

Zubiri y la sabiduría socrática

ZUBIRI AND THE SOCRATIC WISDOM

Eduardo Geovo Almanza*

Fecha de recepción: 29 de febrero del 2012

Fecha de aprobación: 21 de julio del 2012

RESUMEN

Lo que Zubiri define como sabiduría socrática parece coincidir con la cuestión planteada por la propia filosofía en su relación con la forma de vida. Con Sócrates se configura un nuevo tipo de sabiduría, diferente al de los presocráticos y sofistas, no solo por la ocupación de los temas humanos demasiado humanos, sino porque asume la filosofía como forma de vida, hace de la meditación el *éthos* supremo y el reconocimiento del no saber, como forma genuina de investigación filosófica. De estas premisas Zubiri concluye algo que suscita controversia: lo propio de la sabiduría es el abandono de la vida pública, buscando la intimidad de su ser y de su pensamiento en la vida privada. El objetivo principal del trabajo es dilucidar la noción de sabiduría socrática planteada por Zubiri. El método ha sido, sobre todo, analizar los argumentos expuestos por Zubiri, para luego dar paso a confrontar, en la medida de lo posible, sus principales tesis con respecto a lo expuesto por Platón en algunos de sus diálogos de juventud o diálogos socráticos.

Palabras clave: sabiduría socrática, Zubiri, horizonte, Sócrates, ética, sofística.

ABSTRACT

What Zubiri defines as Socratic wisdom seems to coincide with the matter suggested by philosophy itself, in its relation with the way of living. A new sort of wisdom comes up with Socrates, not only for the approach to those topics seeming too human, but also for the assumption of philosophy as a way of life. From those premises, Zubiri concludes something raising controversy: What is proper in wisdom is the abandon of public life, the look for intimacy of self and thinking in the private life. The main objective of this article is elucidating the notion of Socratic wisdom proposed by Zubiri. The method consists of the analysis of the arguments presented by Zubiri in order to confront his thesis with the findings in some of the *Dialogues of Youth* or *Socratic Dialogues of Plato*.

Keywords: Socratic wisdom, Zubiri, horizon, Socrates, ethics, sophism.

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Perteneciente al grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación. Correo electrónico: egeovo@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Mi propósito en el presente ensayo consiste en analizar lo que Zubiri entiende por sabiduría socrática. Para ello, me voy a centrar básicamente en el texto intitolado: “Sócrates y la sabiduría griega” (Zubiri, 1981), cuya forma de exposición será la propuesta por Zubiri (1994): “exponer la marcha de la idea misma de filosofía. No se trata de reunir las diferentes definiciones que se han dado, sino del intento de esclarecer la estructura misma de la filosofía puesta en marcha” (p. 1), es decir, voy a dar cuenta de lo planteado utilizando su forma expositiva, desarrollar la idea misma de la sabiduría griega con el intento de esclarecer la estructura de la sabiduría puesta en marcha por Sócrates.

En el ensayo analizado se observa que Zubiri ha realizado sus investigaciones filosóficas con los insumos que le ha aportado la fenomenología de Husserl y con un cierto modo de tratar la tradición grecolatina de inspiración heideggeriana. Por tal motivo, voy a señalar algunas cuestiones problemáticas de su interpretación de la sabiduría socrática; no obstante, no debemos olvidar su interés genuinamente filosófico que lo anima, ya que como bien lo señala al final del trabajo: “no es cultura ni erudición filosófica. Es encontrarse con los demás filósofos en las cosas sobre que se filosofa” (Zubiri, 1981, p. 222). Es más, Zubiri nos recuerda aquel bello pasaje del *Banquete* (1992, pp. 203e y ss.) en el que Platón señala que el filósofo no es un dios, sino un hombre, y la filosofía una fuerza o virtud intelectual en cuanto tal. Se preocupa por la sabiduría porque ama las cosas bellas (Zubiri, 1981, p. 219). Por mi parte, leo a Platón como quien nos recuerda que ningún dios filosofa y que el saber humano debe entenderse siempre a partir de su distancia (y no de su adecuación) con respecto al saber divino o absoluto.

