

# LA CUESTIÓN DE LA CONTINUIDAD DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DESDE EL PENSAMIENTO DE RORTY Y DESDE LA FILOSOFÍA ELÉNTICO-SOCRÁTICA

RESUMEN: Rorty se ha convertido en uno de los más citados impulsores del modelo discontinuista de la Historia de la filosofía, un modelo que Rorty defiende acogiéndose a los avatares relativos a la aparición de la epistemología como disciplina filosófica diferenciada. A pesar de ello, el caso de la filosofía eléntico-socrática pone de manifiesto que las preocupaciones epistemológicas han estado siempre presentes desde el inicio de la filosofía y que el punto de partida rortiano acerca de la filosofía como conversación en búsqueda del mayor acuerdo intersubjetivo posible no es ni tan revolucionario ni tan discontinuista como Rorty pretende, por más que el historiador de la filosofía llegue a la conclusión de que aquel punto de partida sea susceptible de un tratamiento más convincente que el que Rorty lleva a cabo.

No pocos de aquellos que, en aras de una versión discontinuista de la historiografía filosófica, quieren hacer de la Historia de la filosofía un mero enjambre de heterogéneos discursos plurales ajenos entre sí, han buscado en Rorty su más reciente y decidido valedor. Razones ciertamente no les faltan para ello si se tiene en cuenta que Rorty, ya desde los primeros pasos de *Philosophy and the Mirror of Nature*, daba por incuestionable, al hilo de las sugerencias de Kuhn, que la Historia de la filosofía no pasaba de ser un discurso artificialmente hilvanado y articulado en torno a diferentes problemas surgidos en la imprevista e imprevisible contingencia de un tiempo dado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Es no poco plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de cosas, la filosofía de los siglos diecisiete al diecinueve de ideas y la ilustrada escena filosófica contemporánea de palabras. Pero no debe pensarse esta secuencia como algo que esté ofreciendo tres puntos de vista enfrentados acerca de lo que es primario o de lo que es fundamento. No es que Aristóteles pensara que ideas y palabras podrían explicarse mejor en términos de cosas, y que Descartes y Russell cambiaran la dirección de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles no dispuso de —no consideró necesaria— una teoría del conocimiento y que Descartes y Locke no dispusieron de una teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles acerca del conocimiento no ofrecen respuestas, ni buenas ni malas, a las preguntas de Locke, del mismo modo que las observaciones de Locke acerca del lenguaje no ofrecen respuestas a las preguntas de Frege»: RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, Princeton, 1979) 263 (hay trad. cast.).

El Rorty de *Philosophy...* tenía bien claro (aunque fuera en una mala interpretación de Mandelbaum) que la consolidación de la Historia de la filosofía como disciplina académica específica se había producido al socaire de la reformulación kantiana de la filosofía como «teoría del conocimiento», lo que llevó a separar paladinamente por vez primera el quehacer filosófico del científico. Sólo entonces pudo cobrar cuerpo el significado profesional del «historiador de la filosofía» como encargado de dar continuidad al ejercicio de lo filosófico, estudiando «a los pensadores de los siglos XVII y XVIII como afrontando la respuesta a la pregunta “¿cómo es posible nuestro conocimiento?” y retrotrayendo incluso esta pregunta a los pensadores de la Antigüedad»<sup>2</sup>. Instalado en esta perspectiva, Rorty se sentirá legitimado para desacreditar el concepto de «filosofía» como expresión de un género natural, de una disciplina dedicada a afrontar unas *mismas* cuestiones desde su constitución en Grecia hasta nuestros días. Por el contrario, afirma Rorty, «debemos vernos, no como respondiendo a los *mismos* estímulos a los que nuestros predecesores respondieron, sino como habiendo creado para nosotros estímulos nuevos y más interesantes (...) Mi afirmación de que la filosofía no es un género natural (...) se torna inaceptable si con ella se da a entender que esas cuestiones se refieren siempre a los *mismos* temas, por ejemplo, la naturaleza del conocimiento, la realidad, la verdad, la significación o alguna otra abstracción lo suficientemente oscura como para diluir las diferencias existentes entre las diversas épocas históricas»<sup>3</sup>.

Con todo ello, lo que Rorty pretende es poner en solfa la concepción de la tradición filosófica como repertorio de cuestiones y de problemas descubiertos en su día y a los que las diferentes corrientes y doctrinas filosóficas han de tratar de dar una adecuada respuesta. En lugar de ello, Rorty advierte de que aquellas cuestiones y problemas filosóficos no sólo varían con el tiempo sino que desaparecen sin más cuando los filósofos toman conciencia de que los sucesivos cambios sociales y culturales no dejan de plantear insospechados retos, para cuya solución tratar de

<sup>2</sup> Cf. *Philosophy and the Mirror of Nature*, o.c., 132.

<sup>3</sup> RORTY, R., *The Historiography of Philosophy: Four Genres*; en RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. B. - SKINNER, Qu. (ed.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984) 63-64 (hay trad. cast.). Una crítica de esta postura rortiana en la que se pone de manifiesto que las plurales configuraciones de lo filosófico que de hecho se han dado a lo largo del tiempo no lleva necesariamente al discontinuismo del relato historiográfico-filosófico, teniendo en cuenta que el discurso es un constructo reificado, puede verse en MOHANTY, J. N., *Rorty, Phenomenology and Transcendental Philosophy*: *Journal of the British Society for Phenomenology* 14 (1983) 91-98.

acudir a las filosofías del pasado no tiene ya ninguna utilidad. Puestas así las cosas, no nos queda sino concluir que «nuestros antepasados subieron una escalera que ahora podemos dejar caer. Y podemos hacerlo no porque hayamos llegado a un lugar final de descanso, sino porque tenemos que resolver *otros problemas* que los que consternaban a nuestros antepasados»<sup>4</sup>.

A la vista de lo dicho, Rorty da apresuradamente por supuesto que la negación de la filosofía como género natural está suficientemente justificada con tan sólo poner de manifiesto que no todos los problemas y cuestiones filosóficas del pasado han sido siempre objeto de investigación a lo largo del devenir histórico de la filosofía y que, efectivamente, algunos de aquellos problemas y cuestiones han perdido vigencia con el paso del tiempo. Pero la cuestión no ha de ser ésta, sino la de si las cuestiones y problemas que ocupan de modo especial a los filósofos de nuestro tiempo no tienen nada que ver con las preocupaciones teóricas de la tradición filosófica, si es que no queremos concluir indebidamente del hecho de que *algunos* problemas del pasado filosófico hayan resultado ser ajenos al discurso filosófico de nuestro tiempo que *todas* las actuales cuestiones y problemas filosóficos que hoy día hayamos de afrontar nada tienen que ver con la continuidad de la filosofía y de su historia.

Es bien cierto que el tiempo no pasa en balde y que ello es aplicable igualmente al tiempo historiográfico, por lo que resulta inadmisibles una Historia de la filosofía construida a la luz de una pretendida perennidad inmutable de los problemas filosóficos *à la Hartmann* o de aquel fantasmagórico conjunto *predeterminado* de problemas, con toda razón descalificado por Cavell. Pero ello no debe hacernos olvidar que los problemas actuales de la filosofía pueden mostrarse como «problemas» reales si y sólo si están internamente relacionados con las propuestas y «soluciones» insatisfactorias aportadas por las corrientes y doctrinas del pasado filosófico a los interrogantes planteados por los problemas de la filosofía de nuestro tiempo, por más que estos planteamientos se-

---

<sup>4</sup> RORTY, R., *Relativismo: descubrir e inventar*: en NIZNIK, J. - SANDERS, J. T. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía* (Cátedra, Madrid, 2000) 57. El planteamiento discontinuista rortiano, basado en la idea de que los nuevos modos de filosofar son tales en la medida en que sus vocabularios y paradigmas dejan —sin más— obsoletas las cuestiones y problemas de la tradición filosófica, ha sido resumido así por Habermas: «significa que las cuestiones filosóficas no se solventan mediante respuestas correctas; más bien se dejan de lado una vez han perdido su valor. Esto vale también para la cuestión sobre la objetividad del conocimiento (...) Rorty quiere decir: el cambio de paradigma transforma la perspectiva de tal forma que las cuestiones epistemológicas como tales están *passé*»: HABERMAS, J., *Verdad y justificación* (Trotta, Madrid, 2002) 233.

an debidos a estímulos bien diferentes de los de nuestros antepasados filosóficos. Creer, con Rorty, que podemos desembarazarnos totalmente de las escaleras usadas en y por la tradición filosófica es una ilusoria esperanza porque, al fin y a la postre, las nuevas escaleras que nos proponamos hoy día escalar sólo pueden ser escaleras «filosóficas» si están construidas a partir precisamente de los restos y astillas de aquella tradición filosófica cuyas propuestas consideramos inservibles. No se puede partir de la nada, negando en bloque la tradición histórica. Sin continuidad, en definitiva, no hay *discontinuidad*, por lo que de las *discontinuidades* efectivas y concretas que se hayan dado en el cumplimiento histórico de la filosofía no hay que concluir la *discontinuidad* esencial de la Historia de la filosofía ya que únicamente podría hablarse con sentido de la legitimación de cualquier intento discontinuista de esta Historia a partir de un amplio fondo de continuidades<sup>5</sup>.

