

François Châtelet

F. P. S.

UNA HISTORIA
DE LA RAZON
CONVERSACIONES CON EMILE NOËL

PREFACIO DE JEAN-TOUSSAINT DESANTI

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

I. LA INVENCION DE LA RAZON

EMILE NOËL: *La filosofía es un objeto demasiado vasto para pretender recorrerla en un proyecto de una dimensión tan limitada como la nuestra. Nosotros vamos a atenernos a la razón. Pero éste ya es también un programa muy ambicioso. ¿Lo esencial de nuestra filosofía occidental, europea, no consiste en esta progresión hacia la racionalidad?*

En principio, ¿la razón es inherente al pensamiento o bien ha sido "inventada"? ¿La humanidad ha hecho aparecer, en un momento de su historia, un género cultural desconocido hasta entonces, cuyo principio sería el pensamiento racional y definiría aquello que se llama la filosofía?

FRANÇOIS CHÂTELET: *Creo que se puede hablar de una invención de la razón. Para entender cómo la filosofía ha podido surgir como género cultural nuevo, o por lo menos por referirme a una situación privilegiada: la Grecia clásica. Y no es que yo piense que toda filosofía sea griega. Pero es claro que Grecia ha conocido, por razones contingentes, históricas, acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer ese género original que no tenía equivalente en la época, y que se impuso en un*

debatir con otros géneros culturales que también buscaban la preeminencia. Y, por otras razones contingentes —se verá luego de qué modo—, tuvo un éxito sorprendente.

Éxito cultural. ¿pero qué impacto sobre la realidad! Marx dice en las Tesis sobre Feuerbach que la filosofía contempla el mundo pero que no lo transforma.

Y bien, creo que ha dicho una tontería. Los filósofos han transformado el mundo. Lo han querido y lo han conseguido. No directamente, por cierto, sino porque sus ideas han influido sobre las élites y sobre las masas. Las ideas filosóficas se han incorporado en lo real. De lo cual deriva el interés por saber cómo el proyecto filosófico ha nacido y se ha consolidado. Visitemos ese terreno primero de la ciudad griega, más exactamente de la democracia ateniense, para ver en qué condiciones esta idea pudo aparecer.

Estamos en el siglo V antes de nuestra era. Grecia está dividida entre el poder de múltiples ciudades, algunas muy pequeñas —del tamaño de la comuna de Montmartre, por ejemplo—, otras más grandes —de la superficie del departamento de la Seine-et-Marne. La más extensa es Esparta. Estas ciudades tienen en común dioses, una cultura, una lengua. Pero son rivales. Se hacen la guerra a pesar de la amenaza de la invasión bárbara que pesa constantemente sobre ellas. Estas ciudades han creado colonias que, muy rápidamente, conquistan su independencia y hacen soplar un espíritu nuevo. Ha sido preciso elaborar íntegramente un organismo, construir ciudades, instituir constituciones, y el pensamiento tradicional se ha hallado sometido a una dura prueba. Para esas colonias, la tradición ya no alcanza. Este espíritu remonta hacia el centro y, desde el siglo VI, todas estas ciudades son sacudidas por un viento de renovación. Esto es particularmente verdadero para Atenas, donde algunos hombres van a inventar lo que se llamará la "democracia". En esa época la democracia se define esencialmente por la igualdad. Todos los ciudadanos, independientemente de quienes fueren, cualquiera fuere su fortuna, su origen, la antigüedad de su familia, todos son iguales ante la ley. Tienen el mismo derecho de intervenir ante

los tribunales y de tomar la palabra en las asambleas donde se delibera acerca del destino colectivo.

Puede imaginarse el impacto de un cambio semejante sobre la cultura tradicional.

En efecto, en la democracia la palabra se convierte en reina. Hasta entonces las decisiones eran en general tomadas en secreto por los aristócratas. Las familias nobles deliberaban y luego anunciaban al público la decisión adoptada para el conjunto de la colectividad. En esas ciudades tradicionales, la educación era sobre todo moral y militar. Se le concedía poco valor a la palabra. Se habla poco y, cuando se habla, se recitan los viejos poemas tradicionales que glorifican los orígenes misteriosos de la ciudad. En la ciudad democrática la palabra se va a imponer y el que la domine va a dominar.

Ubiquémonos entonces en Atenas, a principios del siglo V

La ciudad ha tomado una importancia considerable. Los bárbaros llegados de Persia han sido derrotados en dos oportunidades —en 490 y en 480— en la península y, en esas dos oportunidades es la joven ciudad de Atenas la que ha llevado el combate más decidido contra esta invasión. Hasta entonces ella no había tenido prácticamente importancia. Cuando los bárbaros son definitivamente rechazados —después de Salamina—, Atenas se convierte en un poder importante sobre el cual convergen las miradas. La democracia ateniense, entonces, se manifiesta como un modelo. Se puede decir que, surgida de Atenas, el gusto por la palabra gana a la Grecia entera. Al mismo tiempo nacen técnicas, artes. Tengo ganas de jugar a los pedantes y emplear la palabra griega que se usaba en la época, la palabra *techné*. En *techné* se destaca al mismo tiempo la idea de técnica, de un saber-hacer aplicado, pero también la idea de un arte, de una invención, de una producción original. Tendré por cierto que emplear esta palabra para remarcar estos dos aspectos a la vez de práctica y de invención individual. Este desarrollo de la palabra va a atraer el nacimiento de técnicas particulares, de lo que más tarde se

llamará la "retórica". Para tener posibilidades en una ciudad semejante, es preciso saber hablar, saber convencer. Como ha ocurrido muchas veces en otras civilizaciones, la aparición de una *tejné* engendra el nacimiento de una profesión. La democracia ateniense tendrá necesidad de *instructores*, de gentes capaces de enseñar a los otros a hablar bien, a manejar hábilmente los argumentos de manera de convencer, sea en los tribunales —que tratan sobre asuntos privados—, sea en las asambleas —que tratan asuntos públicos—. Saber convencer de que tal posición es mejor que otra se torna algo capital.

