienen el criterio de claridad

A. Falacia por ambigüedad

Consiste en emplear un término con varios sentidos o significados en un mismo argumento generando una conclusión ilegítima.

Ej.

P1: De entre los animales, solo los hombres son inteligentes

P2: Las mujeres no son hombres

C: Las mujeres no son inteligentes

B. Falacia por vaguedad

Se denominaba en la Antigüedad “falacia de la barba”, “falacia del montón” o sorites. Se comete cuando se sostiene que las diferencias pequeñas en una secuencia de cosas o sucesos son insignificantes, de modo que sería arbitrario establecer límites y que, por tanto, se trata de la misma cosa.

Ej.

P1: Si a un montón de granos de arena (n) le quito un grano, sigo teniendo un montón de granos de arena (n-1)

P2: Si a n le quito n granos de arena, sigo teniendo un montón de granos de arena

C: n-n, es decir, 0 granos de arena, es un montón de granos de arena

Ej.

Estoy a dieta, pero si desayuno un donut más o menos no va a variar mi peso de forma relevante

Ej.

En línea antiabortista: como no hay modo de señalar la línea de demarcación entre persona/no-persona aún en feto, el feto ha de considerarse como persona desde el nacimiento. Sería arbitrario marcar línea entre extremos de modo que antes no y después sí

XIII.2. Falacias informales que contravienen el criterio de relevancia

A. Falacia del testaferrero o del espantapájaros (I)

Previa simplificación del razonamiento del oponente, se pasa a argumentar contra un oponente sustituto más débil y fácil de derrotar que el real. Esta falacia atenta contra el principio de caridad argumentativa, que recomienda ser generoso al dar sentido a las tesis ajenas.

Ej.

A: Algunos animales, por ejemplo, los grandes simios, en la medida que sienten dolor y tienen expectativas de futuro, forman parte de la comunidad moral, así que tienen derecho a no ser torturados ni usados instrumentalmente para fines humanos caprichosos

R: ¡Tanto hablar de los animales y sus derechos! Cuando vayas caminando por un parque, ¡ten cuidado con no pisar una hormiga!

Ej.

A: El contrato único que propone el partido Ciudadanos supone que la indemnización por despido será más alta cuanto mayor haya sido la permanencia en la empresa

R: Esa tesis, que supone el despido libre y arbitrario, es inmoral porque somete a la gente a la voluntad de los empresarios

B. Falacia de la bifurcación o del falso dilema

Estamos ante un falso dilema cuando reducimos artificialmente y en beneficio de nuestra tesis las opciones a dos, una de ellas -la que rechazamos- claramente peor que la otra -la que defendemos.

Hay un dilema auténtico cuando:

- a) Existen solo dos opciones
- b) Las opciones son incompatibles
- c) Una de las dos ha de llevarse a cabo, y
- d) Las consecuencias de ambas son igualmente problemáticas

Ej.

A: La crisis económica actual requiere pensar de manera detenida cuáles son las opciones para solucionar los problemas actuales poniendo las bases de un futuro más racional y justo

R: Eso es solo retórica. La realidad es que o se realizan recortes en todos los ámbitos del gasto, incluyendo pensiones, sanidad y educación, o el país se va a la ruina

C. Falacia ad hominem

Consiste en atacar a la persona que formula el argumento en lugar de atacar el argumento mismo y pasarle así la carga de la prueba, es decir, la obligación de justificarse, cuando realmente le corresponde al otro hacerlo.

A: La caza británica del zorro, las corridas españolas de toros y la matanza de delfines calderones en el archipiélago danés de las Faroe deben ser abolidas: son casos de crueldad animal, que también envilecen a quienes participan en ellas

R: Pero tú no eres vegetariano, ¿verdad?, ¿y a que nunca te has preocupado por las muertes de los animales que comes y en cómo envilece eso a quienes participan en las matanzas masivas de la industria alimenticia?

D. Falacia ad verecundiam o principio de autoridad

Es la falacia contraria a la “falacia ad hominem”. Aquí se apela a una autoridad de manera positiva e indiscutible para cerrar una discusión.

Ej.

Einstein creía en Dios: no te dejes llevar por el credo ateo de otros menos sabios que él

E. Falacia ad populum

Apela a la opinión mayoritaria para confirmar o refutar un argumento. Ahora bien, una opinión mayoritaria nunca constituye una prueba lógica, pues caben errores de la mayoría, así como el efecto furgón de cola, etc.

Ej.

Argumentar que el voto favorable de la mayoría es suficiente para eludir la responsabilidad política de un partido corrupto

Ej.

Este libro es de gran calidad, pues se trata de un best seller.

F. Falacia ad baculum

En esta falacia se da una referencia implícita al potencial temor del interlocutor a sufrir el daño con el que se le amenaza.

Ej.

A: Debemos atacar Irak

B: ¿Por qué?

A: Porque en caso contrario Sadam Hussein acabará con nosotros

Ej.

A: Regresa a casa a las 12

B: ¿Por qué a las 12 y no a las 2?

C: Porque si vienes más tarde de las 12 mañana no sales

G. Falacia naturalista

Existe esta falacia cuando alguien infiere que X es bueno porque es consecuencia de sus propiedades naturales. Esta falacia fue descrita ya por David Hume, que afirmaba que el hecho de que algo sea de una determinada manera no significa que deba ser así.

Ej

En todas las sociedades hay clases desfavorecidas, así que se debe tratar de un fenómeno biológico, no cultural, que debemos aceptar como seres biológicos que somos.

XIII.3. Falacias informales que contravienen el criterio de suficiencia

A. Falacias por inducción precipitada

Este tipo de falacias son muy comunes y suelen estar detrás de los prejuicios. Consisten en generalizar a partir de muestras que no satisfacen las condiciones de suficiencia y/o representatividad. Un ejemplo típico es el de la falacia del turista, que consisten en afirmar tópicos de ciudadanos de otros países después de entrar en contacto con muy pocos de ellos y durante un tiempo muy limitado.

B. Falacia de la falsa analogía

Una analogía es una comparación que se hace entre objetos, sucesos o estados semejantes en suficientes aspectos y aspectos relevantes para el asunto que se trata. Las analogías son un instrumento útil para una argumentación, pero si las semejanzas entre los dos términos de la comparación son solo superficiales o insuficientes, entonces se comete una falacia por falsa analogía.

Ej.

Para que veas hasta qué punto es perjudicial el alcohol para el cuerpo, piensa en que daña las membranas del hígado. Intenta echarte ginebra en el ojo y verás qué pasa. Así se dañan también las membranas hepáticas

C. Falacia de la confusión entre condición necesaria y condición suficiente

Se dice que un suceso o propiedad es condición necesaria de otro u otra cuando en su ausencia no se da o no puede existir. Una condición suficiente es aquella cuya presencia garantiza que se dé.

Ej. El aumento de la temperatura del agua hasta los 100°C es condición necesaria para que el agua hierva, pero no condición suficiente, ya que es preciso, entre otras cosas, que el agua esté a nivel del mar.

- Se da esta falacia cuando de las premisas que afirman que se da cierta condición necesaria (o suficiente) se infiere por ello que esa condición es suficiente (o necesaria).

Ej.

Para ser nadador profesional, al menos debes entrenar cuatro horas al día. Eso es lo que me dijo mi entrenador. Después de diez años no me han admitido: me engañó

Ej.

La receta está mal porque he puesto todos los ingredientes y no me ha salido

XIV. Código de buenas prácticas argumentativas

Para finalizar, siguiendo a Montserrat Bordes, voy a proponer un Código de Buenas Prácticas

Argumentativas que deberemos seguir en todo debate que hagamos a partir de ahora. Este código se basa en que sin una argumentación razonable no hay buena comunicación. Muchas disputas son consecuencia de desacuerdos aparentes que se disolverían con un lenguaje claro y sin términos ambiguos. Agruparemos estos consejos en categorías:

A. Categoría de cantidad

- Da información suficiente que contribuya a clarificar tu postura

- No des demasiada información si ésta supone oscurecer tu postura

B. Categoría de cualidad

- Intenta que tu contribución sea verdadera
- No digas lo que sabes con certeza o simplemente crees que es falso
- No digas nada sobre lo que no tengas suficientes datos a favor

C. Categoría de relación

- Trata de que tu contribución al diálogo sea relevante
- Elimina todos aquellos aspectos de la argumentación que no contribuyan a justificar la conclusión

D. Categoría de modo

- Sé claro, transparente
- Evita expresarte con oscuridad
- Evita la ambigüedad
- Sé breve
- Sé ordenado
- Construye lo que dices de manera que facilite las réplicas apropiadas

ION

Sócrates — ¡Bienvenido, Ion! ¿De dónde nos acabas de volver ahora? ¿De tu patria, Efeso?

Ion — De ninguna manera, oh Sócrates, sino de Epidauro, de las fiestas de Asclepio.

Sóc. — ¿Celebran, acaso, los de Epidauro en honor del dios, juegos de rapsodos?

Ion — Ciertamente; y además de todo lo que tiene que ver con las musas.

Sóc. — ¿Y qué? Seguro que has competido. ¿Qué tal lo has hecho?

Ion — Nos hemos llevado los primeros premios, Sócrates.

Sóc. — ¡Así se habla! Procura, pues, que sea nuestra también la victoria en las Panateneas.

Ion — Lo será, si el dios quiere.

Sóc. — Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado a vosotros, los rapsodos, a causa de vuestro arte; vais siempre adornados en lo que se refiere al aspecto externo, y os presentáis lo más bellamente que podéis, como corresponde a vuestro arte, y al par necesitáis frecuentar a todos los buenos poetas y, principalmente, a Homero el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento. Todo esto es envidiable. Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsodo llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente. ¿No es digno de envidia todo esto?

Ion — Verdad dices, oh Sócrates. A mí, al menos, ha sido esto lo más trabajoso de mi arte, por eso creo quede todos los hombres soy quien dice las cosas más hermosas sobre Homero; de manera que ni Metrodoro de Lamsaco, ni Estesíbroto de Tasos, ni Glaucón, ni ninguno de los que hayan existido alguna vez, han sabido decir tantos y tan bellos pensamientos sobre Homero, como yo.

Sóc. — ¡Magnífico, Ion! Es claro, pues, que no rehusarás hacer una prueba ante mí.

Ion — Antes al contrario, Sócrates, creo que es digno de oírse lo bien que he adornado a Homero, de modo que me considero digno de ser coronado por los homéridas con una corona de oro.

Sóc. — Yo, por mi parte, me tomaré tiempo para escucharte; pero ahora respóndeme a esto, ¿eres capaz únicamente de hablar sobre Homero, o también sobre Hesíodo y Arquíloco?

Ion — No, no, únicamente sobre Homero. A mí me parece ya bastante.

Sóc. — ¿Hay algo sobre lo que Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas?

Ion — Ya lo creo, y muchas.

Sóc. — Y acerca de ellas, ¿qué expondrías tú más bellamente, lo que dice Homero o lo que dice Hesíodo?

Ion — Me daría igual, Sócrates, si es que se refieren a lo mismo.