Por no distinguir adecuadamente entre el *significado histórico* de los hechos filosóficos historiados (plurales, cambiantes y discontinuos) y la *significación filosófica* que, en su continuidad, asegura lo «filosófico» de aquellos hechos, Rorty exige demasiado a la continuidad de la propia Historia de la filosofía, suponiendo gratuitamente que aquella continuidad sólo puede construirse a la luz de la permanencia de unos problemas *idénticos*, cuando bastaría para dar forma a aquella continuidad tener en cuenta que nuestros problemas filosóficos son los *mismos* que los que ocuparon la atención a nuestros antepasados. No nos bañamos dos veces en un río «idéntico», pero sí en un «mismo» río<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> «Aun las disputas filosóficas más radicales tienen lugar en el *contexto de continuidades* que se asemejan entre sí. La verdad filosófica, y esto es una verdad, de que no es posible cuestionar todas las cosas a la vez, es relevante: así, cuando, por ejemplo, abordamos las *discontinuidades* en la historia de la *pathe* aristotélica, de las pasiones del siglo xvii, de los sentimientos del siglo xviii y de las emociones del siglo xix, lo hacemos sabiendo que *ira* y *temor*, o sus equivalentes, tienen que figurar en el catálogo de cada una de ellas, y que aun cuando tengamos reservas para traducir, por ejemplo, *ira* directamente como "ira" y *timor* como "temor", nuestras reservas deben ser expresadas en forma tal que aparezca tanto lo que esa traducción logra como lo que no logra. Ello quiere decir que las *formas de discontinuidad* y de diferencia (...) exigen como contrapartida un catálogo igualmente comprensivo de las *formas de continuidad*, de semejanza y de recurrencia» (cursivas nuestras): MACINTYRE, A., *The Relationship of Philosophy to Its Past: en Philosophy in History, o.c.*, 46.

<sup>6</sup> Haciendo nuestra la distinción categorial entre «mismidad» e «identidad» y entre el «principio de mismidad» y el «principio de identidad», tan acertadamente expuesta por Fernando Montero Moliner, acerca de cuyos planteamientos sobre la Historia de la filosofía hay que remitirse al estudio de MINGUEZ, C., *Fernando Montero: fenomenología e historia: en PINTOS, M. L. - GONZÁLEZ, J. L., Fenomenología y Ciencias Humanas* (Universidade de Santiago, Santiago de Compostela, 1998) 639-650.

## LAS CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Si no vamos demasiado descaminados en lo que estamos diciendo, nuestro rechazo del modelo discontinuista rortiano de la Historia de la filosofía ha de verse corroborado en lo que ocurra en las manifestaciones efectivas de la historiación de lo filosófico. En este punto no resulta exagerado pensar que aquel modelo rortiano resulta poco o nada atractivo si tomamos en consideración los magros (por decirlo suavemente) resultados que ha ofrecido Rorty a la comunidad filosófica cuando se ha metido a ejercer de historiador de la filosofía, echando mano del principio de *creación* de interpretación y de significado, un principio que Rorty apareja con el de la discontinuidad e incommensurabilidad de los paradigmas filosóficos elaborados a lo largo del tiempo.

Aquí, sin embargo, queremos prescindir de estas consideraciones más generales para centrarnos en lo que ya hemos señalado, a saber, el hecho concreto de la predilección de que ha hecho gala Rorty por justificar su modelo discontinuista de la Historia de la filosofía a la luz de lo acontecido con la aparición de la teoría del conocimiento en el panorama de la historia de la filosofía, a partir de un Kant que acertó a dar forma, creando la «teoría del conocimiento» como disciplina, a aquellas revolucionarias anticipaciones teórico-epistemológicas de Descartes y de Locke, en las que la filosofía encontró un campo de actuación y de estudio hasta entonces inexplorado.

Aquel paradigma epistemológico centrado en la representación mentalista de la realidad habría dado paso, a su vez, a una tesis no menos discontinuista e incompatible con las preocupaciones epistemológicas, la tesis de un «giro lingüístico» radicalizado en el postanalítico «giro pragmático» preconizado por el propio Rorty, en el que la racionalidad comunicativa<sup>7</sup> se desinteresa por completo de toda orientación epistemoló-

---

<sup>7</sup> Por hacer aquí referencia al Habermas de *El discurso filosófico de la modernidad*, cuyos planteamientos acerca del tránsito de la racionalidad centrada en el sujeto a la racionalidad comunicativa Rorty ha intentado interpretar desde las claves rupturistas de su propio modelo discontinuista de la Historia de la filosofía. Un intento tal estaba, sin embargo, destinado al fracaso habida cuenta de la adhesión habermasiana a la caracterización de la verdad en función de la convergencia en la configuración ideal de una concurrencia comunitaria última e incluso en la aceptación de la validez incondicional de la verdad, a pesar de su intersección con la justificación de nuestros discursos, que sigue presente en el «último» Habermas de *Verdad y justificación* y su concepto pragmático de verdad. El propio Rorty no ha dejado de mostrar su desacuerdo con esta última variante de la epistemología habermasiana: RORTY, R., *Response to Jürgen Habermas*: en BRANDOM, R. R. (ed.), *Rorty and His Critics* (Blackwell, Oxford, 2000) 56-65. Cf. también, RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (Ariel, Barcelona, 2000) 82-87.

gica, incluida cualquier configuración epistémica de la verdad, toda vez que el predicado «verdad» resulta ser un término que nada añade al de «justificación» de nuestras creencias y oraciones en el marco de nuestra peculiar, contingente y característica situación etnocéntrica. Desde la perspectiva rortiana de la exigencia de atenernos a la mera solidaridad intracomunitaria frente a las pretensiones de la representación objetiva típica del representacionalismo epistemológico, el deseo de verdad no pasa de ser un ilusorio sustituto del deseo de justificación, etnocéntricamente limitado<sup>8</sup>.

Si todo ello no puede ser explicado, en opinión de Rorty, más que desde el repertorio de las radicales discontinuidades que jalonan el discurrir de la historia de la filosofía, la muestra última de una Historia de la filosofía adecuadamente discontinuista sería adoptar el punto de vista de que «la conversación es el bien mayor para las criaturas discursivas», atendiéndonos a la expresión de Brandom que Rorty hace suya, buscando «el mayor consenso intersubjetivo posible», aunque sin pretender con ello trascender las exigencias y limitaciones de la propia comunidad en aras de una representación *verdadera* de la realidad que nos llevaría a estar en contacto con el mundo y con las cosas, tal como son. Recurrir a lo relacionado con el marco de lo epistemológico se convierte, en definitiva, para Rorty en el instrumento más adecuado para justificar el modelo discontinuista de una Historia de la filosofía construida a partir de cuestiones y problemas sin conexión alguna entre sí.

En el campo de la Historia de la filosofía y situándonos en el terreno elegido por Rorty, las cosas no son, sin embargo, ni tan fáciles ni tan simples como Rorty quiere dar a entender. A partir del significado histórico de la efectiva constitución moderna de la epistemología como *disciplina* filosófica o, si quiere, a partir de la adopción relativamente reciente del término *Erkenntnislehre* o de «epistemología», no se sigue sin más que la significación filosófica de las *cuestiones epistemológicas* haya sido ajena a las preocupaciones de los filósofos del pasado<sup>9</sup>, como del hecho de que el referente actual «epistemología» sea algo así como una casilla-marco y no una auténtica área de investigación (en palabras del propio Rorty) no hay que concluir que lo que se pueda decir acerca del problema del conocimiento nada tiene con ver con lo que se escribía en

<sup>8</sup> RORTY, R., *Is Truth a Goal of Inquiry?*, en *Truth and Progress* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998) 19-42; *El pragmatismo, una versión, o.c.*, 79-137.

<sup>9</sup> Dejemos para otra ocasión el justificar detenidamente esta afirmación nuestra, tarea compleja si se tiene en cuenta las variadas cuestiones con ella relacionadas y que han de entrar aquí en juego, como ha avisado WILLIAMS, M., *Epistemology and the Mirror of Nature: en Rorty and His Critics, o.c.*, 191-213.

la epistemología filosófica del siglo XIX. Ello queda suficientemente de manifiesto con tan sólo acudir a la lectura de los textos de toda la tradición filosófica, a lo largo de la cual las cuestiones relacionadas con el conocimiento han tenido siempre un lugar destacado.