Platón —que viene un poco después, a fin del siglo— nos habla de estos *instructores* de la democracia. Los llama, con un término que, debido a él, ha tomado un matiz peyorativo, "sofistas".

Es verdad que hoy para nosotros designarías bien un personaje de mala ley, que utiliza argucias dudosas para evitar el tratamiento serio de los problemas.

En efecto, etimológicamente "sofista" quiere decir simplemente "intelectual que sabe hablar", que posee el dominio del lenguaje. Esta generación de sofistas viene además sobre todo del exterior. Platón dice de ellos que son personas que tienen el acento del sur. (Esto hace pensar un poco en esos grandes tenores de la III República, antes de la Primera Guerra Mundial, todos los cuales venían del Mezzogiorno.) Son gente de lenguaje sonoro, dice Platón, que se instalan en Atenas, abren escuelas de elocuencia que al mismo tiempo son —insisto sobre este hecho— escuelas de política. Entonces, después de la segunda guerra médica, cuando está un poco más tranquila respecto de los bárbaros, Atenas se convierte en una ciudad pujante, que construye un imperio y renueva su régimen democrático.

Un nombre permanece vinculado a este período: el de Pericles. Se habla de "siglo de Pericles".

Recordaré, ironías de la historia, que ese "siglo" duró treinta años. Pero se tiene razón al calificarlo de "siglo", en la medida

Platón, *Le Banquet* [El Banquete], (216-217), en *Oeuvres complètes*, t. I, Gallimard, "Bibl. de La Pléiade", p. 755 (trad. Léon Robin).

(Alcibíades, ebrio, hace el retrato de Sócrates en su presencia y en público.)

Tened por bien sabido, en efecto, que ninguno de vosotros conoce a este hombre; pero yo os lo develaré. Sócrates —éste es un hecho que vosotros verificáis— manifiesta hacia los bellisimos muchachos amorosas disposiciones, los ronda constantemente y resulta transportado hacia ellos. Por otra parte, todo lo ignora y nada sabe, ¡ésta es la postura que él adopta! Y estos modales, ¿no son los de un Sileno? ¡Lo es sobradamente, palabra de honor! Esta en efecto es la envoltura exterior del personaje, como el Sileno esculpido, pero en el interior, una vez que lo abris, ¿os figuráis, camaradas bebedores, de qué cantidad de sabiduría está lleno?

Sabedlo: se puede ser bello, pero esto no le interesa en absoluto; manifiesta un desprecio por ello hasta un grado totalmente inimaginable; se puede ser rico, se puede poseer algún otro atributo envidiado por la multitud, todos esos bienes a su juicio no tienen ningún valor, y nosotros, ¡nosotros no somos nada para él! ¡Sí, es a vosotros a quienes me dirijo! Actuando de esta manera en sus relaciones con los otros, entre ingenuidades y juegos, pasa toda su vida.

Pero cuando se pone serio y el Sileno ha sido abierto, ¿hay alguien que haya visto las figuras de divinidades que se encuentran en su interior? Lo ignoro, pero yo las vi, y las encontré hasta tal punto divinas y completamente doradas, hasta tal punto soberbias y maravillosas, ¡que no tuve más remedio que hacer todo lo que Sócrates me ordenaba!

en que han pasado tantas cosas en esos treinta años. En la Atenas de Pericles se produce una verdadera aceleración de la historia. En realidad, están presentes dos fuerzas. Frente a los sofistas se mantiene la vieja tradición religiosa, para no hablar sino de los aspectos culturales; cierto número de aristócratas, que quieren a Atenas, piensan que la ciudad se ha encarrilado en una vía peligrosa. Para ellos, se entrega a un derroche de gastos y a un

imperialismo a veces cruel. Se dedica de una manera desvergonzada al comercio y a la búsqueda de la ganancia. Efectivamente, en esta democracia ateniense el gusto del poder por el poder puede inquietar a algunos. Aquella tradición encuentra un eco en los grandes poetas trágicos. En cierto modo Esquilo, aun modernizando la tradición, mantiene la llama de la vieja concepción del mundo, en la que los dioses estaban omnipresentes y era preciso mantenerse en guardia para no contrariarlos. Contra esta tradición se desarrolla entonces el pensamiento sofístico, de esos hombres que hoy llamaríamos gustosamente —pero esto sería evidentemente un anacronismo— “progresistas”, salvo por el detalle de que los griegos no tienen la idea de progreso. Piensan que la humanidad recorre siempre el mismo ciclo. Tendremos oportunidad de volver sobre esta problemática con Aristóteles. Entre estas dos fuerzas que se combaten (una tradición envejecida y gloriosa, que no se hace cargo de las demandas de la realidad y de la sociedad, y un nuevo pensamiento tal vez un tanto demasiado sumiso a esta demanda y que la satisface demasiado fácilmente), entre ambas se manifiesta un extraño personaje: Sócrates.

Pero Sócrates, a su manera, es un sofista. Sólo que, a diferencia de sus habilidosos colegas en el arte de hablar, no abre escuela y no pide dinero a sus interlocutores. Pretende hablar en nombre de su daimon, de su genio personal.