Sóc. — Y, ¿con respecto a aquello sobre lo que no dicen las mismas cosas? Sobre el arte adivinatorio, por ejemplo, ambos, Homero y Hesíodo, dicen algo de él.

Ion — Ciertamente.

Sóc. — Entonces, aquellas cosas sobre las que, hablando de adivinación, están de acuerdo los dos poetas y aquellas otras sobre las que difieren, ¿serías tú quien mejor las explicase o uno de los buenos adivinos?

Ion — Uno de los adivinos.

Sóc. — Y si tú fueras adivino, y fueras capaz de interpretar aquellas cosas en las que concuerdan, ¿no sabrías, quizá, interpretar aquellas en las que difieren?

Ion — Es claro.

Sóc. — ¿Cómo es, pues, que tú eres experto en Homero y no en Hesíodo o en alguno de los otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas distintas de las que hablan todos los otros poetas? ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos u hombres sin oficio? ¿No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y los héroes? ¿No son estas cosas sobre las que Homero hizo su poesía?

Ion — Evidentemente, oh Sócrates.

Sóc. — Pero cómo, ¿es que los otros poetas no lo hicieron sobre las mismas?

Ion — Sí, Sócrates, pero no han poetizado de la misma manera que Homero.

Sóc. — ¿Cómo, pues?, ¿peor?

Ion — Con mucho.

Sóc. — Y Homero, ¿mejor?

Ion — Sin duda que mejor, por Zeus.

Sóc. — Y bien, querido, insuperable Ion, cuando muchos hablan de los números y uno lo hace mejor, ¿podrá alguien reconocer con certeza al que así habla?

Ion — Yo digo que sí.

Sóc. — Y ¿es el mismo el que distingue a los que hablan mal, o es otro?

Ion — El mismo, sin duda.

Sóc. — Por tanto, éste será aquel que posea la ciencia de los números.

Ion — Sí.

Sóc. — ¿Entonces qué? Cuando, entre muchos que hablan de cuáles deben ser los alimentos sanos, uno habla mejor, ¿habrá alguien capaz de saber que dice cosas excelentes el que las dice, y otro, a su vez, de conocer que habla mal, el que así habla?, o ¿son el mismo?

Ion — Es claro que el mismo.

Sóc. — ¿Y quién será? ¿Qué nombre le daremos?

Ion — Médico.

Sóc. — Por tanto diremos, en resumidas cuentas, que es siempre el mismo quien sabrá distinguir, entre muchas personas que hablan sobre idéntico asunto, al que dice bien y aque mal. O en caso de que no reconozca al que habla mal, es claro que tampoco al que bien; al menos tratándose del mismo asunto.

Ion — Así es.

Sóc. — ¿De modo que el mismo es experto en ambos?

Ion — Sí.

Sóc. — Y bien, tú dices que Homero y los otros poetas, entre los que están Hesíodo y Arquíloco, hablan de las mismas cosas, pero no lo mismo, sino que uno bien y los otros peor.

Ion — Y digo verdad.

Sóc. — Luego si tú conoces al que habla bien, conocerás sin duda que hablan peor los que peor hablan.

Ion — Eso parece.

Sóc. — Así, pues, amigo, diciendo que Ion es tan capaz sobre Homero como sobre los otros poetas no erraremos, ya que llega a afirmar que el mismo crítico podrá serlo de cuantos hablan de las mismas cosas, y que, prácticamente, casi todos los poetas poetizan sobre los mismos temas.

Ion — ¿Cuál es, entonces, la causa, oh Sócrates, de que yo, cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y soy incapaz de contribuir en el diálogo con algo digno de mención y me encuentro como adormilado? Pero si alguno saca a relucir el nombre de Homero, me espabilo rápidamente, pongo en ello mis cinco sentidos y no me falta qué decir.

Sóc. — No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo. ¿O no?

Ion — Sí.

Sóc. — Pues si se toma otra técnica cualquiera considerada como un todo, ¿no se encuentra en todas ellas el mismo género de investigación? Qué es lo que yo entiendo por esto, ¿querrás oírlo de mí, Ion?

Ion — Por Zeus, que es esto lo que quiero, Sócrates. Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros los que sabéis.

Sóc. — ¡Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodos y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente. Por lo demás, con respeto a lo que te acabo de decir, fíjate qué baladí y trivial es, para cualquiera, el reconocer lo que decía de que la investigación es la misma, cuando alguien toma una técnica en su totalidad. Hagámoslo así en nuestro discurso: ¿no existe una técnica de la pintura en general?

Ion — Sí.

Sóc. — Sin duda que hay y ha habido muchos pintores buenos y medianos.

Ion — Sí, por cierto.

Sóc. — ¿Has visto tú alguna vez a alguien, a propósito de Polignoto el hijo de Aglaofón, que sea capaz de mostrar lo bueno y lo malo que pintó, y que, por el contrario, sea incapaz cuando se trata de otros pintores, y que si alguien le enseña las obras de estos otros, está como adormilado y perplejo y no tiene nada que decir, pero si tiene que manifestar su opinión sobre Polignoto o sobre cualquier otro que a ti te parezca, entonces se despierta, pone en ello sus cinco sentidos y no cesa de decir cosas?

Ion — No, por Júpiter, sin duda que no.

Sóc. — ¿Cómo es eso? Has visto tú en la escultura a quien, a propósito de Dédalo el de Metión, o Epeo el de Panopeo, o Teodoro de Samos, o de algún otro escultor concreto, sea capaz de explicar lo que hizo bien, y en las obras de otros escultores esté perplejo y adormilado y no tenga nada que decir?

Sóc. — Por Zeus, que yo no he visto a nadie así.

Sóc. — Además, según yo creo, ni en el sonar de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodos has visto nunca. a un hombre que, a propósito de Olimpo, o de Tamiras, o de Orfeo, o de Femio el rapsodo de Ítaca, sea capaz de hacer un comentario y que acerca de Ion de Éfeso se encuentre en un apuro y no sepa explicar lo que recita bien y lo que no.

Ion — No tengo nada que oponerte, Sócrates. Pero yo tengo el convencimiento íntimo de que, sobre Homero, hablo mejor y con más facilidad que nadie, y todos los demás afirman que yo hablo bien, cosa que no me ocurre si se trata de otros poetas. Mira, pues, qué es esto.

Sóc. — Ya miro, Ion, y es más, intento mostrarte lo que me parece que es. Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y poseas. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melíferas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla. La mejor prueba para esta afirmación la aporta Tínicio de Calcis, que jamás hizo un poema digno de recordarse con excepción de ese peán que todos cantan, quizá el más hermoso de todos los poemas líricos; y que, según él mismo decía, era «un hallazgo de las musas». Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico. ¿No te parece Ion, que estoy en lo cierto?

Ion — Sí, ¡por Zeus! Claro que sí: me has llegado al alma, no sé de qué manera, con tus palabras, oh Sócrates, y me parece que los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican.

Sóc. — ¿No sois vosotros los rapsodos, a su vez, los que interpretáis las obras de los poetas?

Ion — También es verdad.

Sóc. — ¿Os habéis convertido, pues, en intérpretes de intérpretes?

Ion — Enteramente.

Sóc. — Dime, pues, oh Ion, y no me ocultes lo que voy a preguntarte. Cuando tú recitas bien los poemas épicos y sobrecoges profundamente a los espectadores, ya sea que cantes a Ulises saltando sobre el umbral, dándose a conocer ante los pretendientes y esparciendo los dardos a sus pies, o a Aquiles abalanzándose sobre Héctor, o un momento emocionante de Andrómaca, de Hécuba o Príamo, ¿te encuentras entonces en plena conciencia o estás, más bien, fuera de ti y crees que tu alma, llena de entusiasmo por los sucesos que refieres, se halla presente en ellos, bien sea en Itaca o en Troya o donde quiera que tenga lugar tu relato?

Ion — ¡Qué evidente es, Sócrates, la prueba que aduces! Te contestaré, pues, no ocultándote nada. En efecto, cuando yo recito algo emocionante, se me, llenan los ojos de lágrimas; si es algo terrible o funesto, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

Sóc. — Por consiguiente, oh Ion, ¿diremos que está en su razón ese hombre que, adornado con vestiduras llamativas y coronas doradas, se lamenta en los sacrificios y en las fiestas solemnes, sin que sea por habersele estropeado algo de lo que lleva encima, o experimenta temor entre más de veinte mil personas que se hallan amistosamente dispuestas hacia él, y ninguna de ellas le roba o le hace daño?

Ion — ¡No, por Zeus! En absoluto, oh Sócrates, si te voy a hablar con franqueza.

Sóc. — Tú sabes, sin embargo, que a la mayoría de los espectadores les provocáis todas esas cosas.

Ion — Y mucho que lo sé, pues los veo siempre desde mi tribuna, llorando, con mirada sombría, atónitos ante lo que se está diciendo. Pero conviene que les preste extraordinaria atención, ya que, si los hago llorar, seré yo quien ría al recibir el dinero, mientras que, si hago que se rían, me tocará llorar a mí al perderlo.

Sóc. — ¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos, a los que yo me refería, que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza unos de otros, y que tú, rapsodo y aedo, eres el anillo intermedio y que el mismo poeta es el primero? La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres a donde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra; se forma aquí una enorme cadena de danzantes, de maestros de coros y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros expresamos esto, diciendo que está poseído, o lo que es lo mismo que está dominado. De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, que están poseídos por Homero; por eso cuando alguien canta a algún otro poeta, te duermes y no tienes nada que decir, pero si se deja oír un canto de tu poeta, te despiertas inmediatamente, brinca tu alma y se te ocurren muchas cosas; porque no es por una técnica o ciencia por lo que tú dices sobre Homero las cosas que dices, sino por un don divino, una especie de posesión, y lo mismo que aquellos que, presos en él tumulto de los coribantes, no tienen el oído presto sino para aquel canto que procede del dios que les posee, y le siguen con abundancia de gestos y palabras y no se preocupan de ningún otro, de la misma manera, tú, oh Ion, cuando alguien saca a relucir a Homero, te sobran cosas que decir, mientras que si se trata de otro poeta te ocurre lo contrario. La causa, pues, de esto que me preguntabas, de por qué no tienes la misma facilidad al hablar de Homero que al hablar de los otros poetas, te diré que es porque tú no ensalzas a Homero en virtud de una técnica, sino de un don divino.

Ion — Dices bien, Sócrates. No obstante, me extrañaría que, por muy bien que hablastes, llegaras a convencerme de que yo ensalzo a Homero, poseso y delirante. Estoy seguro de que no opinarías lo mismo, si me oyeses hablar de él.

Sóc. — Ya estoy deseando oírte; pero no antes de que me hayas contestado a esto: ¿De cuál de los temas de que habla Homero, hablas tú mejor? Porque seguro que no sobre todos.

Ion — Has de saber, Sócrates, que no hay ninguno del que no hable.

Sóc. — Pero no de todos aquellos que quizás desconozcas, y que, sin embargo, Homero menciona.

Ion — ¿Y cuáles son estos temas que Homero trata y yo, a pesar de todo, desconozco?

Sóc. — ¿No trata Homero largamente y en muchos lugares sobre técnicas? Por ejemplo, sobre la técnica de conducir un carro, si me acuerdo de la cita, te lo diré.