Una lectura tal no supone una indebida proyección de las preocupaciones epistemológicas modernas, en contra de lo que Rorty cree. Tampoco supone que los tratamientos acerca del conocimiento elaborados en las diferentes etapas del pasado filosófico afronten de modo *idéntico* el problema epistemológico. A pesar de ello, el historiador de la filosofía dispone de la suficiente evidencia textual como para llegar a la conclusión de que, en aquellas diferentes etapas, se trata de unos *mismos* problemas y de que ello justifica el diálogo entre filósofos pertenecientes a adscripciones y situaciones harto diferentes<sup>10</sup>. Pero si queremos ser más estrictos en esta cuestión y aceptamos situarnos en la tesitura que Rorty considera más favorable para su tesis, hemos de centrarnos en la filosofía cartesiana en cuanto iniciadora del revolucionario paradigma del mentalismo representacionista a partir del cual iba luego a cobrar cuerpo la epistemología como disciplina en el marco de la historia de la filosofía. En relación con ello, resulta incuestionablemente acertada la presentación que hace Rorty del realismo representacionista de Descartes en función de tres ejes conceptuales (o «mitos», en la expresión que Rorty toma de su maestro Sellars) básicos: (a) la preexistencia de lo dado y del fundamento del conocimiento, cuya aprehensión requiere un acceso privilegiado, que (b) al propio tiempo configura el conocimiento y la verdad desde pautas realistas, mientras que (c) al conocimiento y a la verdad se llega desde la certeza de la evidencia de nuestras representaciones. A partir de estos tres ejes o mitos, Rorty da por supuesto que la Historia de la filosofía se habría embarcado en la tesitura epistemológica, hasta entonces inexplorada.

Este supuesto rortiano supone, sin embargo, una reconstrucción de la historia de la filosofía poco o nada acorde con los textos de la propia Historia de la filosofía, los cuales nos enseñan que aquel planteamiento cartesiano imprimió, sí, un cambio de rumbo diferente del que habían seguido hasta entonces las investigaciones epistemológicas, pero sin que este cambio de rumbo viniera a ser un discurso radicalmente extraño e inconmensurable con lo que la Antigüedad filosófica había establecido

---

<sup>10</sup> De hecho, el propio Rorty no ha sido ajeno a ello cuando afirma que algunos de los planteamientos que llevaron a Frege a *inventar* la filosofía pura del lenguaje sin conexión con la epistemología están ya de algún modo presentes en Parménides, en el *Sofista* platónico y en otros filósofos de la Antigüedad y de la Edad Media: *Philosophy and the Mirror of Nature*, o.c., p. 257.

en lo concerniente a las cuestiones relativas al conocimiento. De hecho, un cartesiano y un, digamos, platónico no llegarían a poner de acuerdo sus respectivas propuestas epistemológicas, como tampoco podrían hacerlo un platónico y un aristotélico. Pero ello no quiere decir que el diálogo entre ellos fuera imposible puesto que, aunque sus discursos no fueran idénticos, podrían reconocerse entre sí como pertenecientes a una *misma* tradición (de corte epistemológico, en este caso).

Los planteamientos epistemológicos de Descartes, en efecto, dan un nuevo contenido a una estructura vigente en la Historia de la filosofía desde Platón, cuya metafísica de las Formas da cuerpo a una configuración del conocimiento en la que pueden descubrirse aquellos tres ejes conceptuales que Descartes iba a modelar en su teoría del mentalismo representacionista. Así, en lo concerniente al eje a), las Formas constituyen el marco de aquel «mito de lo dado», fundamento del conocimiento (es decir, «lo que otorga al que conoce el poder de conocer»: *Rep.* 508e2) al que sólo puede accederse mediante algún tipo de apropiación privilegiada<sup>11</sup>. En lo concerniente al eje conceptual b), mientras el mentalismo cartesiano controla la verdad del conocimiento mediante la representación de lo dado-objetivo, el antimentalismo platónico no deja de inscribirse en el marco de una concepción realista (aunque no sea representacionista) de la verdad en la medida en que el conocimiento auténtico *orégētai tou óntos*, «está proyectado a la realidad». Y, por último, si c) el «mito» cartesiano de la verdad como certeza requiere la evidencia del conocimiento, el realismo platónico echará igualmente mano de «evidencia», aunque entendida de modo ajeno a las exigencias del mentalismo representacionista, en la medida en que es justamente el conocimiento verdadero el que «hace evidente» (*phainetai*) la realidad (*Fe.* 65c2).

En contra de la insistencia de Rorty en una visión discontinuista del devenir filosófico que haga de la rortiana «conversación solidaria en búsqueda del mayor consenso posible» un programa radicalmente revolucionario<sup>12</sup> y ajeno a las preocupaciones de toda filosofía del pasado, el

<sup>11</sup> Mientras que en el mentalismo cartesiano este acceso privilegiado lo es de nuestros estados interiores, en Platón aquel acceso es la visión intuitiva de las Formas, una «visión» que, incluso en la formulación de la anámnesis (pronto abandonada por Platón, por lo demás) es inseparable del proceso dialéctico-discursivo. La oposición entre lo noético (no-discursivo) y lo dianoético (dialéctico-discursivo) es sólo una contrucción interesada del platonismo tardío, como agudamente ha demostrado SAIF, J., *Plato über Wahrheit und Kohärenz: Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000) 129-134.

<sup>12</sup> Con ello, por lo demás, Rorty no hace más que seguir la tradición de aquella «fatigosa insistencia de los filósofos en tildar de "revolución" a sus empeños», según la



discurso efectivo de la Historia de la filosofía pone de manifiesto que por muy diferente que sea la dirección seguida por las investigaciones epistemológicas de Descartes y de Platón (o la de éste y la de Aristóteles), aquellas investigaciones encierran, a pesar de todo, un mismo *sentido*. Y algo análogo puede decirse en relación con el tránsito de la epistemología cartesiana centrada en el sujeto a la epistemología comunicativa, en la que puede quedar englobado el «giro lingüístico» y su énfasis en la inexistencia de representaciones y de creencias subjetivas independientes de su interpretación en un lenguaje común. Desde esta perspectiva, queda igualmente salvaguardada la pertenencia a un *mismo*, aunque no *idéntico*, contexto epistemológico el discurrir de la racionalidad lingüístico-comunicativa a la racionalidad enmarcada en el giro pragmático, como el «último» Habermas ha puesto de manifiesto.

#### LA FILOSOFÍA DE SÓCRATES: ACUERDO Y COHERENCIA

Con la referencia a Platón no está, sin embargo, dicho todo en relación con la cuestión concerniente a la continuidad o discontinuidad del discurrir histórico de la filosofía. Las preocupaciones epistemológicas de Platón, en efecto, no surgen en el vacío sino justamente como reacción ante lo que Platón consideró insatisfactorias consecuencias derivadas de los planteamientos de más calado epistemológico de algún modo apuntados, o más que apuntados incluso, en la filosofía socrática<sup>13</sup>.

---

acertada expresión de Javier Muguerza. Aunque Muguerza la aplica directamente sólo a los filósofos analíticos, se trata de una tentación a la que pocos de los grandes autores de la Historia de la filosofía han sabido resistirse, mostrándose harto proclives a hacer suya una fantasmagórica *Voraussetzunglosigkeit*.