Pretende hablar porque esto le produce placer y porque se aflige demasiado cuando ve a sus conciudadanos dejarse arrastrar por la inmoralidad y el gusto por el lujo. Sócrates se pasea por la ciudad, cumple seriamente pero sin exceso su oficio de ciudadano. Combate cuando hace falta combatir, en la línea armada de los hoplitas atenienses; asiste a los tribunales cuando es preciso asistir; pero no tiene oficio. Su oficio es hablar con sus conciudadanos. Vive con muy poco. No necesita dinero. Desarrolla una crítica violenta a la vez contra la tradición y contra el estado de espíritu sofístico. Muestra a todos esos profesionales que ocupan una posición importante en la configuración social que creen saber y que en realidad no saben nada. Al respecto, para com-

4

prender al personaje de Sócrates es útil evocar uno de los diálogos que Platón relata y que le conciernen. Es un diálogo simple que se llama *Laques*. Laques es un viejo general, bien conocido por los atenienses, que se ha hecho ilustre en batallas célebres. El diálogo comienza —es una comedia, un diálogo socrático en el lenguaje de Platón es una verdad— por la demanda de dos padres de familia que vienen a interrogar a Laques y a Nicias —Nicias es otro estratega ateniense, mucho más joven; es un hombre político, cosa que Laques no es totalmente—. Los dos padres los interrogan entonces para saber si es necesario hacer tomar lecciones de arte militar y de esgrima a sus hijos. Le han pedido a Sócrates que se reúna con ellos para tratar de responder a esta cuestión. Los dos especialistas —Laques y Nicias— intervienen. Para Laques las lecciones de este tipo son completamente inútiles, ya que el arte militar se aprende sobre el terreno. Para Nicias, por el contrario, las lecciones son indispensables: él mismo reconoce haber mejorado desde que las recibió. Como hay una voz *en pro* y otra *en contra*, y dado que estos padres de familia están habituados a la democracia, se vuelven hacia el tercer personaje, Sócrates, para desempatar el debate. ¿Por quién vota él? Sócrates dice que se encuentra desolado, que él no procede así. No puede responder a la pregunta planteada porque no haría más que dar un punto de vista subjetivo que no tiene ningún tipo de importancia. Necesita comprender lo que dicen Laques y Nicias, y les pide permiso para interrogarlos: ¿por qué has dicho esto?, ¿por qué has tomado tal ejemplo?, ¿por qué en determinado momento has cambiado de tono? Conduce una investigación muy sutil y, al cabo de cierto tiempo, aparece claro para todos los interlocutores que Laques y Nicias no sabían lo que decían, que hablaban de manera puramente mecánica, que han fabricado su argumentación a partir de una idea preconcebida, pero que esta argumentación no es en absoluto probatoria. Los dos padres se vuelven entonces hacia Sócrates y le preguntan qué es lo que habría que hacer. Es allí donde Sócrates toma el camino de la invención de la filosofía. Dice: ¿Es preciso hacer tomar lecciones de arte militar a los hijos? Esta no es una buena pregunta. Primero es necesario saber para qué sirve eso. ¿Qué se quiere? Que nuestros hijos sean capaces de defenderse sobre el

terreno, de derrotar al enemigo, de honrar nuestro nombre al batirse como corresponde, y de preservar la vida. Muy bien. Entonces el arte militar tiene por finalidad la adquisición de la virtud militar. Es preciso saber pues qué es la virtud militar. Si no, se responderá —como acaban de hacer Laques y Nicias— al margen del problema. Se expondrá un punto de vista, pero no se dará una respuesta convincente. Ya se ha adivinado que Sócrates acaba de inventar algo nuevo, que veinticuatro siglos después se llamará el "concepto".

Para responder a una pregunta, hay que saber lo que contiene, reparar en la idea que allí se encuentra, elaborar su representación. En términos modernos: construir el concepto.

Exactamente. Luego —segundo acto de la comedia— Sócrates en suma toma la dirección de las operaciones e interroga a Laques y a Nicias para saber qué es la virtud militar. Ocorre también en este caso que ninguno de los dos generales es capaz de responder a dicha pregunta. Sócrates no tiene ningún inconveniente, ante las demostraciones brindadas por uno y otro, en demostrar que lo que dicen no tiene sentido y que no resiste a la argumentación. En tales momentos, los lectores, que vemos llegar el fin del diálogo, pensamos que vamos a tener la respuesta. Y bien, nada de eso. Esta es toda la habilidad de Sócrates. Él no resuelve. A los dos padres de familia que le insisten, les explica: He dicho que, para responder a la cuestión planteada, era preciso saber en qué consiste la virtud militar, pero jamás he dicho que yo lo sabía. Ahora, si queréis, podremos volver a encontrarnos mañana en tal sitio y a tal hora. Y el diálogo termina así.

Puede entenderse lo que le ha ocurrido a Sócrates. Se ha vuelto insuperable. Al proceder de esta manera, al rehusarse a responder, al irritar a todo el mundo mediante esos razonamientos corrosivos que destruyen las argumentaciones y quiebran las certezas sobre las cuales se ha construido la ciudad ateniense, él debía atraerse el odio de todos.

Por otra parte, Platón, en un diálogo admirable, la *Apología de*

Sócrates, presenta la defensa de Sócrates, acusado de impiedad ante el tribunal. Platón evoca a tres acusadores. Es significativo que cada uno represente profesiones importantes en Atenas. Uno es un retórico político, el otro un adivino —la adivinación de siempre ha un gran papel en la época, es una forma de lo que nosotros llamaríamos hoy "propaganda"— y el tercero es un hombre de oficio —un ingeniero—. La ciudad ateniense, en efecto, no se ha contentado con sofistas, maestros de la palabra; ha producido también hombres políticos de gran calidad, hombres de oficio que han construido una flota notable y han llevado a cabo progresos tecnológicos nada despreciables. Ha producido también —esto no figura en el diálogo platónico— historiadores. Revisitemos este último aspecto a propósito del estatuto de la filosofía.