Ion — Deja que lo diga yo, que lo tengo ahora en la memoria.

Sóc. — Dime, pues, lo que Néctor habló con su hijo Antíloco, cuando le exhorta a tener cuidado con las vueltas en la carrera de caballos en honor de Patroclo:

Ion — «Y tú inclínate ligeramente, en la bien trabajada silla hacia la izquierda de ella, y al caballo de la derecha anímale agujijoneándolo y aflójale las bridas. El caballo de la izquierda se acerque tanto a la meta que parezca que el cubo de la bien trabajada rueda, haya de rozar el límite. Pero cuida de no chocar con la piedra».

Sóc. — Basta, oh Ion, ¿quién distinguirá mejor si estos versos están bien o no lo están, el médico o el auriga?

Ion — El auriga, sin duda.

Sóc. — ¿Porque posee esta técnica o por alguna otra causa?

Ion — Porque posee esta técnica.

Sóc. — Y ¿no es verdad que a cada una de estas técnicas le ha sido concedida por la divinidad la facultad de entender en un dominio concreto, porque aquellas cosas que conocemos por la técnica del timonel, no las conocemos por la medicina?

Ion — Seguro que no.

Sóc. — Ni por la medicina, las que conocemos por la arquitectura.

Ion — No, por cierto.

Sóc. — Y así con todas las técnicas: ¿lo que conocemos por una no lo conocemos por la otra? Pero antes respóndeme a esto: ¿crees tú que una técnica es distinta de otra?

Ion — Sí.

Sóc. — Así pues, lo mismo que yo hago, que cuando un saber es de unos objetos y otro de otros, llamo de distinta manera a las técnicas, ¿lo harías tú también?

Ion — Sí.

Sóc. — Porque si fuera una ciencia de los mismos objetos, ¿por qué tendríamos que dar un nombre a una, y otro nombre a otra, cuando se podrían saber las mismas cosas por las dos? Igual que yo conozco que éstos son cinco dedos y tú estás de acuerdo conmigo en ello; si te preguntase si tú y yo lo sabemos gracias a la misma técnica, o sea la aritmética, o gracias a alguna otra, responderías, sin duda, que gracias a la misma.

Ion — Sí.

Sóc. — Dime ahora lo que antes te iba a preguntar: si en tu opinión, con respecto a las técnicas en general, ocurre que quizá por medio de la misma técnica conocemos necesariamente las mismas cosas, y que, por medio de otra, no las conocemos, sino que al ser otra, conocemos necesariamente otras cosas.

Ion — Así me parece, oh Sócrates.

Sóc. — Quien no posee, pues, una técnica, no está capacitado para conocer bien lo que se dice o se hace en el dominio de esa técnica.

Ion — Dices verdad.

Sóc. — Y ¿quién en los versos que has recitado, sabrá mejor si Homero habla con exactitud o no, tú o un auriga?

Ion — Un auriga.

Sóc. — Tú eres, por cierto, rapsodo, pero no auriga.

Ion — Sí.

Sóc. — Y la técnica del rapsodo, ¿es distinta a la del auriga?

Ion — Sí.

Sóc. — Luego si es distinta, será, pues, un saber de cosas distintas.

Ion — Sí.

Sóc. — Más aún; cuando Homero dice que Hecamede la concubina de Néstor da una mixtura a Macaón herido, y dice poco más o menos: «Al vino de Pramnio dice, añadió queso de cabra, rallado con un rallador de bronce, junto con la cebolla condimento de la bebida», ¿A quién pertenece aquí dictaminar si Homero habla o no con exactitud, al médico o al rapsodo?

Ion — Al médico.

Sóc. — Y cuando Homero dice: «Se precipitó en lo profundo, semejante al plomo, fijo al cuerno de un buey montaraz y se sumerge llevando la muerte a los ávidos peces», ¿de quién diremos que es propio juzgar sobre la rectitud de lo que aquí se dice, de la técnica del pescador o de la del rapsodo?

Ion — Está claro, oh Sócrates, que de la del pescador.

Sóc. — Imagínate ahora que eres tú quien pregunta y que lo haces así: «Puesto que tú, oh Sócrates, encuentras en Homero, a propósito de estas artes, las que a cada uno compete juzgar, mira, pues, si descubres, con respecto al adivino y al arte adivinatorio, qué clase de cosas son las que conviene que sea capaz de discernir para saber si un poeta es bueno o malo». Fíjate qué fácil, y exactamente te responderé. En muchos pasajes de la Odisea habla Homero de este asunto, por ejemplo, cuando el adivino Teoclímeno, del linaje de Melampo dice a los pretendientes: «¡Desgraciados!, ¡qué mal es el que padecéis! La noche os envuelve la cabeza, el rostro y las rodillas; un lamento resuena, y lloran las mejillas; y el pórtico y el patio están llenos de sombras que se encaminan al Erebo, al reino de la noche, el sol ha desaparecido del cielo, y se extiende una tiniebla horrible». Y en varios lugares de la Ilíada, concretamente en el combate ante el muro, dice: «Un pájaro volaba sobre ellos que intentaban pasar (el foso), un águila de alto vuelo, asustando a la gente, llevando en sus garras una monstruosa serpiente, sangrienta, viva y aún palpitante, que no se había olvidado de la lucha, pues mordió, a quien lo llevaba, en el pecho junto a la garganta, doblándose hacia atrás; el águila lo dejó caer a tierra traspasada de dolor, echándolo sobre la muchedumbre, y chillando se alejó en alas del viento». Yo diría que estas cosas y otras parecidas son las que tiene que analizar y juzgar el adivino.

Ion — Estás diciendo la verdad, oh Sócrates.

Sóc. — Y tú también la dices, oh Ion, al afirmar esto. Sigamos, pues, y lo mismo que yo escogí de la Odisea y de la Ilíada aquellos pasajes que tienen que ver con el adivino, con el médico y con el pescador, de la misma manera búscame tú, ya que estás mucho más familiarizado que yo con Homero, aquellos pasajes que son asunto del rapsodo y del arte del rapsodo, aquellos que le pertenece a él estudiarlos y juzgarlos, mejor que a hombre alguno.

Ion — Yo afirmo, oh Sócrates, que son todos.

Sóc. — No, Ion, no eres tú quien afirma que todos. O ¿es que eres tan desmemoriado? Sin embargo, no le va a un rapsodo la falta de memoria.

Ion — Pero, ¿qué es lo que he olvidado?

Sóc. — No te acuerdas de que tú mismo has dicho que el arte del rapsodo es distinto del arte del auriga.

Ion — Me acuerdo.

Sóc. — ¿Y no es verdad que tú estabas de acuerdo en decir que, siendo distinto, tratará cosas distintas?

Ion — Sí.

Sóc. — Entonces, ni el arte del rapsodo, ni el rapsodo mismo versarán, como tú dices, sobre todas las cosas.

Ion — Tal vez, oh Sócrates, con excepción de esas cosas que tú has mencionado.

Sóc. — Por «esas cosas» entiendes tú lo que se refiere a las otras artes. Pero, entonces, ¿sobre qué cosas versará tu arte, si no versa sobre todo?

Ion — En mi opinión, sobre aquellas cosas que son propias de que las diga un hombre o una mujer, un esclavo o un libre, el que es mandado o el que manda.

Sóc. — ¿Acaso afirmas que el lenguaje propio del que manda un barco combatido, en alta mar, por la tempestad lo conoce mejor el rapsodo que el timonel?

Ion — No, sino que será el timonel.

Sóc. — Y el lenguaje propio de quien manda en un enfermo, ¿lo conocerá mejor el rapsodo que el médico?

Ion — Tampoco.

Sóc. — Pero sí lo que se refiere a un esclavo, afirmas tú.

Ion — Sí.

Sóc. — Por ejemplo, el lenguaje propio de un esclavo, pastor de bueyes, para amansar a sus reses soliviantadas, ¿es el rapsodo quien lo sabrá mejor y no el pastor?

Ion — No por cierto.

Sóc. — Quizá, entonces, ¿lo que diría una mujer que hila lana, sobre este trabajo de hilar?

Ion — No.

Sóc. — Entonces, tal vez, lo que diría un general para arengar a sus soldados.

Ion — Sí; éstas son las cosas que conoce el rápsodo.

Sóc. — ¡Cómo! ¿El arte del rápsodo es, pues, el arte del general?

Ion — Al menos, yo sabría qué es lo que tiene que decir un general.

Sóc. — Posiblemente tienes tú también, oh Ion, talento estratégico. Y supuesto también que fueras un buen jinete al paso que un tocador de cítara, conocerías los caballos que son buenos o malos para montar. Pero si yo te pregunto: «¿Por medio de qué arte sabes tú, oh Ion, si una cabalgadura es buena? ¿Por el del jinete, o por el del citarista?» ¿Qué me responderías?

Ion — Por el del jinete, diría yo.

Sóc. — Por consiguiente, si supieses distinguir a aquellos que tocan bien la cítara, tendrías que convenir conmigo en que lo sabes en cuanto que tú mismo eres citarista, y no en cuanto jinete.

Ion — Sí.

Sóc. — Y puesto que conoces la estrategia, ¿por qué la conoces?, ¿porque eres general, o porque eres un buen rápsodo?

Ion — Yo creo que no se distinguen estas dos cosas.

Sóc. — ¿Cómo? ¿Dices que no se diferencian en nada? ¿Afirmas, pues, que son la misma cosa el arte del rápsodo y el del general, o son distintos?

Ion — A mí me parece que son la misma.

Sóc. — Por tanto, aquel que es un buen rápsodo será también un buen general.

Ion — Exactamente, oh Sócrates.

Sóc. — Y, a su vez, quien es un buen general será también un buen rápsodo.

Ion — No, ya esto no me lo parece.

Sóc. — Pero a ti te parece que el buen rápsodo es también buen general.

Ion — Ciertamente.

Sóc. — Tú eres, pues, el mejor rápsodo entre los helenos.

Ion — Y con mucho, oh Sócrates.

Sóc. — ¿También el mejor general de Grecia?

Ion — Seguro, oh Sócrates; todo esto lo he aprendido yo de Homero.

Sóc. — Por los dioses, oh Ion, ¿cómo es, pues, que siendo el mejor de los helenos, en ambas cosas, como general y como rápsodo, vas recitando de un sitio para otro, y no te dedicas a hacer la guerra?, ¿o es que te parece que entre los griegos hay más necesidad de rápsodos coronados con coronas de oro, que de generales?

Ion — Es que nuestra ciudad, oh Sócrates, está gobernada y dirigida militarmente por vosotros, y no necesita de un general; y la vuestra y la de los lacedemonios no me escogería a mí por jefe; pues vosotros tenéis conciencia de que os bastáis a vosotros mismos.

Sóc. — ¡Oh querido Ion! ¿No conoces a Apolodoro de Cícico?

Ion — ¿A quién?