<sup>13</sup> Por «filosofía socrática» entenderemos en adelante el conjunto de doctrinas expuestas en los Diálogos platónicos de la primera etapa, marcando el *Menón* la línea divisoria entre aquella filosofía y el pensamiento del Platón maduro en torno a la metafísica de las Formas, al que hasta ahora nos hemos venido refiriendo. No estamos con ello diciendo, sin embargo, que haya de establecerse una separación entre la filosofía socrática y la filosofía platónica, como si se tratara de manifestaciones de autores diferentes. Como tampoco entramos aquí en la cuestión de si el tránsito de la filosofía socrática ha de ser visto como evolución del pensamiento platónico o, por el contrario, si aquel tránsito ha de ser visto como un abandono de Platón de las doctrinas de su maestro, tal como éstas habrían quedado configuradas por el propio Platón en sus Diálogos primeros, doctrinas a las que, por lo demás, el último Platón habría vuelto a prestar atención, si es que hemos de hacer caso en esto a lo que Donald Davidson propuso en su día. De otro lado, tras las convincentes razones expuestas por H. H. Benson (*Socratic Wisdom: The Model of Knowledge on Plato's Early Dialogues* [Oxford University Press, New York - Oxford, 2000]), no ha de ser objeto de especial extrañeza

De acuerdo con los Diálogos de la primera etapa platónica, agrupamos bajo la rúbrica «filosofía socrática» el conjunto de investigaciones elécticas acerca de la definición de F en las cuales Sócrates, en conversación con sus interlocutores, busca mostrar la inconsistencia de las tesis ( $q$ ,  $r$ ) propuestas por aquellos interlocutores con una premisa ( $p$ ), aceptada de modo incuestionado por todos los intervinientes en la conversación, con lo que queda demostrada tanto la falsedad de las tesis de los interlocutores socráticos como la verdad de  $\neg p$ , la tesis contraria más o menos explícitamente defendida por Sócrates<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva, la filosofía eléctico-socrática puede entenderse como haciendo suyo, al igual que lo hace suyo Rorty, el convencimiento de Brandom de que «la conversación es el bien mayor para las criaturas discursivas», un convencimiento, por lo demás, del que Sócrates está bien seguro que choca directamente con el sentido común de sus contemporáneos<sup>15</sup>: «si digo que *el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones (toús lógous poieisthai)* cada día acerca de la excelencia y de las otras cuestiones acerca de las cuales me habéis oído vosotros *dialogar (dialegoménou)* al examinarme elécticamente a mí mismo y a los demás, y que una vida sin *conversación eléctica (anexétastos)* no merece ser vivida por la criatura humana, me creeríais aún menos al deciros estas cosas»: *Ap.* 38a2-6.

La filosofía entendida como conversación eléctico-socrática<sup>16</sup> se traduce como búsqueda de acuerdo intersubjetivo, un acuerdo que los in-

---

poner aquella filosofía socrática en conexión con cuestiones relacionadas con el tema del conocimiento, en contra de la vieja tesis —cuyo último representante más significativo ha sido Gregory Vlastos— de hacer de la filosofía de Sócrates un reducto exclusivo de doctrinas éticas, recortando indebidamente el alcance de la significación filosófica que en sí tiene el pensamiento de Sócrates, independientemente de que el significado del contenido de las conversaciones socráticas pertenezca (aunque no exclusivamente) al orden de lo que hoy día encuadramos en lo «ético».

<sup>14</sup> Seguimos con ello el camino trazado por el constructivismo deductivo acerca de la *investigación* eléctico-socrática, de acuerdo con la exposición de VLASTOS, G., *Socratic Studies* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994) 1-86.

<sup>15</sup> Que es lo mismo que dice Rorty acerca de su propuesta de sustituir la búsqueda de la verdad objetiva por un acuerdo intersubjetivo no forzado entre grupos de interlocutores cada vez más amplios, propuesta que Rorty reconoce paladinamente que entra en contradicción con lo que sostiene el sentido común contemporáneo: *Truth and Progress, o.c.*, 41.

<sup>16</sup> En lo concerniente a Sócrates, la identificación de la filosofía con el método eléctico está suficientemente atestiguada en los Diálogos platónicos de la primera etapa y de modo especial en la *Apología*, donde aparece expresamente que Sócrates no va a ser condenado por *filosofar*, una tarea prestigiada en la democracia ateniense del siglo V, sino por su modo específico de filosofar *elécticamente*: *Ap.* 19b4-c1.

tervinientes en la conversación socrática no alcanzan nunca de modo concluyente y definitivo, por lo que los acuerdos parciales obtenidos se remiten a nuevos y sucesivos acuerdos futuros ilimitados, de tal manera que el límite ideal sería aquel acuerdo último en el que se haría efectiva la estabilidad del conocimiento en la verdad de la manifestación plena de F. Por ello y al modo de la filosofía rortiana, la realización efectiva de la filosofía de Sócrates se traduce como búsqueda del mayor acuerdo intersubjetivo posible.

El acuerdo<sup>17</sup> perseguido por el *élenchos* afecta tanto a la conclusión del examen eléctico como a las premisas a partir de las cuales (*ek*) se hace posible aquella conclusión, de tal manera que en el *élenchos* socrático se hace equivalente llegar, por la dinámica de la dialéctica argumentativa, a una conclusión «a partir de lo que estamos investigando (*ek ton proeirémenon*)» y «a partir de lo que tú (el interlocutor) entras en acuerdo conmigo (con Sócrates)»: *ex hōn sy homológeis*»<sup>18</sup>. El *élenchos*, en este caso, puede ser equiparado a un «silogismo en común» (*syllógistai*) que lleva a una conclusión dada a partir de lo previamente acordado: *Go.* 498e10-11.

Esta equivalencia funcional entre «*élenchos*» y «acuerdo» avisa ya de entrada de que, siendo el *élenchos* una investigación *conjunta* entre Sócrates y sus interlocutores, el acuerdo conseguido elécticamente entre Sócrates y los que intervienen en la conversación eléctica ha de ser igualmente un acuerdo conjunto en las creencias de los que participan en el *élenchos* y, de entre los Diálogos socráticos, *Eutidemo* identifica de modo especial y de modo reiterado aquel acuerdo (*homologeîn*) como *acuerdo-conjunto*, bien sea en las creencias (*synhomologeîn*) de los que se han prestado a la investigación eléctica o bien en lo que dicen (*synéphein*, *synchóreîn*)<sup>19</sup>, algo sobre lo que hemos de volver más adelante. Al propio

<sup>17</sup> En la filosofía socrática de los Diálogos de la primera etapa platónica, el acuerdo elécticamente buscado y el llegar elécticamente a acuerdos suelen venir expresados por las familias terminológicas referidas a *homologeîn* (*homología*, *homologoumenôs*, *homológēma*); *homonoeîn* (*homónoia*); *synchóreîn*; *synéphein*; *symphōneîn* (*symphōnía*), expresiones todas ellas cuyos radicales (*homo-*, *syn-*) ponen de manifiesto la coherencia buscada en los discursos y en las creencias de los que intervienen en la conversación con Sócrates.

<sup>18</sup> Cf. *Ca.* 164c8; *Me.* 79b4; *Re.* I 340b3ss.; *Eu.* 281e2ss.; *Hi. Ma.* 297c5. Acerca de ello, vid. STEMMER, P., *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge* (De Gruyter, Berlin, 1992) 128 ss. Ello coincide con el Sócrates de Jenofonte (*Mem.* 4.6.15), el cual habría elaborado sus argumentaciones «a partir» de «lo más firmemente acordado» (*dià ton málista homologoumenon*).

<sup>19</sup> El acuerdo eléctico se da en el marco del *lógos* como decir humano y como expresión de las creencias de los sujetos intervinientes en la conversación eléctica. Con

tiempo, es también *Eutidemo* el que hace de aquel *homologeîn-synhomologeîn-synêpheîn-synchôreîn* la manifestación del «conocimiento de cómo sean las cosas realmente» (278a5), con lo que se muestra igualmente la conexión necesaria del *élenchos* con la búsqueda del conocimiento de la verdad (o, si se quiere, del «conocimiento» y de la verdad)<sup>20</sup>, así como la relación, no menos necesaria, en el *élenchos* llevado a término como acuerdo y la presenciación cumplida de la verdad misma: «sé muy bien que, en lo que hayas entrado en acuerdo con lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma (*eu oi' hoti, hán moi sy homologéseis perì hon he emè psychè doxázei, taut' éde estin autà talethē*): *Go.* 486e5-6. En consonancia con ello, la filosofía socrática está suponiendo que «tener conocimiento es entrar en acuerdo (*homologeîn*) y no discrepar», del mismo modo que para decidir quiénes tienen carencia de conocimiento hay que acudir a «los que no están de acuerdo en absoluto (*oudèn homologousin*) entre sí acerca de lo que se trata»<sup>21</sup>.

La imagen del *élenchos* como método de asegurar acuerdo que permite «hablar verdad (*alethē légein*)» recorre sin cesar el texto de los Diá-

---

ello ha quedado ya atrás la concepción presocrática del «acuerdo» en el que se hace presente el Logos, la determinación de la presencia misma, del *ser*. El logos humano, en este caso, sólo tiene sentido en cuanto actúa de resonancia y de eco de las exigencias de aquel Logos, del ser de todo ente, lo que se lleva a cabo en el logos filosófico, el cual consiste en la capacidad de atender —«escuchar»— al presenciarse mismo del ser (Logos), no a lo que los otros sujetos puedan decirnos en sus *lógoi*, por lo que el acuerdo-con-el-Logos (*homologeîn*) es la autenticidad del conocimiento del ser. Recuérdese, en relación con ello, a Heráclito, DK 22 B 50: «no habiéndome escuchado a mí, sino al Logos, se da el conocimiento como entrar en acuerdo de que todas las cosas son el ser uno: *ouk emou allà tou lógou akoúsantas homologein sophón estin hèn pánta éinai*».