Entonces, todos se dirigen contra este personaje socrático que arruina las divinidades cívicas y de esta manera aparece como un impío.

Su intención, según Platón —que lo muestra tanto en su *Apología* como en el *Critón*—, es la de salvar la ciudad y no la de arruinarla. Pero aparentemente el objetivo parece nefasto. Y Sócrates es llevado delante de los tribunales; rechaza defenderse, es condenado a muerte, se le ofrece el escape —a los atenienses no les gustaba demasiado condenar a muerte a sus conciudadanos, esta condena era formal, y los magistrados que lo habían condenado esperaban que escapara—. Él rechaza esa posibilidad, acepta la cívica, muere. De su enseñanza y de esta muerte ejemplar va a nacer la filosofía: filosofía platónica, por cierto, pero ocurre que Platón brinda una definición que ha permanecido en el centro del ejercicio de la filosofía hasta la actualidad. Porque, incluso si se es fundamentalmente antiplatónico, no se puede ser filósofo más que desde una perspectiva que reenvía al análisis platónico. En la *Carta VII* donde Platón relata su vida, se dice que este joven de buena familia, prometido a los más bellos destinos de hombre político, ha renunciado a la carrera que se le ofrecía, debido precisamente a la muerte de Sócrates.

Así, para pensar bien el platonismo, es preciso comprender que Platón ha tenido por objetivo durante su larga vida —ochenta años— defender el mensaje socrático, tornar lo positivo.

Diría gustosamente que todo ocurre como si Platón hubiese querido ser Sócrates, no solamente para plantear preguntas, sino también para dar respuestas con el fin de seguir viviendo. Platón lleva tan profundamente el remordimiento de la condena y de la desaparición de Sócrates, que se convierte en el administrador del mensaje socrático para que la ciudad cambie y para que los hombres como Sócrates puedan seguir vivos. Platón asume como tarea la reforma completa de la organización cívica para que otros hombres que tengan el mismo genio personal de Sócrates, el mismo *daimon*, puedan expresarse. Es lo que llama "hacer vivir al hombre con colores divinos", es decir, fuera de la intransigencia y en la transparencia de la verdad. La obra platónica se construye esencialmente contra los sofistas. Platón no ataca la tradición sino de manera moderada porque ya no la considera peligrosa. El enemigo número uno es, según él, esta sofística que ha enervado en sentido estricto a los atenienses, que los ha reblandecido. Éls ha lanzado a empresas dudosas tanto en el terreno cultural como en el de la política exterior.

Sin embargo el pensamiento platónico tiene el mismo punto de partida que la sofística: la palabra. Platón hereda esto de Sócrates.

Para luchar contra la palabra engañosa no se dispone más que de la palabra, o menos de entregarse a la violencia. Esto es precisamente lo que rechaza el pensamiento platónico. Platón funda la Academia en el año 384 antes de nuestra era; la Academia es una escuela, probablemente onerosa, abierta en los jardines de una ciudad llamada Akademos, donde las familias griegas enviaban voluntariamente a sus hijos para recibir lecciones de matemática, de dialéctica y posiblemente la enseñanza secreta de Platón que, lamentablemente, ha desaparecido por completo. Jamás sabremos lo que fue la enseñanza secreta de Platón; solamente conocemos la enseñanza exterior llamada "exotéri-

ca". En esta escuela, Platón procede a una reeducación del pensamiento de los maestros de la democracia. Hace de ella una crítica acerba. Muestra que no hay ninguna razón para que la mayoría tenga razón. El número de voces no hace la verdad. No es porque se sepa construir un barco o fabricar zapatos que se es capaz de gobernar una ciudad. Y él se propone, con la sola ayuda de la palabra, construir un discurso que sería juez de toda palabra.

¿No es ése el esquema de una definición de la filosofía? ¿Como la consigue?

Retoma el camino socrático. Sus diálogos parten de cuestiones simples. Las que los ciudadanos se plantean corrientemente a propósito de tal o cual acontecimiento: qué es la justicia o, más exactamente, ¿Fulano se ha conducido justamente en tal o cual circunstancia? Y a partir de esto se plantea la cuestión de saber qué es la justicia. ¿Fulano es piadoso? Y se plantea la cuestión de saber qué es la piedad hacia los dioses o la piedad hacia los padres. ¿Es preciso o no lo es practicar la gimnástica y alimentarse con frugalidad? Y se plantea la cuestión del placer. La filosofía —es preciso insistir sobre este punto— parte de cuestiones simples: lo que se acostumbra a llamar, en la jerga filosófica, cuestiones "empíricas". A partir de lo cual se esfuerza por construir una argumentación que permita responder no en el nivel de la simple opinión, del simple punto de vista, sino en el nivel del concepto —de la idea "clara y distinta", dirá más tarde Descartes—. ¿Cómo procede Platón? Habiendo planteado la cuestión, muestra lo que está en juego, la idea central a la cual se refiere. Después, mediante un juego de preguntas y respuestas, monta un dispositivo argumentativo que, en cada etapa del desarrollo, requiere el acuerdo de los interlocutores presentes. Es por ello que el diálogo es la forma normal de la filosofía naciente. Estilísticamente, un diálogo es un juego de preguntas-respuestas argumentadas con la posibilidad, para cada uno de los interlocutores, de intervenir con el fin de solicitar explicaciones suplementarias, para exigir una prueba realmente satisfactoria. El arte del diálogo se llamará— con una palabra que, en la filosofía, va