Sóc. — A aquel al que, aunque extranjero, han escogido muchas veces los atenienses como general; y también a Fanóstenes de Andros y Heraclides de Clazómenas, que siendo extranjeros, como eran, por haber mostrado su capacidad, la ciudad los designaba para estrategias y para otros cargos públicos. ¿No escogerían, pues, a Ion de Éfeso como general y lo honrarían como tal, si le encontrasen digno de ello? ¿Es que los de Éfeso no sois, desde tiempo inmemorial, atenienses? ¿Es que Éfeso es menos que otra ciudad? Pero, de hecho, oh Ion, si dices la verdad cuando afirmas que es por una técnica y una ciencia por lo que eres capaz de ensalzar a Homero, eres injusto, sin embargo; porque, asegurando que sabes muchas y bellas cosas sobre Homero y diciendo que me las vas a mostrar, te burlas de mí y estás muy lejos de mostrármelas, y ni me quieres indicar cuáles son los temas sobre los que tú estás versado, a pesar de que te lo ruego insistentemente, sino que, como Proteo, tomas todas las formas y vas de arriba para abajo, hasta que, por último, habiéndoteme escapado, te me apareces como general, por no mostrarme lo versado que estás en la ciencia de Homero. Si, como acabo de decir, eres experto en Homero y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una predisposición divina y poseído por Homero, dices, sin saberlas realmente,

muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino.

Ion — Hay una gran diferencia, oh Sócrates. Es mucho más hermoso ser tenido por divino.

Sóc. — Así pues, esto, que es lo más hermoso, es lo que te concedemos, a saber, que ensalzas a Homero porque estás poseído por un dios; pero no porque seas un experto.

«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, cómo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo. Pero, a los otros, no les viene tiempo de arrepentirse. Porque no obran a la fuerza, sino libremente, como si estuvieran deliberando, más y mejor, sobre sus propias cosas, y en su justa y propia medida. Además, los enamorados tienen siempre ante sus ojos todo lo que de su incumbencia les ha salido mal a causa del amor y, por supuesto, lo que les ha salido bien. Y si a esto añaden las dificultades pasadas, acaban por pensar que ya han devuelto al amado, con creces, todo lo que pudieran deberle. Pero a los que no aman y no ponen esa excusa al abandono de sus propios asuntos, ni sacan a relucir las penalidades que hayan soportado, ni se quejan de las discusiones con sus parientes, no les queda otra alternativa, superados todos esos males, que hacer de buen grado lo que consideren que, una vez cumplido, ha de ser grato a aquellos que cortejan. Y, más aún, si la causa por la que merecen respeto y estima los enamorados, es porque dicen que están sobremanera atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además, con palabras y obras a enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados, es fácil saber si dicen verdad, porque pondrán, por encima de todos los otros, a aquellos de los que últimamente están enamorados, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer

Deutung des platonischen Phaidros», en *Kleine Schriften*, ed. de FRANZ DIRLMEIER, Munich, 1961, pág. 250. Véase también F. LASSERRE, «*Erotikoi Íogoi*», *Museum Helveticum* 1 (1944), 169 y sigs.

mal incluso a los que antes amaron. Y en verdad que ¿cómo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien está aquejado de una clase de mal que nadie, por experimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Por qué ellos mismos reconocen que no están sanos, sino enfermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse. Por consiguiente, ¿cómo podrían, cuando se encontrasen en su sano juicio, dar por buenas las decisiones de una voluntad tan descarriada? Por cierto, que, si entre los enamorados escogieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy pocos; pero si, por el contrario quieres escoger, entre los otros, el que mejor te va, lo podrías hacer entre muchos. Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar, entre muchos, a aquel que es digno de tu predilección.

»Pero si temes a la costumbre imperante, según la cual, si la gente se entera, caería sobre ti la infamia, toma cuenta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración de los demás, tal como lo son entre ellos mismos, y arden en deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar públicamente que ha merecido la pena su esfuerzo. Pero los que no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente. Por lo demás, es inevitable que muchos oigan e, incluso, vean por sí mismos que los amantes andan detrás de sus amados y que hacen de esto su principal ocupación, de forma que, cuando se les vea hablando entre sí, pensarán que, al estar juntos, han logrado ya sosegar sus deseos, o están a punto de lograrlos. Sin embargo, a los que no aman, nadie pensaría en reprocharles algo por estar juntos, sabiéndose como se sabe que es normal que la gente dialogue, bien sea por amistad o porque es grato hacerlo. Pero, precisamente, si te entra el reparo, al pensar lo difi-

cil que es que una amistad dure y que si, de algún modo, surgen desavenencias, sufriendo ambas partes de consuno ^c la desgracia, a ti, en tal caso, es a quien tocaría lo peor, al haberte entregado mucho más, puedes acabar por tener, realmente, a los enamorados. Pues son muchas las cosas que les conturban, creyendo como creen que todo va en contra suya. Por eso buscan apartar a los que aman del trato con los otros, porque temen que los ricos les superen con sus riquezas, y con su cultura los cultos. En una palabra, se guardan del poder que irradie cualquiera que posea una buena cualidad. Si consiguen, pues, vencer de que te enaístes con éstos, te dejan limpio de amigos. Pero si, en cambio, miras por tu propio provecho y piensas más sensatamente que ellos, entonces tendrás disgustos continuos. Sin embargo, todos aquellos que sin tener que estar enamorados han logrado lo que pretendían por sus propios méritos y excelencias, no tendrían celos de los que te frecuenten, sino que, más bien, les tomarían a mal el que no quisieran, pensando que éstos los menosprecian y que, al revés, redundan en su provecho el que te traten. Así pues, tendrán una firme esperanza de que de estas relaciones habrá de surgir, más bien amistad que enemistad.

»Predomina, además, entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas que le atañen. Por ello, no está muy claro si querrán seguir teniendo relaciones amistosas cuando se haya apaciguado su deseo. Pero a los que no aman y que cultivaron mutuamente su amistad antes de que llegaran a hacer eso no es de esperar que se les empequeñezca la amistad, por los buenos ratos que vivieron, sino que, más bien, la memoria pasada servirá como promesa de futuro. Y, en

verdad, que es cosa tuya el hacerte mejor, con tal de que me prestes oído a mí y no a un amante. Pues éstos dedican sus alabanzas a todo lo que tú haces o dices, aunque sea contra algo bueno, en parte por miedo a granjearse tu enemistad, en parte también porque, por el deseo, se les ofusca la mente. Porque mira qué cosas son las que el amor ^b manifiesta: cuando tienen mala suerte, les parece insoprible lo que a otros no daría pena alguna, mientras que un suceso afortunado que, por cierto, no merece ser tenido por algo gozoso desencadena, necesariamente, sus alabanzas. En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos. Pero si te dejas persuadir por mí, no va a ser el gozo momentáneo tras lo primero que voy a ir cuando estemos juntos, sino tras el provecho futuro. No seré dominado por el amor, sino por mí mismo, ni ^c me dejaré llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado. Perdonaré los errores involuntarios e intentaré evitar los voluntarios. Éstas son las señales que indican la larga duración de una amistad. Pero si acaso se te ocurre que no es posible que nazca una vigorosa amistad a no ser que se esté enamorado, date cuenta de que, ^d en tal caso, no tendríamos en mucho a nuestros hijos, ni a nuestros padres, ni a nuestras madres, ni ganaríamos amigos fieles que lo fueran por tal deseo, sino por otro tipo de vínculos.

»Si, además, es menester conceder favores a quienes más nos los reclaman, conviene mostrar benevolencia, no a los satisfechos, sino a los descarriados. Precisamente aquellos que se han liberado, así, de mayores males serán los más agradecidos. Incluso para nuestros convites, no habría que llamar a los amigos, sino a los portioseros y a los que necesitan hartarse. Porque son ellos los que ^e

manifestarán su afecto, los que darán compañía, los que vendrán a la puerta y mostrarán su gozo y nos quedarán agradecidos, pidiendo, además, que se acrecienten nuestros bienes. Pero, igualmente, conviene mostrar nuestra benevolencia, no a los más necesitados, sino a los que mejor puedan devolver favores, y no tanto a los que más lo piden, sino a los que son dignos de ella; tampoco a los que quisieran gozar de tu juventud, sino a los que, cuando seas viejo, te hagan partícipe de sus bienes; ni a los que, una vez logrado su deseo, se ufanen pregonándolo, sino a los que, pudorosamente, guardarán silencio ante los otros; ni a los que les dura poco tiempo su empeño, sino a los que, invariablemente, tendrás por amigos toda la vida; ni a cuantos, una vez sosegado el deseo, buscarán excusas para enemistarse, sino a los que, una vez que se haya marchitado tu lozanía, dejarán ver entonces su excelencia. Acuérdate, pues, de todo lo dicho y ten en cuenta que los que aman son amonestados por sus amigos como si fuera malo lo que hacen; pero, a los que no aman, ninguno de sus allegados les ha censurado alguna vez que, por eso, maquinen cosas que vayan contra ellos mismos.

»Tal vez quieras preguntarme, si es que no te estoy animando a conceder favores a todos los que no aman. Yo, por mi parte, pienso que ni el enamorado te instaría a que mostrases esa misma manera de pensar ante todos los que te aman. Porque para el que recibe el favor, esto no merecería el mismo agradecimiento, ni tampoco te sería posible queriendo como quieres pasar desapercibido ante los otros. No debe derivarse, pues, daño alguno de todo esto, sino mutuo provecho. Por lo que a mí respecta, me parece que ya he dicho bastante, pero si echas de menos alguna cosa que se me hubiera escapado, preguntame.»

FED. — ¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por las palabras que emplea?

Sóc. — Genial, sin duda, compañero; tanto que no salgó de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo, ¡oh tú, cabeza inspirada!

FED. — Bueno. ¿No parece como si estuvieras bromeando?

Sóc. — ¿Cómo puede pareértelo, y no, más bien, que me lo tomo en serio?

FED. — No, no es eso Sócrates. Pero en realidad, dime, ¿por Zeus patrón de la amistad, ¿crees que algún otro de los griegos tendría mejores y más cosas que decir sobre este tema?

Sóc. — ¿Y qué? ¿Es que tenemos que alabar, tanto tú como yo, el discurso por haber expresado su autor lo debido, y no sólo por haber sabido dar a las palabras la claridad, la rotundidad y la exactitud adecuadas? Si es así, por hacerte el favor te lo concedo, puesto que a mí, negado como soy, se me ha escapado. Sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, no le bastaría con ello. También me ha parecido, Fedro, a no ser que tu digas otra cosa, que se ha repetido dos o tres veces, como si anduviese un poco escaso de perspectiva en este asunto, o como si, en el fondo, le diese lo mismo. Me ha parecido, pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien ²².

²² Sócrates comienza a hacer la crítica del discurso, cuya seca precisión parece haber aceptado, escondiendo, un poco después, su ironía con

^b FED. — Con eso no has dicho nada, Sócrates. Pues ahí es, precisamente, donde reside el mérito del discurso. Porque de todas las cosas que merecían decirse sobre esto, no se le ha escapado nada, de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho.

Sóc. — Esto es algo en lo que ya no puedo estar de acuerdo contigo. Porque hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto, y que me contradirían si, por condescender contigo, te diera la razón.

^c FED. — ¿Y quiénes son ellos? ¿Y dónde les oíste decir mejores cosas?