<sup>20</sup> Con lo que Sócrates está ajeno al *homologeîn* sofístico, basado en la idea de «convención» instituida frente a la presencia de la naturaleza misma de las cosas en su verdad. Así, *Hippias* (*Mem.* IV, 4, 13) ve en la justicia el acuerdo conjuntamente convenido por los ciudadanos (*syntheménōi*) acerca de lo que ha de tenerse por acción legítima, lo cual se inscribe en el planteamiento sofístico acerca de lo que es por convención-acuerdo y lo que es por sí mismo, por naturaleza, de tal manera que Antifón será harto explícito en este punto oponiendo lo que se produce por sí solo (naturaleza) a lo que se establece por ley, siendo esto último la convención surgida del haber entrado en acuerdo los ciudadanos (*homologéthenta*). En Sócrates, por el contrario, la convención-acuerdo es justamente la expresión de la racionalidad manifestada en el decir-acordado que hace evidente la verdad de la cosa tratada en la conversación eléctica.

<sup>21</sup> Nos servimos en esta cita de las indicaciones que hace T. Calvo, a partir de *Alcibiades I* 111b-e, para destacar la relación socrática entre acuerdo, verdad y conocimiento: *Diálogo y racionalidad: el modelo «socrático»*, en ÁLVAREZ GÓMEZ, A. - MARTÍNEZ CASTRO, R. (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Pfr. Pierre Aubenque* (Santiago de Compostela, Universidade de Santiago, Santiago de Compostela, 1998) 349.

logos socráticos y, así, por poner algunos ejemplos, el «acuerdo» de *La.* 198b2 acerca de lo que hasta el momento se ha mostrado verdadero se reitera en las variantes que ofrece *Cr.* 49a4-9: «¿afirmamos (*phamèn*) que (...) en ningún modo es bueno y honrado hacer injusticia, tal como habíamos llegado a acuerdo (*hōmologéthe*) muchas veces anteriormente (...) o acaso nuestros acuerdos (*homologítai*) anteriores se han desvanecido en estos pocos días?». A partir de la verdad que se expresa en el acuerdo adoptado, se inicia el examen eléctico que Sócrates piensa llevar a cabo: «mira, Critón, que habiendo llegado a acuerdo en esto (*tauta kathomologōn*), no entres en acuerdo (*homologeis*) en contra de tu opinión (*parà dóxan*) (...) si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio»: *Cr.* 49d1-6». Del mismo modo, la investigación eléctica de *Cármides* pasa por sucesivos pasos en los que se hace necesario ir mostrando los acuerdos alcanzados entre Sócrates y su interlocutor para que el examen eléctico pueda seguir su curso (*Ca.* 160e6-8).

A partir del acuerdo primero se llega a una conclusión en la que se hace presente una verdad que sustenta y se sustenta, al mismo tiempo, en un nuevo acuerdo, por lo que se hace preciso vigilar de modo continuado el ritmo dialéctico de la investigación eléctica<sup>22</sup> para que la conclusión a la que se llega esté en consonancia con lo exigido por aquel acuerdo inicial, como Critias hace observar a Sócrates: «en consecuencia (*oukouîn*), a lo que parece, quien obra algunas veces con provecho, obra prudentemente y manifiesta prudencia (*sōphroneî*), pero no conoce que manifiesta prudencia. Pero esto es cosa, Sócrates, que no pasaría nunca. Por tanto, si crees que a partir de lo que antes ha sido acordado por mí se deduce necesariamente aquella conclusión (*ek ton émprosthen hyp'emoû hōmologēmenōn eis toûto anankaïon éinai symbaínein*), yo mismo retirarí parte de lo dicho y no me avergonzaría de no haberme expresado con precisión en lo que dije, antes que entrar en acuerdo (*synchōrésaim'*) en que un hombre manifiesta prudencia sin tener conocimiento de ello»: *Ca.* 164c5-d3.

La concepción socrática del *élenchos* como *proceso* en busca de la verdad exige, en efecto, ver aquel acuerdo como un complejo entramado de *acuerdos sucesivos* que se van alcanzando de hecho, por lo demás, de manera harto dificultosa y de un modo no rectilíneo, sino, por el con-

<sup>22</sup> Cf. *Go.* 506a1-5: «voy a continuar con mi razonamiento, tal como me parece que son las cosas. Y si a alguno de vosotros le parece que voy acordando conmigo mismo (*homologeîn emautoi*) lo que no es realmente, debe tomar la palabra e investigarme elécticamente (*elénchein*). Tampoco yo tengo conocimiento auténtico de lo digo, sino que investigo conjuntamente con vosotros, por lo que si se me hace evidente (*pháinetai*) lo que dice mi contradictor, seré el primero en entrar en acuerdo (*synchōrésomai*) con él».

trario, viéndose no pocas veces obligado Sócrates a echar mano de consideraciones que se apartan del camino emprendido para poder volver a él con más garantías de éxito (acuerdo). Pero todo este frondoso bosque no debe impedirnos ver los árboles del objetivo del programa eléctico, el de poder llegar, a través de aquellos acuerdos sucesivos, a un acuerdo último en el que quedaría realizado y presenciado de modo efectivo el ideal de la verdad: «si tú acabas por entrar en acuerdo (*homologéseis*) conmigo en lo que estamos hablando, este punto estará ya suficientemente probado por mí y por ti y ya no será preciso someterlo a otra prueba (...) Así pues (*oūn*), el acuerdo mío y tuyo (*he emè kai he sè homología*) será ya el *ideal* realizado de la verdad (*télos ēde héxei tēs alētheías*): *Go.* 487e1-7 (cursivas nuestras).

La dialéctica eléctico-socrática resulta ser ajena, por ello, a la mera conversación erística. *Eutidemo* es un buen ejemplo de ello porque se trata de un Diálogo en el que Sócrates contrapone expresamente los *acuerdos* alcanzados en la dialéctica erística y aquellos a los que se llega en el *élenchos*. En la breve conversación (*Eut.* 276a-277d) que los sofistas Eutidemo y Dionisodoro mantienen con el joven Clinias, éste entra en acuerdo no menos de nueve veces con los sofistas que le interrogan, pero, como Sócrates enseñará luego a Clinias, se trataba de acuerdos a los que se llegaba no por necesidad lógica, sino por haberse dejado enredar en las trampas de los equívocos lingüísticos que aquellos expertos en la peor retórica sofística tendían continuamente a Clinias con ánimo de burlarse de él. La erística, por ello, queda retratada en *Eutidemo* no como una investigación seriamente llevada (al modo de lo que *Go.* 499b-c exige del *élenchos*) en busca de acuerdos que sean conclusiones *verdaderas y necesarias*, sino como un simple «juego» (*paidiā*: 278b2-3) que nada tiene que ver ni con la necesidad lógica de la conclusión-acordada ni con su necesidad epistémica, puesto que los acuerdos erísticos nada tienen que ver con el conocimiento (*eidetē*) de cómo «las cosas sean realmente»: 278b5. Sócrates hará presente aquella oposición entre el acuerdo erístico y el acuerdo eléctico cuando, interrumpiendo la conversación de Clinias con Eutidemo y Dionisodoro, inicia su investigación eléctica conjuntamente con Clinias, el cual ahora entrará repetidamente en acuerdo con Sócrates (*synōmologēsámetha*) atendiendo a las conclusiones necesarias y verdaderas que se van haciendo manifiestas en esta investigación eléctica<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ello se volverá a dar en *Go.* 482ess.: en este caso, será Calicles el que acuse a Sócrates de haber llevado a acuerdo (*homología*) a Polo para «embarullarle», al modo de los erísticos, con juegos de palabras, lo que conduce a Sócrates a entablar una nue-

De este modo, la configuración del *élenchos* socrático como búsqueda de acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible (digámoslo así, remedando formalmente el discurso rortiano) a través de los sucesivos *acuerdos* previos encierra —al contrario de lo que sucede en la erística— una necesidad lógica y epistémica, a la que no pueden sustraerse los que intervienen en el proceso elénctico y que únicamente en ese proceso elénctico se hace evidente. El acuerdo buscado es inseparable de las exigencias dialécticas del *élenchos* y no depende en modo alguno de la libre decisión de los participantes en la investigación elénctica de aceptar o no unas meras convenciones comunitarias. Sócrates es harto rotundo en este punto: «tú, Critias, te pones ante mí como si yo afirmase que conozco (*eidénai*) aquello que investigo y que, simplemente con que lo quisiera (*boúlōmai*), entraría en acuerdo contigo (*homologésontós soi*). Pero esto no es así sino que investigo eléncticamente (*zetō*) siempre contigo lo que tenemos delante porque yo no tengo conocimiento (*eidénai*) de ello. Cuando, pues, lo haya examinado eléncticamente (*skepsámenos*) estaré dispuesto a decir si entro o no en acuerdo (*homologō*) contigo. Espera entonces a que lo haya investigado eléncticamente (*sképsōmai*)»: *Ca.* 165b5-c2.