a tener un destino muy importante— la “dialéctica”. El filósofo opone su dialéctica, su técnica del diálogo, a la técnica retórica del sofista. Aristóteles va a puntualizar esta oposición al distinguir la *persuasión*, que según él es esencialmente el arte del abogado poco preocupado al fin de cuentas en la verdad de lo que dice mientras obtenga el pago de su cliente, y la *convicción*, que apunta a crear certezas durables en el interlocutor. La apuesta platónica vuelve a decir que es posible, con la ayuda de la sola palabra, construir un ordenamiento que requiera la adhesión de toda persona de buena fe. Este es el segundo esquema de lo que podría llamarse el “discurso filosófico”. En el fondo, si se reflexiona sobre ello —y esto puede sorprender a primera vista—, el filósofo afirma que no hay hechos. Planea que el hecho es siempre la experiencia singular de un individuo colocado en circunstancias singulares. El hecho es siempre un poco como decir “Yo, señor, he estado en Verdun”, la afirmación de una toma de posición sin otro fundamento que la experiencia de aquel que se ha encontrado en esa posición. El filósofo tiene una exigencia suplementaria. Es lo que Platón ha retenido fundamentalmente de la enseñanza socrática. Cada uno puede evocar hechos, todos esos hechos pueden ser contradictorios y destruirse entre sí. Sin duda se pueden evocar o invocar acontecimientos, pero entonces es preciso que sean comprensibles para quien no los ha vivido o para quien los ha vivido desde otro punto de vista. Para el hombre, el hecho pasa necesariamente por la palabra y por la reflexión. Los filósofos se sitúan en la necesidad de adoptar decisiones en común para salvaguardar la existencia colectiva, para tornarla tan feliz como sea posible. El filósofo platónico verifica que en la asamblea del pueblo que toma las decisiones de Atenas, cada uno ve las cosas según el color de su propio cristal, como se dice. Cada uno construye la realidad en función de sus pasiones, de sus deseos, de sus intereses, y la decisión que de allí resulta no es necesariamente verdadera. A veces prevalece una mayoría, a veces otra. ¿No sería mejor tener en cuenta en la decisión adoptada el punto de vista de todos? Pero ¿cómo los hombres intercambian experiencias si no mediante la palabra? Existe una palabra para esto: y aquí también voy a jugar al pedante adoptando la palabra griega: *logos*. En una primera

acepción, *logos* es una palabra: “triángulo”, “ángulo”, “Afrodita”, “imaginario”... una palabra dotada de sentido, por oposición a la palabra “abracadabra”, que no tiene sentido. ¡Ojo!, la palabra “abracadabra” tiene un sentido porque acabo de decir que ella no tiene sentido. Acabo de darle el sentido de la palabra que no tiene sentido. La palabra “humano” —Aristóteles lo muestra muy claramente en las primeras páginas de la *Política*— es necesariamente una palabra dotada de sentido que, recogida por otro, suscita una reacción, una representación, una adhesión o un rechazo. En este sentido, Aristóteles opone la *phóné*, la voz, al *logos*, la palabra. *Logos* evoluciona muy rápidamente. Cuando significa solamente la palabra dotada de sentido, sine el conjunto que tiene un sentido de palabras dotadas de sentido. Por ejemplo, “Afrodita es la diosa del amor” o “La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos”. Pero existen combinaciones de *logoi-palabras* que no dan una *logos-frase*: por ejemplo, “La suma de los ángulos de un triángulo cuadrado es igual a un sámo”. Esto no tiene sentido. De aquí surge una tercera significación de *logos*: aquello que tenemos en nosotros que permite vincular distintas frases que tienen un sentido para construir una demostración de conjunto que tenga un sentido. El trabajo del diálogo filosófico parte de lo que cada uno tiene asegurado, desde estos pretendidos hechos, para pasarlos por la prueba del sentido. Se trata pues en cada instante de preguntarse lo que significan esos hechos y de verificar la validez de la significación que ha sido establecida.

¿Pero qué es lo que permite verificar la significación del hecho sino su aceptabilidad por parte de todos?

El diálogo ofrece la posibilidad de operar esta verificación de aceptabilidad. Platón en sus *Diálogos* apela a cierto número de interlocutores. Cada uno de ellos —estos textos están admirablemente compuestos— representa una posición: está aquel que cree en los hechos, aquel que venera a los dioses, etc. Cada uno desempeña un papel y, cuando se evoca una significación delante de él, reacciona en función del punto de vista que representa para verificar si, desde ese punto de vista, esta significación resulta

aceptable. Es lo que llamo la "prueba de la admisibilidad". Más tarde los filósofos construirán una idea para dar cuenta de este esfuerzo: la primera categoría de la filosofía, el primer concepto mayor que la define en sí misma. Quiero referirme al concepto de *universalidad*.

Entonces la universalidad resultaría de la totalización de los diversos acuerdos que se establecen en el curso del diálogo.

Si se examina con precisión la estructura de un diálogo platónico, se percibe que es un notable monumento pedagógico. Al haber sido planteadas las preguntas liminares y ofrecidas las primeras respuestas, aquel que representa a Platón en el diálogo —el nombre de Sócrates es el que Platón utiliza generalmente para expresarse— se aplica, interrogando a cada uno de aquellos con quienes habla, a verificar si todo el mundo está realmente de acuerdo. Así se progresa, muy lentamente. No se trata de un procedimiento, porque a veces surgen oposiciones que el escritor Platón no había previsto, al menos así le parece. Se asemeja un poco a cuando en las novelas un personaje escapa del novelista para vivir su vida. Y bien, en los diálogos platónicos, incluso en *La República*, se tiene por momentos la sensación de que Platón deja hablar a uno de los interlocutores, el que bruscamente se pone a refutar la posición que el propio Platón, por boca de Sócrates, había tomado. Progresivamente, se siente que el discurso se construye, que el tema se agota, y el diálogo concluye cuando todos los interlocutores están de acuerdo para decir que se ha llegado a responder a la pregunta que había sido planteada al principio. En este sentido, existe como una composición musical de esos textos filosóficos.