Sóc. — La verdad es que ahora mismo no sabría decirte. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás. Hinchido como tengo el pecho, duende mío²³, me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado.

el argumento de autoridad: «sabios varones de otros tiempos, y mujeres también» (235b). Cf. *Menón* 81a.

²³ El texto griego dice *o daimónie*, que podría traducirse, en algún caso, con la palabra «duende», que recoge una parte de lo que el campo semántico de *daimōn* expresa. Este contagio con el que, irónicamente, juega Sócrates lo manifiesta también en esa sustitución de su propio *daimōn*, de su propio duende, por el de Fedro. Cf. E. BRUNTIUS-NILSSON, *Daimonie*, Uppsala, 1955, págs. 104 y sigs.

FED. — ¡Pero qué bien te expresaste, noble amigo! Porque no te pido que me cuentes de quiénes y cómo las oíste, sino que hagas esto mismo que has dicho. Has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito. Y te prometo, como los nueve arcontes²⁴, erigir en Delfos una estatua de oro de tamaño natural, no sólo mía, sino también tuya.

Sóc. — Eres encantador, Fedro. Tú sí que si eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que *Lisias* se equivocó de todas todas y que es posible, sobre esto, otras cosas que las dichas. Presiento que ni al último de los escritores se le ocurriría cosa semejante. Vayamos al asunto de que trata el discurso. Si alguien pretendiera probar que hay que conceder favores al que no ama, antes que al que ama, y pasase por alto el encomiar la sensatez del uno, y reprobear la insensatez del otro —cosa^{236a} por otra parte imprescindible—, ¿crees que tendría ya alguna otra cosa que decir? Yo creo que esto es asunto en el que hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él. Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no sólo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención.

FED. — Estoy de acuerdo en lo que dices. Me parece que has medido bien tus palabras. Yo también lo voy a hacer así. Te permito la hipótesis de que el enamorado^b está más enfermo que el no enamorado. Pero si, por lo demás, llegas a decir cosas mejores y más valiosas que és-

²⁴ «Los nueve arcontes juraban tocando la piedra, y prometían ofrecer una estatua de oro, si transgredían alguna de las leyes» (ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 7, 1; también, 55, 5).

tas, te has ganado una estatua, labrada a martillo, junto a la ofrenda de los Cipséidas²⁵, en Olimpia.

Sóc. — ¿Te has tomado tan a pecho el que, bromean-do contigo, me metiese con tu preferido? ¿Crees, realmen-te, que yo iba a intentar decir, con la sabiduría que tiene, algo todavía más florido?

FED. — Por lo que a esto respecta, querido, dejaste al c descubierto el mismo flanco. Pues tú tienes que expresarte, en todo caso, como mejor seas capaz, para que así no nos veamos obligados a representar ese aburrido juego de los cómicos, que se increpan repitiéndose las mismas cosas. Cuida, pues, de que no me vea forzado a decirte aquello de: «Si yo, Sócrates, desconozco a Sócrates, es que me he olvidado de mí mismo»²⁶, y lo de que «estaba deseando hablar; pero se hacía el tonto»²⁷. Vete, pues, haciendo a la idea de que no nos iremos de aquí, hasta que no hayas soltado todo lo que dijiste que tenías en el pecho. Estamos d solos, en pleno campo, y yo soy el más fuerte y el más joven. Con esto, «hazte cargo de lo que digo»²⁸, y no quieras hablar por la fuerza mejor que por las buenas.

Sóc. — Pero, dichoso Fedro, voy a hacer el ridículo ante un creador de calidad, yo que soy un profano y que, encima, tengo que repentizar sobre las mismas cosas.

²⁵ Con el nombre Cipselo hay dos personajes, más históricos que míticos. El primero es un corintio, hijo de Eetión y padre de Periandro, uno de los llamados «siete sabios». El otro, tal vez cronológicamente anterior, es hijo de Épito, rey de Arcadia. El nombre Cipselo parece provenir de que *kýpsela* es el nombre corintio de un arca, donde, según se cuenta, su madre ocultó a Cipselo para evitar que fuera muerto por pretendientes rivales al trono de Corinto.

²⁶ Cf. 228a4-5.

²⁷ Cf. 228c2.

²⁸ Cita abreviada de Píndaro (fr. 105, SNELL). También aparece la cita en *Menón* 76d.

FED. — ¿Sabes qué? Deja de hacerte el interesante, porque creo que tengo algo que, si lo digo, te obligaré a hablar.

Sóc. — Entonces, de ninguna manera lo digas.

FED. — ¿Cómo que no? Que ya lo estoy diciendo. Y lo que diga será como un juramento. Te juro, pues —¿por quién, por qué dios, o quieres que por este plátano que tenemos delante?—, que si no me pronuncias tu discurso ante este mismo árbol, nunca te mostraré otro discurso ni te haré pártcipe de ningún otro, sea de quien sea.

Sóc. — ¡Ah malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre amante, como yo, de las palabras²⁹ a hacer lo que le ordenes.

FED. — ¿Qué es lo que te pasa, entonces, para que te me andes escurriendo?

Sóc. — ¡Ya nada! Una vez que tú has jurado lo que has jurado, ¿cómo iba yo a ser capaz de privarme de tal festín?

FED. — ¡Habla, pues!

Sóc. — ¿Sabes qué es lo que voy a hacer?

FRED. — ¿Sobre qué?

Sóc. — Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte.

FED. — Tú preocúpate sólo de hablar, y, por lo demás, haz como mejor te parezca.

Sóc. — Vamos, pues, oh Musas, ya sea que por la forma de vuestro canto, merezcáis el sobrenombre de melo-

²⁹ «Filólogo» dice el texto. Nuevo anuncio de un problema central del *Fedro* que sólo, al final, emerge con claridad. Esta «filología» no es, sin embargo, el interés etimológico por descubrir sentidos dentro de lo «real-verbal», como en el *Crátilo*, sino el planteamiento de la vida o la muerte del lenguaje por la escritura.

diosas³⁰, o bien por el pueblo ligur que tanto os cultiva, «ayudadme a agarrar» ese mito que este notable personaje que aquí veis me obliga a decir, para que su camarada que antes le parecía sabio ahora se lo parezca más.

«Había una vez un adolescente, o mejor aún, un joven muy bello, de quien muchos estaban enamorados. Uno de éstos era muy astuto, y aunque no se hallaba menos enamorado que otros, hacía ver como si no lo quisiera. Y como un día lo requiriese, intentaba convencerle de que tenía que otorgar sus favores al que no le amase, más que al que le amase, y lo decía así:

»'Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretenden no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos³¹. La mayoría de la gente

³⁰ El Sócrates «filólogo» plantea aquí una alternativa etimológica. El sobrenombre de «melodiosas» (*ligetai*) para las Musas, lo conocemos ya desde HOMERO (*Odisea* XXIV 62). A pesar de la leyenda, no se encuentra fuente que justifique ese gusto de los ligures por la «música» ni siquiera en la guerra (HERMÍAS, 48, 27 sigs.).

³¹ El comienzo del discurso de Sócrates aborda un preciso planteamiento metodológico. Los diálogos platónicos, el método socrático, nos tienen acostumbrados a esas preguntas que intentan, efectivamente, saber de qué se habla. Pero, en este pasaje del *Fedro*, se tematiza, con gran propiedad, el problema del análisis intelectual. Hay aquí tres niveles, claramente determinados: uno que apunta al espacio subjetivo de la deliberación (*boúleusis*) y que provoca el error. Otro que se refiere al espacio objetivo, «conviene saber de qué trata la deliberación». Al lado de la *boúleusis* encontramos el *eidénoi*, el saber de qué se trata cuando la voluntad se determina. El descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares y, hasta cierto punto, objetivos del saber marcan un nivel de «racionalización» que estructura el camino del conocimiento. Pero la *boúle* desempeña también un papel esencial. En el centro del *eidénoi* aparece ese «compromiso individual» del que se hará eco la ética de Aristóteles. (Cf. *Ética nicomáquea* III 1112a18 ss.). Un tercer momento lo

no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas³². Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros, sino que, como se nos ha planteado la cuestión de si hay que hacerse amigo del que ama o del que no, deliberemos primero, de nuestro acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder. Después, teniendo esto presente, y sin perderlo de vista, hagamos una indagación de si es provecho o daño lo que trae consigo.

»'Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevamos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor³³. Las

representa el engarce «intersubjetivo» del saber del que el «ponerse de acuerdo» (*diomologóntai*) sirve de condición y de contenido.

³² Esta ausencia de deliberación «objetiva», de conocimiento de lo real y su «expresión», es, por supuesto, un planteamiento continuamente enarbolado y puesto en crisis por la sofística. La superación del posible relativismo sofista surge en este texto. Las cosas tienen una *ousía*, una determinada estructura, cuyo descubrimiento permite el saber. Sin embargo, llegar a la *ousía* es llegar a través de los vericuetos del lenguaje. Para no perderse en ellos se precisa el previo acuerdo, el análisis de aquellos elementos semánticos sobre cuya claridad y pretendida objetividad se funda el saber.

³³ El «deseo natural de gozo» que aquí expresa Platón encuentra, como es sabido, con anterioridad a la versión epicúrea, una primera mo-

dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras otra. Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, ^{238a} a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno.

Pero el desenfreno tiene múltiples nombres ³⁴, pues es algo de muchos miembros y de muchas formas ³⁵, y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva. Gosa, por cierto, ni bella ni demasiado digna. Si es, pues, con relación a la comida donde el apetito predomina sobre la ponderación de lo mejor y sobre los otros apetitos, entonces se llama glotonería, y de este mismo nombre se llama al que la tiene. Si es en la bebida en donde aparece su tiranía y arrastra en esta dirección a quien la ha hecho suya, es claro la denominación que le pega. Y por lo que se refiere a los otros nombres, hermanos con éstos, siempre que haya uno que predomine, es evidente cómo habrán de llamarse. Por qué apetito se ha dicho lo que se ha dicho, creo que ya está bastante claro; pero si se expresa, será aún más evidente que si no:

dulación en ARISTÓTELES (*Ética nicomáquea* I 1095a14 ss.). Frente a ese impulso natural, se sitúa todo aquel nivel de convicciones, opiniones, que en el curso de la vida van enhebrándose desde la propia y concreta experiencia, hacia un presente «mejor».

³⁴ En la *Ética nicomáquea*, ARISTÓTELES completará estos dominios que trazan los nombres de las «excelencias» y «defectos» humanos (cf. p. ej., IV 1119b22 ss.)

³⁵ El texto *polymelês-polyeidês*, ha sido muy discutido. Más platónico parece *polyeidês*. (Cf. DE VRIES, *A commentary...*, pág. 84; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. III: *Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode*, Berlín, 1975³, pág. 468.)

al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor³⁶».

Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de trasporte divino?

FED. — Sin duda que sí, Sócrates. Contra lo esperado, te llevé una riada de elocuencia.

Sóc. — Calla, pues, y escúchame. En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi exposición voy siendo arrebatado por las musas no te maravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un ditirambo.

FED. — Gran verdad dices.

Sóc. — De todo esto eres tú la causa. Pero escúchalo que sigue, porque quizá pudiéramos evitar eso que me amenaza. Dejémoslo, por tanto, en manos del dios, y nosotros, en cambio, orientemos el discurso de nuevo hacia el muchacho.