Puede entonces suceder muy bien que un acuerdo comunitariamente *aceptado* muestre ser inconsistente con lo que la reflexión *crítico-elénctica* ponga de manifiesto en relación con los contenidos de aquel acuerdo y en este caso la filosofía elénctico-socrática exige atenerse a la *aceptabilidad racional* incondicionada del acuerdo elénctico alcanzado, una aceptabilidad que se hace manifiesta en la consistencia racional de aquel nuevo acuerdo con el cuerpo de las creencias del sujeto racionalmente establecida (*Go.* 482b7-c3). De modo análogo puede darse también el caso de que un nuevo acuerdo elénctico resulte estar en contradicción con el cuerpo de creencias previamente establecidas por y en un sujeto racional como creencias racionalmente aceptadas.

Ante conflictos de esta índole, la filosofía elénctica de Sócrates exige proseguir la investigación racional elénctica para descubrir cuál de los dos puntos en colisión (las creencias racionalmente aceptadas o el nuevo acuerdo elénctico al que se ha llegado) exhibe *injustificadamente* una pretendida condición de vigencia racional. De este modo, cuando de los acuerdos racionalmente tomados se deduce con necesidad racional

---

va conversación elénctica con el propio Calicles para probarle que los acuerdos alcanzados habían seguido, por el contrario, las exigencias de la necesidad racional. La idea de Sócrates de que el *élenchos* se opone al mero «juego (*paidià*), que no pasa de ser pura «charlatanería (*phlyaría*) dependiente tan sólo de la expresión lingüística desnuda, se repite también en *Cr.* 46d2-5.

(*anánkē symbaínein*) una conclusión que parezca «absurda» por su incoherencia con las creencias admitidas (de modo racional, en principio), se hace inevitable aquel proseguir la investigación eléctica para examinar si y hasta qué punto la *coherencia de creencias* puede aflorar en el acuerdo de una conversación eléctica dada: «ciertamente, me parece fuera de lugar (*átopa*), Sócrates; sin embargo, acaso te autorice (a decir esto) lo que tengo acordado contigo (*soi homologeítai*).—¿No hay entonces que o anular aquellos acuerdos o admitir que lo que digo se deduce con necesidad (*anánkē symbaínein*) de ellos?»: *Go.* 480e1-3.

En la configuración socrática del *élenchos*, en efecto, no tienen cabida entonces las meras apuestas relativistas, toda vez que los acuerdos de la conversación eléctico-socrática sólo podrán ser tenidos como tales acuerdos en función de su *télos*, la verdad (*Go.* 487e7), cuya presenciación sólo será efectiva en la *estabilidad* del conocimiento filosóficamente garantizado en la medida en que los discursos de la filosofía «son siempre los mismos» (*Go.* 482a7). De ahí que aquella estabilidad ideal del conocimiento es la que ha de aflorar en la *coherencia* definitiva de las *creencias* de los intervinientes, actuales y posibles, en el examen filosóficamente conducido, y no distorsionado, de lo que «realmente piensan» (*Go.* 500b6-c1; *Cr.* 49c11-d2; *Eu.* 286d; *Re. I* 346a3-4; *Pro.* 359c6-d1) los que estén dispuestos a embarcarse en la investigación filosófica.

#### EL PUESTO DEL PENSAMIENTO SOCRÁTICO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A la vista de lo que venimos diciendo, los dos lemas básicos de la filosofía de Rorty («la conversación es el bien mayor» y «buscar el mayor consenso intersubjetivo posible») tienen un aire no poco familiar con los supuestos de la filosofía eléctico-socrática, poniendo en entredicho la tesis rortiana acerca de la revolucionaria discontinuidad de las cuestiones epistemológicas en la Historia de la filosofía. La actualidad de la filosofía de Sócrates puede, además, acentuarse si se toma en consideración que el acuerdo eléctico-socrático se expresa, por lo demás, en prácticas lingüísticas. En la filosofía socrática, en efecto, el *lógos* es inseparable de lo que *se dice* y el *élenchos* se configura, por ello, como investigación que trata de mostrar con claridad («hacer claro»: *phaneròn*) aquello que *realmente se está diciendo* en el curso de la conversación eléctica: (*autò toũto perì hótou ho lógos estín: Go.* 453b2), con lo que el *élenchos* sigue participando de las pautas en las que nació el filosofar como tipo de saber «radicalmente instalado en el lenguaje», en expresión de Emilio Lledó, de tal manera que el objetivo del *élenchos* y el de la fi-



lososofía coinciden en poder llegar a un «decir correctamente» (*orthōs, kalōs légein*).

Para llevar a cabo la investigación elénctica, ésta no puede partir más de lo que *dicen* los que se aprestan a someterse al examen elénctico: «pero tú mismo, Menón, por los dioses, ¿qué dices (ti phés) que es la virtud?» (*Me. 71d5*); «¿qué es esa belleza común a las dos clases de placeres y que hace que llaméis bello esos dos placeres con preferencia a los demás?»: *Hi. Ma. 303e1-2*<sup>24</sup>. Ahora bien, aquella *pre-tensión*, que es realmente una *tensión-hacia*, de llegar en la filosofía elénctica al «decir correctamente» sólo puede aflorar en el «acuerdo», el cual, desde la radical proyección lingüística de lo elénctico y de lo filosófico a la que aquí nos estamos remitiendo, es en sí mismo un «decir conjuntamente lo mismo» (*synhomologeîn*, el término que los Diálogos socráticos usan repetidamente en intercambio con *synéphein*, «coincidir en lo que se está diciendo conjuntamente»), haciendo explícita la esencial coimpliación que la filosofía socrática establece entre el ejercicio del logos (*légein*) y el logos-expresado lingüísticamente (*phéin*). De este modo, y por poner algún ejemplo, cuando Polo acuse a Sócrates de que el *élenchos* le lleva a decir cosas sin sentido (es decir, que no tienen lugar ni cabida [*átopa*] en el marco de lo comúnmente admitido y dicho-afirmado) y Sócrates, ante ello, anuncie que se propone que Polo, al final de un adecuado ejercicio elénctico, entre en acuerdo con el propio Sócrates, éste lo expresa del modo siguiente: «voy a tratar de conseguir que tú también digas lo mismo que yo (*peirásomai dé ge kai sè poiēsai tautà emoi légein*)»: *Go. 473a2-3*.

No sería, sin embargo, correcto, atendiendo a lo que aparece en el texto de los Diálogos eléncticos, confundir el logos meramente con la palabra. El logos-expresado, en efecto, sólo tiene sentido para Sócrates en la medida en que hace manifiesta la presencia del *sujeto hablante* sus propias *creencias*. Las continuadas advertencias de Sócrates a sus interlocutores a que «digan lo que realmente piensan» están hechas para que el *élenchos* pueda surtir su efecto investigando las creencias de sus interlocutores acerca de lo que éstos *dicen* saber (*Ap. 21b3-c2, 21e5-22a1, 22b1-b5, 22e6-23b7, 40b5-7*), una investigación que, en última instancia, viene a ser la exigencia o la recomendación de que aquellos interlocutores examinen la «mejor condición posible de su alma» (*Ap. 29d2-30b2*)

<sup>24</sup> Vid. *Eu. 11a-b*: «Me parece, Eutifrón, que, invitado por mí a definir lo piadoso, no has querido manifestar lo que es, limitándote en esto a referirte a un simple hecho, el del ser amado por todos los dioses, pero no dices nada en cuanto a su carácter esencial. Así pues, si quieres, no me lo ocultes, sino que de nuevo di qué es realmente lo piadoso».

y su «propia vida» (*Ap.* 39c6-7)<sup>25</sup>, como se dice expresamente en *La.* 186d-188a, donde la investigación elénctica del saber de los interlocutores socráticos se confunde con el examen de la vida de Laques y de Nicias<sup>26</sup>.