Se dice a menudo que la filosofía tiene por iniciador el trabajo del geómetra. A su entender, el modelo de la composición musical o poética le resulta más adecuado.

Un diálogo de Platón termina cuando es preciso, cuando se tiene la sensación de que no vale la pena ir más lejos, de que nada se aprenderá más adelante, de la misma manera que una sinfonía de

Mozart concluye cuando todos los temas han sido expresados en su amplitud y su diversidad. La categoría mayor es la de la universalidad. El filósofo es aquel que tiene en cuenta el hecho de que el hombre es un ser comunitario. Ahora bien, en una comunidad es preciso esforzarse por construir —tanto como sea posible, teniendo en cuenta las fortalezas y las debilidades humanas— un discurso tan bien argumentado, verificado, cuidadosamente pesado, que al fin cada uno esté de algún modo obligado a dar su acuerdo; a aceptar ese discurso. Es necesario observar que se trata de una postura de extrema importancia, porque las cuestiones que allí se plantean jamás son inocentes.

¿No existen nunca preguntas inocentes?

No creo que las haya. Cuando se interroga acerca de la justicia, de la piedad, del placer, se remite a la conducta de los individuos y de la colectividad. A estos discursos platónicos Aristóteles los va a llamar una *sofía*, y al que lo sostiene, y tiende amorosamente hacia la constitución de esta *sofía*, un *filósofo*. En la palabra *sofía*, que se traduce por "sabiduría", existen dos dimensiones: una teórica y otra práctica. La dimensión teórica corresponde a ese discurso que provoca el asentimiento de todos los que lo escuchan. En cuanto a la dimensión práctica, ella formula la exigencia de que este asentimiento contenga el acuerdo de comportarse según las prescripciones definidas por dicho discurso. La sabiduría es por completo tanto una manera de conducirse cuanto una manera de pensar; más precisamente, es un modo de aparear el pensamiento y la conducta. Por otra parte, el objetivo platónico es el de formar hombres de poder, hombres que, conociendo lo que provoca el asentimiento, deben ser capaces de construir una política que recibirá el acuerdo de unos y de otros y que hará cesar la guerra, la guerra civil. La apuesta es considerable. La esperanza del filósofo es entonces construir una especie de tribunal pacífico, capaz de elaborar el discurso de conjunto, juez de todos los discursos y que pueda ser al mismo tiempo juez de todas las prácticas, de todas las conductas. La prueba de la significación, a la cual el hecho se somete, supone la construcción del concepto. El concepto no es otra cosa en el

fondo que la estructura mental que acompaña al desarrollo del discurso. El concepto no tiene otro sentido que ese desarrollo discursivo. El concepto de triángulo es el que figura de manera precisa en el enunciado de tipo matemático. El concepto de justicia es una estructura que se halla presente en el desarrollo de un discurso sobre la buena organización de la sociedad. Sería necesario esperar a la filosofía moderna para que en la noción de concepto entre la idea de representación abstracta. Tendremos oportunidad de volver sobre esto. Este podría ser por lo demás el cuarto sentido de *logos*.

Por otra parte, es así como Aristóteles llega a emplearlo.

Los traductores actuales, cuando se encuentran en una situación embarazosa para traducir los textos extraordinariamente densos de Aristóteles, utilizan la palabra "concepto" cuando encuentran la palabra *logos*. Quisiera insistir sobre dicha postura porque, si dicho tribunal existe, es preciso ver bien que es temible. Que juzgue los otros discursos, vaya y pase. Que juzgue las conductas es lo que se convierte en lo más grave y va a ser objeto de interrogaciones múltiples de ahí en adelante, tanto en el interior como en el exterior de la filosofía, especialmente de parte de los que van a rechazarla, y los ha habido en la historia del pensamiento. Juzgar las conductas implica otorgarse la posibilidad de decir con toda certeza y, de algún modo, sin apelación quién es loco y quién es criminal. No agrego nada más por el momento a este respecto.

En ese sentido, la voluntad filosófica puede ser exorbitante y peligrosa.

Pero antes de llegar a eso es preciso marcar una evolución que se manifiesta desde la construcción platónica, en el interior mismo del platonismo. Es sumamente notable que sea el propio Platón quien nos señala esta mutación en su proyecto. Esto ocurre en un diálogo que, muy probablemente, Platón publica —yo debería decir, para evitar los anaeronismos, hace público— en el momento en que funda la Academia, el *Gorgias*. La tercera parte del

Gorgias es una discusión entre Sócrates— siempre portavoz de Platón — y un personaje que probablemente no ha existido históricamente, contrariamente a otros personajes que figuran en los diálogos de Platón. Este personaje es por consiguiente una invención platónica. Se llama Calicles.

Platón, *Gorgias* (184b-185e), Garnier, Pléiade, t. III (trad. Em. Lévy, 1979)

(Calicles acusa a Sócrates de perder el tiempo por estar siempre filosofando.)

La filosofía, Sócrates, está por cierto llena de encantos cuando uno se dedica a ella moderadamente en la juventud; pero si uno se demora en ella más de lo necesario, la ruina os espera. Porque, por bien dotado que se esté, cuando se continúa filosofando hasta una edad avanzada, se permanece necesariamente nevato en todo lo que es necesario saber si se quiere ser un hombre honesto y hacerse una reputación. Y en efecto, no se entiende nada de las leyes del Estado y del lenguaje que es preciso tener para tratar con los hombres en las relaciones privadas o públicas, ni se tiene ninguna experiencia de los placeres ni de las pasiones, en una palabra, de los caracteres de los hombres. Así uno se presta a risa cuando se mezcla en algún asunto privado o público, de la misma manera que, me imagino, se cubren también de ridículo los hombres políticos cuando se mezclan en vuestras conversaciones y en vuestras disputas.