«Bien, mi excelente amigo. Así que se ha dicho y definido qué es aquello sobre lo que hemos de deliberar. Teniéndolo ante los ojos, digamos lo que nos queda, respecto al provecho o daño que, del que ama o del que no, puede sobrevenir a quien le conceda sus favores. Necesariamente aquel cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud,

³⁶ Densa y precisa definición de Eros, en la que también interviene la «filología» platónica, como lo muestra la relación etimológica *Érōs-Rhomê*: el amor como impulso, deseo, fuerza.

hará que el amado le proporcione el mayor gozo. A un enfermo le gusta todo lo que no le contraría; pero le es desagradable lo que es igual o superior a él. El que ama, pues, no soportará de buen grado que su amado le sea mejor o igual, sino que se esforzará siempre en que le sea inferior o más débil. Porque inferior es el ignorante al sabio, el cobarde al valiente, el que es incapaz de hablar al orador, el torpe al espabilado. Todos estos males y muchos más que, por lo que se refieren a su mente, van surgiendo en el amado o están en él ya por naturaleza, tienen que dar placer al amante en un caso, y en otro los fomentará, por no verse privado del gozo presente. Por fuerza, pues, ha de ser celoso, y al apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acercarse al máximo su saber y buen sentido. En esto consiste la divina filosofía³⁷, de la que el amante mantiene a distancia al amado, por miedo a su menosprecio. Maquinará, además, para que permanezca absolutamente ignorante, y tenga, en todo, que estar mirando a quien ama, de forma que, siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea, a la par, para sí mismo su mayor enemigo. Así pues, por lo que se refiere a la inteligencia, no es que sea un buen tutor y compañero, el hombre enamorado.

»Después de esto, conviene ver qué pasará con el estado y cuidado del cuerpo, cuando esté sometido a aquel que forzosamente perseguirá el placer más que el bien. Ha-

³⁷ «Filosofía divina» era expresión usual en el siglo IV a. C. (cf. DE VRIES, *A commentary...*, pág. 91, que cita a A.-M. MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4. siècle après J.-C.*, Paris, 1961, y J. VAN CAMP-P. CANART, *Le sens du mot «theios» chez Platon*, Lovaina, 1956).

brá que mirar, además, cómo ese tal perseguirá a un joven delicado y no a uno vigoroso, a uno no criado a pleno sol, sino en penumbra, a uno que nada sabe de fatigas viriles ni de ásperos sudores, y que sí sabe de vida muelle y sin nervio, que se acicala con colores extraños, con propios atavíos, y se ocupa con cosas de este estilo. En fin, tan claro es todo, que no merece la pena insistir en ello, sino que definiendo lo principal, más vale pasar a otra cosa. Efectivamente, un cuerpo así hace que, en la guerra y en otros asuntos de envergadura, los enemigos se enardeczan, mientras que los amigos y los propios enamorados se atemoricen.

»Dejemos esto, pues, por evidente, y pasemos a hablar de la desventaja que traerá a nuestros bienes el trato y e la tutoría del amante. Pues es obvio para todos, y especialmente para el enamorado, que, si por él fuera, desearía que el amado perdiese sus bienes más queridos, más entrañables, más divinos. No le importaría que fuese huérfano de padre, de madre, privado de parientes y amigos, porque ve en ellos el estorbo y la censura de su muy dulce trato con él. Pero, además, si está en posesión de oro o de alguna otra forma de riqueza pensará que no es fácil de conquistar, y que si lo conquista, no le será fácil de manejar. De donde, necesariamente, se sigue que el amante estará celoso de la hacienda de su amado, y se alegrará si la pierde. Aún más, célibe, sin hijos, sin casa, y esto todo el tiempo posible, le gustaría al amante que estuviera su amado, y alargar así, cuanto más, la dulzura y el disfrute de lo que desea.

»Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta divinidad, mezcló, en la mayoría de ellos, un placer momentáneo, como, por ejemplo, en el adulador, terrible monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza en-

ya sonarían inadmisibles y que, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una palabrería desmesurada y desgarrada.

»Mientras ama es, pues, dañino y desabrido; pero, cuando cesa su amor, se vuelve infiel, y precisamente para ese tiempo venidero, sobre el que tantas promesas había hecho, sustentadas en continuos juramentos y súplicas que, con esfuerzo, mantenían una relación ya entonces convertida en una carga pesada, que ni siquiera podía aligerar ^{241a} la esperanza de bienes futuros. Y ahora, pues, que tiene que cumplir su promesa, ha cambiado, dentro de él mismo, de dueño y señor: inteligencia y sensatez, en lugar de amor y apasionamiento. Se ha hecho, pues, otro hombre, sin que se haya dado cuenta el amado. Éste le reclama agradecimiento por lo pasado, recordándole todo lo que han hecho y se han dicho, como si estuviera dialogando con el mismo hombre. Por vergüenza, no se atreve aquél a decirle ya que ha cambiado, y no sabe cómo mantener los juramentos y promesas de otros tiempos, cuando estaba dominado por la sinrazón, ahora que se ha transformado en alguien razonable y sensato. Aunque obrase como ^b él de antes, no volvería a ser semejante a él e, incluso, a identificársele de nuevo. Desertor de todo esto es, ahora, el que antes era amante. Forzado a no dar la cara, una vez que la valva ha caído de otra manera ³⁹, emprende la huida. Pero el otro tiene necesidad de perseguirle; se siente vejado y pone por testigo a los dioses, ignorante, desde un principio, de todo lo que ha pasado, o sea, de que había dado sus favores a un enamorado y, con ello, necesariamente a un insensato, en lugar de a alguien que, ^c

³⁹ Prbverbio griego, que expresa algo semejante al cara y cruz de la moneda que, para probar suerte, se echa al aire.

treveró un cierto placer, no del todo insípido. También a una hetera podría alguien denostarla como algo dañino, y a otras muchas criaturas y ocupaciones semejantes, que no pueden dejar de ser agradables, al menos por un tiempo. Para el amado, en cambio, es el amante, además de dañino, extraordinariamente repulsivo en el trato diario. Porque cada uno, como dice el viejo refrán, 'se divierte con los de su edad' ³⁸. Pienso, pues, que la igualdad en el tiempo lleva a iguales placeres y, a través de esta semejanza, viene el regalo de la amistad. A pesar de todo, también este trato con los de la misma edad llega a producir hastío. En verdad que lo que es forzado se dice que acaba, a su vez, siendo molesto para todos y en todo, cosa que, además de la edad, distancia al amante de su predilecto. Pues siendo mayor como es y frecuentando a una persona más joven, ¿ni de día ni de noche le gusta que se ausente, sino que es azuzado por un impulso insoslayable que, por cierto, siempre le proporciona gozos de la vista, del oído, del tacto, de todos los sentidos con los que siente a su amado, de tal manera que, por el placer, queda como esclavizado y pegado a él. ¿Y qué consuelo y gozos dará al amado para evitar que, teniéndolo tanto tiempo a su lado, no se le convierta en algo extremadamente desagradable? Porque lo que tiene delante es un rostro envejecido y ajado, con todo lo que implica y que ya no es grato oír ni de palabra, cuanto menos tener que cargar, día a día, con tan pegajosa realidad. Y, encima, se es objeto de una vigilancia sospechosa en toda ocasión y a todas horas, y se tienen que oír alabanzas inapropiadas y exageradas e, incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio

³⁸ Cf. HOMERO, *Odisea* XVII 217-218; PLATÓN, *Lisis* 214a, *Gorgias* 510b, *Banquete* 195b, y ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* VIII 1156b20 ss.

por no estar enamorado, fuera sensato. No habiéndolo hecho así, se había puesto en las manos de una persona infiel, descontenta, celosa, desagradable, perjudicial para su hacienda, y no menos para el bienestar de su cuerpo; pero, sobre todo, funesto para el cultivo de su espíritu. Todo esto, muchacho, es lo que tienes que meditar, y llegar, así, a darte cuenta de que la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: 'Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos'⁴⁰.

Y esto es todo, Fedro. Y no vas a oír de mí ninguna palabra más. Da ya por terminado el discurso.

FED. — Y yo que me creía que estabas a la mitad, e ibas a decir algo semejante sobre el que no ama y que, en consecuencia, es a él, más bien, a quien hay que conceder los favores destacando, a su vez, todas las ventajas que esto tiene. Entonces, Sócrates, ¿por qué te me paras?

Sóc. — ¡No te has dado cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámica y, precisamente, al vituperar? Pero si empiezo por alabar al otro, ¿qué piensas que tendría que hacer ya? ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? Digo, pues, en una palabra, que lo contrario de aquello que hemos reprochado en el uno es, precisamente, lo bueno en el otro. ¿Qué necesidad hay de extenderse en otro discurso? Ya se ha dicho de ambos lo suficiente. Así pues, mi narración sufrirá la suerte que le corresponda. Yo, por mi parte,

⁴⁰ Cf. DE VRIES, *A commentary...*, págs. 101-102, donde se ofrecen referencias a esta cita. Hermias parece encontrar aquí una alusión a HOMERO, *Iliada* XXII 262-263 (*Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ed. de P. COUVREUR, París, 1901, pág. 61, 7).

atraveso este río y me voy antes de que me fuerces a algo más difícil.

FED. — No, Sócrates, todavía no; no antes de que se pase este bochorno. ¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Que-démonos, pues, y dialoguemos sobre lo que hemos mencionado, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.

Sóc. — Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable. Porque yo creo que de todos los discursos que se han dado en tu vida, nadie más que tú, ha logrado que se hicieran tantos, bien fuera que los pronunciaras tú mismo, bien, en cambio, que, de alguna forma, obligases a otros, con excepción de Simmias⁴¹, el tebano, porque a todos los demás les ganas sobradamente. Y ahora, como puedes comprobar, parece que has llegado a ser causa de que todavía haya que pronunciar otro discurso.

FED. — No es que me estés anunciando una guerra; pero ¿cómo y qué es esto a lo que te refieres?

Sóc. — Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí —siempre se levanta cuando estoy por hacer algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza

⁴¹ Simmias, interlocutor en el *Fedón* y amigo de Sócrates. Estuvo influido por doctrinas pitagóricas.

adivinatoria. Y, antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar lo que Íbico ⁴² dice, que «contra los dioses pecando consiga ser honrado por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta.

FED. — ¿Qué es lo que estás diciendo?

Sóc. — Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera.

FED. — ¿Cómo es eso?

Sóc. — Es una simpleza y, hasta cierto punto, impía. Dime si hay algo peor.

FED. — Nada, si es verdad lo que dices.

Sóc. — Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y es un dios?

FED. — Al menos eso es lo que se cuenta.

Sóc. — Pero no en Lisias, ni en tu discurso; en ese que, a través de mi boca y embrujado por ti, se ha profirido. Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que acabamos de decir, parece como si lo fuera. En esto, pues, pecaron contra el amor; pero aún más, su simpleza fue realmente exquisita, puesto que sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecían como si lo hubieran dicho; sobre todo si es que pretenden embaucar a personajes ^{243a} llos sin sustancia, para hacerse valer ante ellos. Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme. Hay, para los que son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificadorio que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Esteísico ⁴³. Privado de sus ojos, por su maledicencia

⁴² Poeta lírico del siglo VI a. C., natural de Regio (fr. 22 DIEHL = 51 BERGK).