El acuerdo elénctico, por todo ello, no se detiene en la palabra desnuda ni es simplemente «un decir lo mismo», sino un decir lo mismo *pensado y creído* por el sujeto<sup>27</sup>. En relación con ello conviene insistir en que si la filosofía socrática se hace incompatible con el mero logos *verbal* y se expande, por el contrario, en y por el logos *vivido* de las creencias del sujeto que interviene en el *élenchos*, estas creencias no son sólo intelectuales sino que abarcan la *vida* misma del interlocutor (y también la de Sócrates)<sup>28</sup>, pero teniendo bien presente que es el modo de darse la propia filosofía socrática la que exige que el marco de las creencias del sujeto no sólo se hagan explícitas lingüísticamente sino que también no puedan dejar de estar *impregnadas* lingüísticamente en

<sup>25</sup> En ello han puesto un énfasis especial BRICKHOUSE, T. C. - SMITH, N. D., *Plato's Socrates* (Oxford University Press, New York-Oxford, 1994) 12-14, pero ya Vlastos había destacado acertadamente esta vertiente del *élenchos* socrático, en su estudio de 1983 acerca del método elénctico-socrático, subrayando la «existencial dimension» del *élenchos* socrático, que no se limita a examinar las proposiciones de los que intervienen en el ejercicio elénctico sino también, y por ello, sus vidas, descubriendo «cómo todo ser humano debe vivir y examinando al individuo humano que está respondiendo —para ver si él lleva la vida que se debe vivir»: VLASTOS G.O.C., *Socratic Studies, o.c.*, p. 10.

<sup>26</sup> Dicho sea todo esto sin olvidar que Sócrates es bien consciente de que, al examinar eléncticamente las creencias y la vida de sus interlocutores, él se está prestando con ello igualmente a que su propia vida sea examinada: cf. *Pro.* 333c7-9, de tal manera que la filosofía eléncticamente configurada es el examen del «alma» (es decir, la forma de vivir la vida) de los que intervienen en el *élenchos*, el cual, siendo expresión de lo racional como acuerdo, ha de conducir al «alma lo mejor posible» a la forma de vida más acorde con lo racional, con lo que nos volvemos a topar con la advertencia de *Apología* de que una vida sin examen (elénctico) no es vida racional (humana) en sentido riguroso y, por ello, «no merece vivirse».

<sup>27</sup> No pasa, por ello, de ser una grave ingenuidad filosófica interpretar —como lo hace BENSON, *Socratic Wisdom, o.c.*, p. 53, n. 72— *Go.* 472b6-8 como anuncio de un acuerdo acerca de lo que Sócrates dice (*perì hōn légō*) y no acerca de lo que cree. La filosofía elénctico-socrática, en efecto, rechaza el mero «juego» (*paidiā*: *Eu.* 278b2) erístico-verbal y el simple logos verbal de los procedimientos retóricos: «por el dios de la amistad, Calicles, no pienses que estás jugando (*paizein*) conmigo ni me respondas lo que se te ocurra en contra de tus creencias»: *Go.* 500b6-7.

<sup>28</sup> La razón que da Sócrates es la que ya conocemos, que el *élenchos* pone en juego no solamente lo que se dice sino también las creencias mismas del sujeto y, en definitiva, su idea de la vida: «no me veas como si estuviera jugando (*paizontos*) pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir»: *Go.* 500c1-4.

las expresiones que configuran aquel marco de creencias. Aun con todas las reservas que se imponen, la filosofía eléctico-socrática opera con las creencias al modo de aquellas *actitudes proposicionales o sentenciales* que tanto juego están dando en la filosofía postanalítica de nuestro tiempo.

Al igual que para ésta, también para la filosofía socrática las creencias no son entendidas ni como presenciaciones *prelingüísticas* de conciencia ni como manifestaciones de estados mentales que tengan una naturaleza ajena a la materialidad de su expresión lingüística, de tal manera que no tendría sentido en aquella filosofía socrática atribuir creencias a seres incapaces de poder expresarse *en* un lenguaje dado<sup>29</sup>. La correlación socrática entre lenguaje y creencia llevará, por ello, a concluir que los acuerdos buscados elécticamente, justamente por ser acuerdos lingüísticos (*homologeîn, synéphein*), son acuerdos entre las creencias de Sócrates y sus interlocutores, del mismo modo que un acuerdo de creencias no puede ser más que aquel «decir lo mismo» del acuerdo lingüístico.

Todo ello apunta a una nueva dimensión del *élenchos*, implicada en la anterior, la de que, al examinar aquél el *logos verbal* como *logos vivencial*, y viceversa, el *élenchos* se hace con ello investigación del *logos racional* (que sólo es expresión tautológica en la tradición que confunde, sin más, «logos» con «razón») de los que intervienen en la conversación eléctica. En la filosofía socrática, en efecto, el sujeto racional es el que tiene creencias o actitudes proposicionales, lo que equivale a decir que sólo el sujeto que usa lenguaje es racional y, por lo mismo, un sujeto es racional si y sólo si usa lenguaje y, con ello, tiene creencias, algo que en principio nos recuerda lo que Davidson haya podido decir sobre esta

---

<sup>29</sup> Como también dirá Rorty: «para nosotros, los pragmatistas, atribuir creencias y deseos a entes que no son usuarios de lenguaje (como perros, bebés y termostatos) es hablar metafóricamente». Pero no por ello la filosofía eléctico-socrática suscribiría lo que Rorty quiere dar a entender con aquel dicho, a saber, que las creencias o actitudes sentenciales no son más que «disposiciones de parte de los organismos, o de los ordenadores, para afirmar o negar ciertas sentencias (...), herramientas para coordinar nuestra conducta con la de los demás», de tal manera que «asignar una creencia a alguien es simplemente decir que esa persona tenderá a comportarse como yo me comporto cuando quiero afirmar la verdad de una sentencia determinada»: cf. *Relativismo: descubrir e inventar, a.c.*, pp. 58-59. Al contrario de Rorty, Sócrates atribuye creencias o actitudes proposicionales a un sujeto por lo que él mismo dice ser sus creencias y si Sócrates espera de sus interlocutores que vayan a comportarse como él (en última instancia, a «vivir la vida filosófica»: *bíos en philosophía*) ello no será más que a través del acuerdo racionalmente aceptable y aceptado que se produzca entre las creencias de Sócrates y las de sus interlocutores.

cuestión<sup>30</sup>. De ahí que en aquella filosofía el logos racional no sea una entidad autónoma y subsistente en sí misma sino logos *argumentativo* o logos *dialéctico* (el *lógos dialektikòs de Menón*), el discurso racional que sólo se manifiesta como tal cuando el acuerdo lo muestra como discurso coherente de oraciones o de creencias de los que intervienen en la práctica eléctica. Ésta no puede entonces dejar de ser aquella investigación cooperativa en la que las diferentes facetas del logos hacen de éste un estricto *dià-lógos*, la conversación socrática vista como racionalidad dialógica, anticipando de algún modo al Habermas de nuestro tiempo.

En la filosofía socrática, por lo demás, la coherencia conversacional buscada sólo puede darse *desde* una perspectiva *etnocéntrica*, es decir, la perspectiva que tanto gusta Rorty de destacar. El *élenchos* socrático, en efecto, no sólo exige de los interlocutores de Sócrates que digan la creencia que realmente tienen, sino que también «la hagan aparecer» de modo *preciso*, algo que sólo puede cumplirse desde la pertenencia de Sócrates y de sus interlocutores a una misma cultura y a una misma tradición, concretamente a la comunidad (al *étnos*, al *génos*) modulada «helenizadamente»: «eso, tu creencia, tal vez puedas decírmelo con la precisión con la que se te aparece, puesto que helenizas: *toútò, hò oíei, epeidēper hellēnizein epístasai, kàn eipois dēpou autò hōti soi pháinetai*» (Ca. 159a6-7). Así, para asegurarse que el esclavo del *Menón* es capaz de intervenir activamente en la conversación eléctica, Sócrates se asegurará previamente de que aquél «es griego y heleniza (*hellēnizei*)»: *Me. 82b4*<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Conviene tener en cuenta que Davidson ha reiterado que su filosofía no confunde ni reduce las creencias a la actividad lingüística ni encuentra sentido en la defensa de que la existencia de un pensamiento depende de la existencia de la forma lingüística que lo expresa de tal manera que no podamos pensar lo que no podemos decir. Lo que aquella filosofía davidsoniana quiere establecer es que una criatura sólo puede tener pensamientos si tiene lenguaje, lo cual es muy distinto a decir que sólo *hay* pensamiento si hay lenguaje. Lo que no es, sin embargo, socrático es la razón que Davidson da para sostener aquellas tesis y que no es otra que el supuesto de que para tener una creencia hay que tener el concepto de *creencia*, algo que no puede darse sin tener *lenguaje*. Dicho de otro modo, la coimplicación davidsoniana entre lenguaje-creencia-racionalidad viene dada porque una creencia sólo puede identificarse en su relación con otras creencias, relación que únicamente puede aparecer en el lenguaje y a partir de aquí en un sujeto racional, que sólo puede ser dicho «racional» en la medida en que la racionalidad es radicalmente compatible con un marco general de creencias del sujeto humano.