Sócrates y Calicles discuten muy duramente acerca de la significación de la justicia y del uso de la retórica. Calicles responde con gran vehemencia, casi con grosería, a la argumentación socrática. Luego, en un giro del diálogo, Calicles se torna amable. Se contenta con responder: Pero sí, estoy de acuerdo contigo. Seguramente, Sócrates... Al cabo de cierto tiempo,

Sócrates se apercibe de ello y, volviéndose hacia él, le dice: ¿Pero qué es lo que te lleva a ser ahora tan cortés? Y Calicles expresa esta frase terrible: Si soy amable contigo, es porque no me interesa en absoluto lo que dices. Sigo hablando contigo por deferencia hacia el viejo Gorgias que está con nosotros, pero no me preocupan en absoluto tus proposiciones. Se trata de una de las mayores objeciones, de las más terribles que se puedan hacer al filósofo. El filósofo es aquel que usa de la palabra. Entonces, ¿qué puede hacerse con aquel que no se interesa en la palabra, que la utiliza de una manera únicamente pragmática, según el estilo de "Pásame la sal"? ¿Qué hacer con el que en la comunidad se sirve de la palabra como de un instrumento, como de un martillo, de un cuchillo o de un garrote, pero que no se inquieta por la significación de las palabras, que no se esfuerza por construir un discurso que requiere la adhesión de los otros? Esta es la gran pregunta de la filosofía, y Platón subraya este problema con un vigor sorprendente. Hasta donde sé, solamente la sabiduría china —que no es filosofía en el sentido estricto del término— ha sabido referirse al mismo tipo de problema.

Pero es preciso que el filósofo responda a semejante adversario. Es preciso que le pueda oponer algo a ese desprecio del no filósofo frente a su discurso.

Esta respuesta es la constitución de otra categoría, de otro concepto pivote: el de *verdad*. Hasta aquí no he utilizado prácticamente este término porque, desde mi punto de vista, no llega sino tardíamente en la evolución del pensamiento platónico. El filósofo, frente a esta objeción trágica, va a ir más allá del simple asentimiento de los presentes, de todos aquellos a quienes se puede dirigir, y va a afirmar que el discurso que sostiene es el discurso que, por excelencia, corresponde a lo real. Va a afirmar que el discurso filosófico, por tener valor universal, tiene asimismo una correspondencia con la realidad. Es así como Platón va a sostener su empresa construyendo una ontología, una doctrina del *ser*, inventando de algún modo la palabra, diciendo lo que es el ser. Esto se llama la doctrina o hipótesis de las *Ideas*.

Platón, *Parménide* [Parménides] (132), en *Oeuvres complètes*, t. II, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 201 (t.: d. Léon Robin).

(El joven Sócrates se dirige al viejo Parménides e intenta precisar su "idea" de las Ideas.)

Estas ideas de las que hablamos existen a título de modelos, de "paradigmas", en la eternidad de la naturaleza, respecto de los objetos, que se les parecen y que son reproducciones de aquéllas; y esta participación que los otros objetos tienen en las ideas no consiste sino en ser hechas a su imagen.

Antes de cerrar esta primera charla quisiera retomar algunos puntos. Usted dice que la filosofía nació en Grecia en el siglo V antes de nuestra era. Pero otras civilizaciones importantes la precedieron. Egipto, para no referirme más que a él, ha tenido una gran influencia sobre la cultura griega.

Sin ninguna duda. Hay que protegerse de un occidentalismo excesivo. Yo hablo aquí de filosofía *stricto sensu*, en una acepción que concierne a Europa, con la idea de que esta figura de la filosofía se expandió ulteriormente por el mundo. Dicho esto, sería un muy grave error creer que el Occidente, Europa, tiene el privilegio de la reflexión y de la sabiduría. Los egipcios, en efecto, habían elaborado una profunda concepción del mundo, un cierto tipo de sabiduría tan significativa como la filosofía tal como apareció a partir de Platón. Lo mismo vale para la China, la India... Existe un modo de la sabiduría en los mitos de las sociedades guayakis, de América del Norte o de Papuasía. La filosofía —pues, no tiene ningún privilegio. No digo en absoluto que solamente exista este modo de reflexión y este modo de sabiduría. Existen otros que valen tanto como él. Pero los griegos inventaron lo que he llamado el *logos* o la razón, una manera de construir la sabiduría. Existen otras. No existe ningún privilegio

de parte de los griegos: simplemente, el hecho de que, por razones históricas, esta concepción de la sabiduría nacida de la filosofía *stricto sensu* ha influido de manera decisiva en la concepción de la ciencia que luego tuvo efectos considerables en la transformación de la humanidad. Por ejemplo, los chinos inventaron técnicas muy notables, pero no extrajeron de ello —sin duda tuvieron sus razones— lo que nosotros, en Europa, hemos extraído, y lo que hemos extraído proviene de la filosofía.

Justamente, usted habla de sabiduría china, no de filosofía. Pero un filósofo, ¿no es un amigo de la sabiduría, ya fuere griego o chino? Usted dice que se trata de una forma particular vinculada al lenguaje, pero los egipcios y los chinos no eran mudos, también se servían del lenguaje para reflexionar sobre la sabiduría.