⁴³ Poeta lírico de la primera mitad del siglo VI a. C., que polemizó

contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió e inmediatamente, compuso,

No es cierto ese relato;

ni embarcaste en las naves de firme cubierta,

ni llegaste a la fortaleza de Troya.

Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista. Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos, en esto. Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza.

FED. — Nada más grato que esto habrías podido decirme, Sócrates.

Sóc. — Ves, pues, mi buen Fedro, qué irreverentes han sido las palabras de ambos discursos, tanto del mío, como del que tú has leído de ese escrito. Si, por casualidad, nos hubiera escuchado alguien, alguien noble, de ánimo sereno, que estuviera enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez antes; si nos hubiera escuchado, cuando hablábamos de que los amantes, por minucias, arman grandes discusiones, y que son celosos y perniciosos para aquellos que aman, ¿cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros, y que no había visto, en su vida, un amor realmente libre? ¿No estaría muy en desacuerdo con los reproches que nosotros hacemos al Amor?

FED. — Por Zeus, que es muy posible, Sócrates.

con Homero y Hesiodo en la «palinodia» que Platón menciona (fr. 43 BERGK).

Las clases de amistad sin eros

Lo mejor es la sensación de tranquilidad que produce la amistad. Tener muchos amigos sin lazos firmes y tranquilizadores, es mucho peor que no tenerlos y vivir en paz o, tenerlos, y que no den más que problemas y problemas.

En un análisis de los datos de unas 38.000

personas de más de cincuenta años, Ziggi Santini y sus colegas del Instituto Nacional de Salud Pública de Copenhague observaron que las personas que tenían más amigos íntimos y/o participaban con más interés en las actividades de clubes y organizaciones (iglesias, asociaciones de voluntarios, actividades educativas, grupos políticos y civiles) eran mucho menos propensas a deprimirse que las que apenas tenían vida social. Hasta cierto punto, estos dos factores son intercambiables tener más amigos y hacer menos actividades es igual de bueno que tener menos amigos y hacer más actividades, pero intentar hacer demasiadas cosas tiene consecuencias negativas, probablemente porque uno pretende abarcar más de lo que puede y no dedica tiempo suficiente a las relaciones que real mente merecen la pena. Ser una especie de mariposa social que va revoloteando de un grupo de amigos o de actividades a otro no es lo mismo, desde el punto de vista psicológico, que tener unos pocos amigos íntimos con los que se puede pasar provechosamente el tiempo.

Los cambios que realizan nuestros amigos en sus vidas influyen en las nuestras.

los amigos actúan como una especie de aspirina capaz de curar los síntomas que nos agotan y nos deprimen. Sin embargo, hay otra posibilidad, aún más interesante, que está relacionada con la secreción de endorfinas. Las endorfinas son sustancias químicas de composición similar a la morfina (su nombre es en realidad la contracción de «endomorfina» o «morfina endógena») y, como veremos en el capítulo 8, se activan gracias a muchas de las cosas que hacemos en compañía de nuestros amigos, como por ejemplo reír, cantar, bailar e incluso acariciarnos. El doctor Dipak Sarkar, de la Universidad de Rutgers, observó que las endorfinas estimulan la secreción de las llamadas células asesinas o células NK (por sus siglas en inglés), una variedad de leucocito que hace las veces de fuerzas de choque del sistema inmunitario y que se encarga de detectar y destruir los virus y bacterias que nos causan enfermedades. Al parecer, las endorfinas activadas por la presencia de amigos afinan el sistema inmunitario y nos hacen más resistentes a los bichos causantes de muchos de los trastornos que nos afligen. Aunque de manera inconsciente, probablemente nos damos perfecta cuenta de su importancia, y, sin embargo, tendemos a infravalorar el peso del bienestar psicológico en tanto que elemento necesario para alcanzar el éxito en la vida. Si la sensación de bienestar disminuye de forma significativa durante un tiempo prolongado, es probable que caigamos en una depresión que originará una espiral descendente de malestar físico y psíquico. Si nuestro estado de ánimo es positivo y todo va viento en popa, no solo tendremos más ganas de relacionarnos con los demás, sino que también abordaremos todos nuestros proyectos con optimismo y entusiasmo, y realizaremos con agrado hasta las tareas más aburridas. Por eso, en realidad, no es difícil comprender por qué la felicidad y la actitud positiva pueden propagarse rápidamente en una población.

Parece que tener amigos es realmente bueno para nosotros, y que carecer de ellos no nos hace ningún bien. Pero hay que hacer una advertencia importante, que se resume en la expresión «tener amigos». Lo fundamental de los amigos es que hay que tenerlos antes de que se

produzca el desastre. Es probable, como veremos más adelante, que los demás solo se esfuercen en ayudarte si ya son amigos tuyos. A pesar de lo que decimos algunas veces, somos mucho menos dados a ayudar a los extraños o a quienes conocemos de forma superficial que a quienes ya están en la lista. Hacer amigos requiere tiempo y esfuerzo. No es algo que se consiga como por arte de magia tomando un café, entre otras cosas porque los demás ya tienen su propio círculo de amigos, y para dedicarte tiempo tendrán que sacrificar la amistad de otra persona.

LAS CLASES DE AMISTAD SIN EROS

NIVEL 1: Amistad lúdica

El grado de cohesión de los miembros del grupo de amigos se mide por el vínculo que les une a través de los juegos que juegan, y nada más. Por lo general, los juegos producen alegría en sentido positivo, es decir, se construyen para fortalecer y perpetuar la vida de los amigos. En sentido negativo, serán aquellos juegos que en vez de ayudar a vivir más y mejor a los miembros del grupo, lo que hace es debilitar y destruir sus vidas, es decir, el sentido negativo destruye con mayor o menor intensidad, la vida de los miembros del grupo de amigos.

NIVEL 2: Amistad epicúrea

El grado de cohesión de los miembros del grupo se mide por el cuidado psicológico que mantienen los unos sobre los otros. En este nivel se incorporan los juegos del nivel 1 al ejercicio del razonamiento psicológico, con el fin de ayudarse mutuamente y no solo durante el tiempo del juego. Por otro lado, la amistad epicúrea reproduce, la mayoría de las veces sin saberlo, la forma de vida de Epicuro y los suyos que, convencidos de la imposibilidad de mejorar la ciudad-Estado de Atenas, deciden dar la espalda a la comunidad política y alejándose de ella, construyen una comunidad propia para salvarse a sí mismos, pero no a la totalidad de sus conciudadanos.

NIVEL 3: Amistad platónica

¿Quién debe gobernar un país?, ¿qué preparación debe tener quien eduque tu forma de leer correctamente?, ¿qué leyes deben dirigir el mundo de la educación, de la alimentación, de la sanidad de los casi ocho mil millones de personas que somos en el planeta Tierra o de los casi cincuenta millones que hay en España?, ¿a partir de qué edad se pueden ver determinados contenidos televisivos?, ¿a qué edad y en qué condiciones una persona debe responsabilizarse de todos sus actos?, ¿cuándo un ser humano está preparado para dirigir un equipo de fútbol de primera división?, ¿darías el voto a un político alcohólico?, ¿qué influencer te vale para educar en el buen gusto a tus padres?

Son preguntas indispensables en cualquier grupo social que haya rebasado los límites del salvajismo, los límites de la ignorancia básica grupal. A este nivel nos debemos, y en este nivel ya estamos en 3º ESO por más que deseemos evitarlo o nos hagan despreciarlo. La unión del grupo de esta clase de amigos se mantiene viva por la firme convicción de que Atenas se puede mejorar, o lo que es lo mismo, de que el discernimiento racional por el bien común es el instrumento de transformación más poderoso y más necesario para cualquier grupo social que pretenda perpetuarse en el tiempo luchando por la verdad, la belleza y la justicia.

Filosofía e ideología

En la tesis doctoral de Marx sobre Demócrito y Leucipo aparece el término ideología que, hasta la fecha, sigue siendo operativo en muchos campos del saber. Lo define de esta manera:

Conjunto de ideas arraigadas en algún grupo social contra otro grupo social.

Según esta definición, estaríamos frente a pensamientos no neutros, partidistas, interesados. Estos pensamientos representan los intereses de unos grupos sociales frente a otros grupos sociales. Al igual que casi todos somos filósofos porque manejamos ideas que nuestros grupos de influencia nos administran, también somos ideólogos en el sentido de que propagamos pensamientos ideológicos si no los analizamos con rigor filosófico. Según esto, toda filosofía, hay que advertirlo, contiene elementos ideológicos al igual que toda ideología contiene elementos filosóficos. De ahí que la filosofía que pretenda ser verdadera filosofía, filosofía que respete su formulación específica, ¿deberá desenmascarar las ideologías que pretendan ser filosofías sin ideología, que pretendan ser científicas sin ni siquiera haber cribado su posición? Si has respondido que sí, vas por el camino correcto de la actividad filosófica. Ahora bien, si la filosofía contiene a su vez componentes ideológicos, ¿en qué se diferencian la filosofía y la ideología? Veamos:

La filosofía conserva la dialéctica que inició Platón, la estilística, el método de ponerte en el lugar del otro para analizar, distinguir, discriminar críticamente sus argumentos, tratando de conocer al enemigo para vencerlo dialécticamente. En definitiva, que venza la verdad gracias a la honestidad y al método de los que luchan por ella. Ahora bien, ¿qué instrumentos tiene el método filosófico, el método dialéctico?

Si la filosofía y la ideología pueden diferenciarse en algo es gracias a un tercer elemento, una tercera referencia y que, sin ese tercer elemento, no podríamos salir del bloqueo. Ese tercer elemento es la ciencia y en concreto, las ciencias positivas. La filosofía es una actividad racional que pretende controlar las demostraciones que están fuera de las ciencias (construcciones que se mantienen en recintos cerrados, el ejemplo más cercano que tenemos: la geometría).

En este caso, las ciencias nos sirven de contraste, de referencia. Pongamos un ejemplo:

¿Qué diferencia a la política de la Historia? La política, a diferencia de la Historia, tiene que ver con la organización del poder y su mantenimiento. Podríamos decir que es una técnica del poder, no una ciencia. La Historia sí es considerada una ciencia porque tiene como ocupación la verdad. Ten en cuenta que según esta distinción ha de haber una diferencia sustancial entre política y ciencias políticas. Por otro lado, en la Historia los procesos están ya cerrados; no se puede volver a vivir la revolución francesa. No se pueden reabrir porque están consumados históricamente independientemente que luego se utilicen para tumbar ideologías; pero ese uso es ya ideológico y puede ser utilizado políticamente. Esto significa que el Estado tenderá a utilizar la Historia ideológicamente para mantenerse en el tiempo a favor de su propia consistencia. La política aquí se entendería como ordenamiento del Estado. De ahí que en la lucha entre Estados se suele utilizar la Historia como forma ideológica por lo que la instrumentalización de la Historia es constante y, en este sentido, la verdad filosófica “no importa” si se trata de mantener el poder. Y a este problema nos debemos enfrentar los filósofos sin lugar a dudas.