<sup>31</sup> Como ha apuntado acertadamente E. Lledó, aquel «helenizar» no significa solamente «hablar griego», sino compartir una serie de creencias incrustadas en el lenguaje comunitariamente participado por los que intervienen en el *élenchos*. Y es que

El etnocentrismo socrático, sin embargo y al contrario de lo que acontece en el etnocentrismo rortiano, no implica reducir la investigación eléctica a la solidaridad y a las prácticas sociales de justificación, con olvido de las pautas universales de la verdad y de la objetividad. Sócrates, en efecto, por más que deje constancia expresa de que su examen eléctico está dirigido a los que le son más próximos por pertenecer a su misma comunidad (*généi*) (*Ap.* 30a4), es aplicable «a todo el que encuentre, joven o viejo, extranjero o ateniense» (*Ap.* 30a2-4) desde el convencimiento socrático de que los parámetros básicos de la racionalidad y de la verdad operan de modo análogo en las diferentes comunidades. Si este supuesto le parece a Rorty insostenible, es justamente al propio Rorty al que le corresponde la carga de la prueba de la incomunicabilidad radical básica entre diferentes comunidades y la de que buscar acuerdo intersubjetivo «hasta donde sea posible» está esencialmente limitado a nuestra propia comunidad. Una prueba que Rorty nunca ha intentado porque, entre otras cosas, se opone frontalmente a la creencia de *nuestra* propia comunidad acerca de la necesidad del acuerdo incondicional y universal, basado en la verdad y en la objetividad como límite de la investigación.

En lugar de ofrecer una prueba tal, Rorty se ha limitado a condenar al fuego del realismo representacionista a los que, como Sócrates, defienden un etnocentrismo muy ajeno de los supuestos rortianos. La conversación socrática, centrada en las creencias (*dóxai, tà dokounta*)<sup>32</sup> que realmente tienen los que participan en la investigación filosófica, nada tiene que ver, sin embargo, con cualquier concepción de la filosofía centrada en el putnamiano ojo-de-Dios y con el des-velamiento de la verdad concebida al modo *representacionista* como *correspondencia* con la realidad. Pero ello no implica en modo alguno, en contra de las pretensiones del etnocentrismo de Rorty, desentenderse de la verdad como límite ideal de la investigación-conversación filosófica que ha de aflorar cuando se lleve a cabo el momento (ideal) de la coherencia y de la conver-

---

«al nacer, cada hombre se encuentra con un lenguaje ya dado que él ha de aprender y que incorpora en sí el marco de creencias que configuran el modo de ser racional de la comunidad a que cada hombre pertenece por razón de su nacimiento»: *La memoria del Lógos. Estudios sobre el diálogo platónico* (Taurus, Madrid, 1984) 39.

<sup>32</sup> Conviene no olvidar que, en los Diálogos de la primera etapa platónica, «creencia» designa contenidos proposicionales de los sujetos racionales (o, si se quiere, contenidos proposicionales de estados mentales de aquellos sujetos) y en este caso lo que se busca es cómo desde la coherencia de creencias pueda llegarse al conocimiento definicional de F. En el Platón maduro, sin embargo, «creencia» es vista como «opinión» incompatible con el conocimiento, por lo que éste ha de apelar a un fundamento y a un acceso ajenos a los de la creencia.

gencia definitivamente *estables* de las creencias, asegurando el «conocimiento de cómo sean las cosas realmente» (*Eu.* 278a5)<sup>33</sup>. Se está dando pie con ello a una configuración epistémica de la verdad que poco o nada tiene que ver con lo que con el paso de tiempo llegaría a ser la concepción epistemológica del representacionalismo realista.

Los planteamientos de la filosofía rortiana no son, en definitiva, ni tan originales ni tan revolucionarios como pretende su autor, acogándose al terreno de lo epistemológico. De ahí que los intereses del modelo rortiano-discontinuísta de la Historia de la filosofía resulten injustificados a la vista de que el tratamiento eléctico-socrático de cuestiones epistemológicas siga estando vivo en nuestro tiempo, por más que aquel tratamiento fuera llevado a cabo muchos siglos antes de que se diera pábulo a la epistemología como disciplina específica y diferenciada. De otro lado y como ya hemos dejado apuntado, la epistemología representacionalista no es radicalmente ajena a la filosofía del Platón maduro, una vez que éste llega al convencimiento de que el programa eléctico-socrático acerca de la coherencia y del acuerdo en la convergencia de creencias no bastan, por sí mismos, para garantizar la verdad y la objetividad de la investigación racionalmente llevada<sup>34</sup>.

Como ha demostrado J. Saif, el Platón maduro se aparta de los supuestos de la filosofía eléctico-socrática para adoptar una concepción realista de la verdad. En el marco de este realismo platónico, hablar justificadamente de verdad y de objetividad requiere apelar a un fundamento objetivo y a un modo de acceso privilegiado a aquel fundamento que permita la aprehensión de la realidad en sí misma, una aprehensión que, con el paso del tiempo, había de ser configurada al modo del realismo representacionalista que acabaría encontrando su forma definiti-

<sup>33</sup> En la filosofía eléctico-socrática, esta estabilidad ideal se identifica con la firmeza última de creencias, al modo de lo que ocurre en Peirce. Si como ha confesado el Rorty de *Pragmatism, Davidson and Truth* (en *Objectivity, Relativism, and Truth* [Cambridge University Press, Cambridge, 1991] 130-131 [hay trad. cast.]) y el de *El pragmatismo, una versión* (o.c., 91), en un principio pudo mostrarse dispuesto a seguir estas huellas del pragmatismo peirceano, no tardaría mucho en llevar a sus últimas consecuencias, aplicándola a la filosofía y a la Historia de la filosofía, la tesis kuhniana de que la noción de verdad como correspondencia con la realidad resulta ser irrelevante e incoherente para explicar tanto el quehacer científico como la historia de la ciencia. Hagamos notar aquí que, por más que Kuhn vea el quehacer científico como búsqueda de un *acuerdo* «que se acerque cada vez más a la naturaleza», este acuerdo es entendido, sin embargo, como ajuste de los hechos y de la teoría en *función de un paradigma dado*.

<sup>34</sup> En este sentido, *Crat.* 436c7-d7 ponía de manifiesto que un discurso coherente puede resultar ser falso si aquella coherencia estaba construida a partir de unas premisas falsas.

va en la epistemología cartesiana. Las objeciones del Platón maduro a la filosofía elénctico-socrática siguen siendo objeciones a las que, salvando todo lo que haya que salvar para no caer en distorsionadas perspectivas anacronistas, ha de prestar atención la epistemología de nuestro tiempo y, de modo especial, el discurso rortiano acerca de la negación de que la verdad sea la meta de la investigación.

Pretender zafarse de estas objeciones acudiendo a los patrones discontinuistas de la Historia de la filosofía resulta ser un recurso demasiado fácil y, sobre todo, poco o nada acorde con la realidad del propio discurrir histórico de la filosofía. En relación con este discurrir, hemos tratado de mostrar que los planteamientos de la filosofía elénctico-socrática no son radicalmente ajenos a las cuestiones epistemológicas debatidas en nuestro presente más actual y que los problemas abordados por Sócrates no dejan de ser los mismos, aunque no idénticos, que los que están en el centro de nuestras actuales preocupaciones epistemológicas. De otro lado, si la filosofía platónica acerca del conocimiento buscó dar un sentido metafísico fuerte a la coherencia buscada en el *élenchos* socrático, dando paso la idea del conocimiento como representación, las radicales descalificaciones del representacionalismo epistemológico tantas veces hoy día repetidas no significan un avance sin más de la epistemología, sino un profundizar y perfilar un problema del que nunca se ha desentendido la comunidad filosófica.

El discontinuismo de la Historia de la filosofía no es ninguna toma inocente de postura, pero probablemente resulta ser una inadecuada comprensión del devenir histórico de la filosofía. Si un kuhniano como Bird ha podido decir que hay más continuidad de lo que pudiera parecer en la historia de las revoluciones científicas<sup>35</sup>, ello es más evidente en lo que concierne a la Historia de la filosofía, en la que hay menos «revoluciones» de lo que han pretendido los autores y los historiadores discontinuistas acerca del curso seguido por la reflexión filosófica a lo largo del tiempo.

Universidad de Alcalá  
C/ Colegios, 2.—28801 Alcalá de Henares (Madrid)  
Cor. Elec.: serafin.vegas@uah.es

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ

---

<sup>35</sup> BIRD, A., *Thomas Kuhn* (Tecnos, Madrid, 2002) 52. Y es que no parece ser una buena lectura de *La estructura de las revoluciones científicas* pasar sin más del cambio de significado de los conceptos científicos insertos en paradigmas inconmensurables a una radical diferencia en la intensión y en la referencia de aquellos conceptos.