Indudablemente. La diferencia reside en esto: aquí "sabiduría" que es decir al mismo tiempo reglas de vida, de conducta, y saber sistemático fundado sobre la idea del ser, idea específicamente europea. Me parece que jamás, en ninguna otra especie de civilización, ha aparecido algo que pudiera llamarse el "ser". Es impactante que un lingüista como Benveniste muestre que la lengua griega fue la cuna obligatoria de este tipo de filosofía porque en la lengua griega existe precisamente la posibilidad de torjar, de utilizar esta palabra, "ser", mientras que en otras lenguas esta posibilidad no existe. Sería posible preguntarse si la escritura ideográfica o jeroglífica permite pensar el ser. En esto sin embargo no existe ningún privilegio. Yo no digo que quienes han inventado el ser tienen una concepción más profunda o mejor que la de quienes no lo han inventado. Verifico simplemente que es en esa cuna de civilización donde domina la lengua griega donde apareció el concepto de ser y donde se va a convertir en central en el pensamiento europeo; pensamiento que, por el ejercicio del colonialismo en particular, se va a extender por todo el mundo.

Esta filosofía fue, en cierto modo, inventada por Sócrates. Y se observa que Sócrates no existe para los otros más que a través

de los Diálogos de Platón, de las obras de Xenofonte y de algunas alusiones de Aristóteles.

Se lo conoce igualmente por un testigo que lo detestaba: Aristófanes. En *Las nubes*, una pieza notable pero espantosa, se recuerda que el héroe, que representa Aristófanes, llama al pueblo de Atenas a quemar en la hoguera al "pensaroso" —es Sócrates para suprimir esa casta, esa banda de sinvergüenzas que se llaman "filósofos". Dije que Sócrates era un sofista más entre otros. Puede haber otras versiones. Existen investigaciones eruditas sobre esta cuestión donde se duda de aquella versión. Algunos pretenden que poseía una verdadera visión del mundo. En realidad, jamás se sabrá lo que Sócrates pensaba realmente; pero —y con esto no quisiera ofender a nadie—, ¿sabemos exactamente lo que ha dicho Cristo? Sólo lo conocemos a través de las palabras de los evangelistas, algunos de los cuales ni siquiera lo conocieron. Estamos obligados, como siempre en este terreno, a contentarnos con aquello de que disponemos, es decir, con algunas verosimilitudes.

Sí, pero la religión se funda sobre la fe, y la filosofía sobre los hechos.

La filosofía se funda sobre el discurso. Este es un problema que no tiene solución. Es probable que, durante todo este período de la Antigüedad, se hayan perdido textos admirables. De tiempo en tiempo se los encuentra, y sucede que estos textos romueven la visión que teníamos de la época. Pienso por ejemplo en la traducción de Chadwick alrededor del año 1960 de un texto que se llama *Lineal B*, que nos aporta verdaderas revelaciones sobre la historia de Grecia. Se encontró, a fines del siglo XIX, la *Constitución de Atenas*, texto de Aristóteles que estaba perdido y que ha modificado en gran parte nuestra visión de la política aristotélica. Es posible preguntarse si lo que llamamos los "grandes filósofos" no ocultan nuestra visión de la escritura filosófica. La historia de la música nos muestra que ha sido necesario esperar hasta el siglo XIX para redescubrir a Juan Sebastián Bach. Existe sobre todo esta frustración de los textos

irremediablemente desaparecidos. Toda la primera parte del pensamiento de Aristóteles se ha perdido. De creer en lo que dicen los romanos, se trataba de diálogos aun más bellos que los de Platón.

Reiengo también que, en la búsqueda de la verdad, ni la opinión de la mayoría ni el discurso fundado en la autoridad son garantías satisfactorias. Así, el camino de la verdad estaría exclusivamente reservado a la filosofía.

Sí. Esta es la ambición filosófica, que para algunos puede parecer una locura. Freud no vacilaba en decir que el filósofo es un paranoico, un hombre con ambiciones desmedidas. Esta es empero la ambición de Platón. El comprueba que la democracia se equivoca, que los hombres de oficio también se engañan. De los demócratas toma la idea de mayoría y la desarrolla de manera extrema. De la mayoría hace la universalidad. De la idea de competencia toma la técnica del diálogo, y reuniendo estos dos aspectos pretende constituir una forma de competencia universal, que sería la competencia de la razón. Es en este sentido que digo, en un paréntesis que he pretendido inquietante —y me alegro de que esta afirmación lo haya inquietado—, que en el fondo el filósofo toma una responsabilidad enorme cuando dice: Voy a construir un discurso universal capaz de juzgar a todos los demás discursos y, por consiguiente, a todas las conductas —un discurso sabio—. Voy a determinar quién es loco y quién es criminal. Es a la vez una posición excesiva y una responsabilidad exorbitante.

Es un discurso totalitario.

El riesgo del discurso totalitario está constantemente presente en la filosofía. No creo que los filósofos resulten tentados por el totalitarismo: existe en ellos una idea fundamental, la de libertad. Razón y libertad deben formar parejas. Pero es cierto que la filosofía en las manos de políticos que tienden al totalitarismo es un instrumento temible.

Cito lo que usted dijo: La filosofía toma de la competencia esta idea de que el discurso se va a convertir en el instrumento de la transparencia y de la verdad, mediante la virtud dialéctica de los diálogos. Esta dialéctica, ¿es una invención de Sócrates o de Platón? En los Diálogos de Platón es Sócrates el que habla, pero es Platón quien escribe los Diálogos.

Yo diría que Platón formaliza esta idea. Inventa por lo demás, según lo que sé, el adjetivo *dialéktikos*. Hasta entonces sólo existía el verbo *dialekestai*, "discutir en un diálogo". Al inventar el adjetivo, le confiere un contenido técnico. Pero pienso que eso corresponde a la enseñanza esencialmente práctica de Sócrates. En términos más generales, es la ciudad la que inventa la dialéctica, esta ciudad democrática que habla, que discute, que se interroga, que intercambia ideas. Creo, en fin, que los grandes pensadores no hacen más que formalizar lo que los pueblos inventan.