¿Quién debe tener la Arché?

Cuando hay que organizar la sociedad de la Hélade en el siglo VII a.C. encontramos un fracaso cultural que resultará ser el milagro del llamado “espíritu griego”. ¿Cómo un fracaso organizativo puede significar también un éxito de la civilización humana? Veamos: A diferencia de otras culturas en las que prevaleció una forma organizativa que se mantuvo lo suficiente en el tiempo; en Grecia, en vez de surgir un conjunto único y exclusivo de creencias organizativas, surgieron diferentes modelos que pugnaron entre sí por la toma del poder. Sin duda, el primero, el que tuvo una importancia determinante en otras culturas, fue el modelo religioso. Este modelo se encuentra vivo en la fundación de la democracia ateniense al establecerse las leyes democráticas en el respeto a las leyes divinas. No hay que olvidar que Atenas, según la tradición épica, fue fundada por Atenea en persona y Apolo, al determinar la Koinonía, la participación en lo común y la politeia, la constitución política. De manera que una forma de organizar la sociedad, justificar el poder y educar a los ciudadanos es a través de la religión. Lo que pasa es que este modelo religioso es impugnado por otro modelo alternativo que nace al mismo tiempo que las pretensiones de la religiosidad griega. Este modelo alternativo es el modelo sofista. Los sofistas consideran que la palabra de los dioses al gobernar no tiene rectificación posible. Según los sofistas, la palabra pertenece a los mortales y no a los dioses, estableciendo un modelo de radicalización de la democracia según el cual la asamblea está para conformar las ideas promotoras de la organización social; por lo que la educación debe ser promovida para que los jóvenes, en un futuro, intervengan en la asamblea como ciudadanos con derechos y deberes humanos, no divinos, tomando el poder para perpetuar el sentido de lo que somos y que esa memoria no se pierda en la oscuridad de los tiempos. En este modelo sofista, el concepto de verdad tal y como lo entienden los filósofos no tiene sentido porque la palabra, al ser un atributo de todos los hombres y de cada uno de ellos individualmente tomados, anula cualquier forma de verdad que excluya a las demás. De esta manera se sustituye la verdad por el concepto de virtud productiva, siendo ésta, la virtud productiva, aquello que nace del parecer más probable, es decir, más sancionada socialmente y con la capacidad de imponerse a las minorías u opositores, como lo recogerá Aristóteles en Tópicos.

Estos dos modelos entran en pugna violenta en Atenas en torno a los principios del siglo V a.C. Es lógico que estas tensiones fueran fuertes entre los que querían un conjunto de instituciones muy controladas y sancionadas por la legitimación de lo sagrado, de la palabra de los dioses, y los que querían radicalizar la democracia en el sentido de producir instituciones humanas.

La filosofía, que ya tenía sus propias tradiciones a partir del cultivo de los discursos sobre la naturaleza (la pregunta por la Arché), supone el tercer modelo en esta lucha, en esta dialéctica. Si por un lado, en el modelo religioso, quien está llamado a gobernar es quien tiene la legitimidad de los dioses, es decir, las familias aristocráticas que se consideran a sí mismas capaces del gobierno por su mayor excelencia, su mayor virtud (areté) y si, por otro lado, la alternativa de los sofistas defendían que el gobierno debe ser algo que nazca de la voluntad de los ciudadanos... ¿Qué dirá la alternativa filosófica?, ¿Del lado de quién se pondrá? Ni a favor del modelo religioso, ni a favor del modelo sofístico. La filosofía dirá que ambas alternativas están equivocadas. La filosofía dice que la legitimidad de las leyes no procede ni de las familias aristocráticas, monárquicas ni tampoco de los ciudadanos. La verdad no se encuentra en la voluntad de los dioses ni en la asamblea ciudadana.

La pregunta filosófica por excelencia, ¿Quién debe tener la Arché?, no se responde en términos religiosos ni humanos, según los filósofos. La respuesta que dio la filosofía fue insólita. Es la naturaleza quien debe gobernar. Para la filosofía hay leyes ínsitas en la naturaleza que deben presidir el conocimiento, la adquisición de la verdad y también deben presidir la organización de las formas legítimas de la educación y del gobierno social. Platón es el primero que propone un programa sistemático de este valor de la filosofía y con ello nace la ciencia, la episteme, el instrumento, el modo de alcanzar el conocimiento de estas leyes de la naturaleza. Con Platón se sistematiza lo que hemos llamado la actitud epistémica. Platón subraya en muchos lugares de su obra que estas leyes de la naturaleza no sólo nos van a dar el verdadero conocimiento de las cosas sino que también nos van a dar los ejemplos, los modelos de las formas de vida práctica que son rigurosamente verdaderas y por ello, virtuosas.

En Grecia, según lo dicho hasta ahora, hubo una lucha; una pugna entre tres modelos el aristocrático, el democrático y el filosófico. El fracaso de la cultura griega es que ninguno de los tres modelos logró imponerse sobre los otros durante un tiempo lo suficientemente estable. Este fracaso expresa, a su vez, nuestra historia, la historia de Occidente, lo que hemos llamado “espíritu griego”. Historia de una lucha, de una dialéctica de la que somos eslabones, puntos de continuidad o de ruptura, de renovación o repetición, de sumisión o rebelión.

Platón, en este sentido, es el primer filósofo que toma conciencia de ser filósofo y por ello es el primero que se autocalifica como tal y que defiende que la arché debe estar en manos de aquellos que disponen su vida hacia el conocimiento de la verdad y sus acciones al servicio de la realización del Bien. Hasta Platón todas las tradiciones que solemos vincular a la filosofía son de autores que no establecen fronteras bien definidas entre la filosofía y otras posiciones como son la literatura gnómica o sentenciosa, o la poesía más o menos délfica u oracular. Platón es el primero que se define estrictamente como filósofo y que defiende un modelo de educación filosófico en el que se desarrolla un programa exhaustivo perfectamente construido para el gobierno de la ciudad, la división de los saberes y la determinación de las costumbres humanas. En Platón se coronan toda una serie de tentativas puramente incoactivas de construir un nuevo saber: el saber filosófico. Platón es quien alumbró por primera vez y de forma sistemática los grandes temas que van a conformar la filosofía. Platón, podemos decir sin temor a equivocarnos, es el primero de la estirpe de los filósofos críticos, sistemáticos y totalizadores.

La actitud epistémica en Platón

¿Por qué es tan actual la filosofía griega?

Grecia es una excepción cultural. Las culturas del libro a diferencia de las culturas del no libro, son aquellas que han conseguido lograr estrategias salvaguardadas por una élite sacerdotal o gubernamental. Grecia ha carecido de esas élites, manteniendo una capacidad de meditar libremente con la que se ha identificado profundamente el espíritu de Occidente. Grecia se rebeló contra la idea de que la voluntad de los hombres se somete a la voluntad de los dioses y propuso otra paideia, una educación basada en la opinión, en el comercio de la palabra, en la probabilidad de las opiniones. Este es el mundo de la sofística que ha llegado a ser peyorativamente clasificado pero que, sin duda, motivó un cambio decisivo que desembocó en un mar abierto y prometedor por salvífico que vamos a llamar la actitud epistémica. Esta segunda paideia que fue muy crítica con la religión tuvo que chocar también con otra forma de educación que defendía que no se puede poner todo en cuestión, que no es todo objeto de un comercio entre los hombres y que había que respetar los derechos de la verdad, y de este

modo se produjo la ciencia. Esta pluralidad se dio y nunca en la historia de Grecia una de ellas se impuso sobre las otras. La libertad en que consiste Europa tiene mucho que ver con esta especie de indefinición que por primera vez vivieron algunas de las ciudades-Estado de la Hélade. Reconocemos la herencia de Grecia en que debemos ser respetuosos en esta pluralidad inconmensurable.

Platón es exactamente la mejor representación de la actitud epistémica. Esta actitud es la actitud de la filosofía. Frente al tener opinión, y por tanto frente al comercio de la palabra entre los hombres, o a la resolución de los problemas mediante actos de consenso, defiende que existe la ciencia y que, por tanto, los derechos de la verdad deben ser respetados. Platón ha creído que era posible, no solo en el ámbito de las leyes naturales sino también en el ámbito de las leyes sociales establecer discursos verdaderos y por tanto que estos discursos debían ser simultáneamente los que rigiesen nuestro contacto con el mundo y nuestros modos de relación entre nosotros, social y políticamente. A Platón se le deben dos cosas:

1. En lo que se refiere a la descripción de la ciencia es difícil encontrar modelos más rigurosos que los de Platón cuando utiliza el modelo matemático.
2. En lo que se refiere a la regulación de las formas de convivencia hoy sería difícil ver en el modelo platónico uno de nuestros antepasados próximos en cuanto se refiere a la democracia moderna. Pero contra Popper, hay que decir que la democracia moderna, aunque no tenga en Platón a un padre, sí tiene en Platón su espíritu: la aspiración a la verdad.

Nuestro mundo se inspira en el respeto a las diferencias culturales y el respeto a las verdades universales. En este sentido, Platón sigue siendo actual hoy en día.

Vivimos los tiempos de la diferencia y ninguna cultura puede decir de sí misma que ha logrado ser modelo de la actitud epistémica. La renuncia a las verdades universales no se puede permitir. Aspiramos a que el pluralismo cultural no destruya las verdades universales. El respeto a la verdad tiene una inmediata proyección en todos los ámbitos que podamos establecer. Platón contra su maestro Sócrates que pretendía aquella ecuación conocida según la cual no hay maldad, sino que solo se es ignorante de la verdad en realidad y que toda sabiduría se transforma en bien. Platón es realista y se opone a este intelectualismo socrático distinguiendo netamente entre el conocimiento y el bien. Se puede establecer un mundo científico que desde el punto de vista de sus leyes internas sea inatacable y sin embargo tener intenciones, finalidades, una teleología que no se ajuste al bien. Esta distinción es crucial y nadie la ha defendido con tanta energía como Platón. Nuestro mundo no puede basarse en que “la ciencia lo dice” en todos los ámbitos de la intención, de la voluntad, de la praxis. La diferencia entre bienes e intereses es crucial y Platón la pule de manera genial. Buscamos una educación epistémica para gobernar bien las ciudades. Hacemos ciencia para tener buena República, no hacemos República para tener ciencia. Instaurar el discurso de la verdad para regular la convivencia. La razón práctica está ya en Platón por encima de la razón teórica. Esta sería la fibra más íntima de Platón: conocemos para ser felices y no somos felices para conocer. Solo en la región del conocimiento donde no reside el engaño y el autoengaño, se puede alcanzar la felicidad. Hay un ejemplo en el que reconocemos mejor la figura de Platón donde expresa la confianza en el ser humano: Un país, un niño (sin madurez), un siervo (sin formación) puede ser llevado al conocimiento a través de preguntas guiadas hacia el saber. Para conquistar la libertad es necesaria la educación en la actitud epistémica y, ¿quién controla el mundo de la educación?, ¿la religión?, ¿la posmodernidad y su “dejar hacer sin formación en la actitud epistémica?”