A quienes se aproximan a Sócrates les sale al paso inevitablemente la siguiente paradoja. Bien lo sabemos, no ha sobrevivido ni una sola frase de Sócrates, tal como él la pronunció. En estas condiciones: ¿es razonable creer que se pueda, a pesar de ello, saber de su pensamiento y sus enseñanzas algo lo bastante seguro como para hablar con seriedad de su filosofía? Posiblemente la respuesta pudiera ser afirmativa si se posee la convicción de que la recepción de nuestra tradición implica algo más que mera erudición de una historia pasada, puesto que aquella tradición griega entra a formar parte, como elemento constituyente, de la propia consciencia de nuestro ahora. Algo que Zubiri denomina una cierta experiencia filosófica que constituye el mundo, la época y el tiempo en que se vive. Lo importante acá es que si bien toda experiencia es situacional, esta es siempre experiencia del mundo y de las cosas, la cual supone algo previo, el

horizonte, es decir la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas.

Zubiri (1981) señala acertadamente que el primer problema al que nos enfrentamos cuando intentamos hablar del pensamiento de Sócrates es que se halla envuelto más que en la oscuridad, casi en el anonimato de sus discípulos inmediatos (p. 151), ya que solo conocemos su reflejo en Platón y Aristóteles, (diríamos que también en los socráticos menores); frente a esta paradoja Zubiri (1981) opta por una vía intermedia, más modesta, tratar de averiguar cuáles pudieron ser algunas de las dimensiones de su obra que hayan podido dar lugar a la reflexión de Platón y Aristóteles (p. 151).

La respuesta afirmativa al precedente interrogatorio nos habilita para una segunda pregunta: ¿bajo qué criterios podemos considerar que alguien posee algún tipo de sabiduría, cuando ha manifestado insistentemente su docta ignorancia?

Zubiri (1981, p. 152) plantea que Sócrates introduce en Grecia un nuevo modo de sabiduría, lo cual no deja de sorprender, ya que algunos intérpretes han afirmado que a partir de los filósofos presocráticos se hace patente una tensión entre los sabios y los filósofos, el *philósophos* desplaza al *sophós* como maestro de la verdad, como un pensador crítico, aunque admite que, al margen de su búsqueda de una sabiduría general, subsistan los expertos en saberes y técnicas concretas que, en su especialización, merecen también el título de sabios (*sophoí*). En otras palabras, del aprecio por los sabios, se pasó al aprecio por los buscadores de la sabiduría.

Ahora bien, la tesis de Zubiri, en la que con Sócrates se configura un nuevo tipo de vida intelectual, de sabiduría, nos enfrenta a diversos cuestionamientos: 1. En los diálogos platónicos, Sócrates manifiesta, de forma insistente, que no sabe nada. En el diálogo *Teeteto*, afirma: “soy estéril en sabiduría, y cuando muchos me reprochan que vaya preguntando a los demás, sin que yo mismo dé ninguna respuesta porque no tengo conocimiento de cosa alguna, me lo reprochan con razón” (Platón, 2003, 150c-d), entonces las preguntas son: primero, ¿qué podemos entender por sabiduría socrática si reconoce que no posee ningún tipo de conocimiento?, segundo, al plantearse que una de las características de la sabiduría socrática es la disposición a aprender de sus interlocutores, ¿qué es lo que Sócrates aprende de los otros? 2. Los filósofos que aparecieron tras él, que en su mayor parte escribieron o enseñaron, no le deben aparentemente nada; “y está bien claro que de mí nunca aprenden nada, sino que son ellos por sí mismos los que descubren y engendran muchas cosas bellas” (150d-e), entonces ¿qué es lo que enseña?, recordemos que el *sophós* no es más que un entendido en su materia y capaz de comunicar su saber por la enseñanza o el saber de los maestros de la verdad que confiere a quien lo poseen no la capacidad de enseñar, sino autoridad

para dirigir y gobernar. 3. La mayoría de intérpretes han señalado que Sócrates era considerado *átomos*, un pensador que seguía un magisterio encomendado por el dios Apolo (Platón, 2008, *Apol.* 21a y ss.), entonces es válido preguntarnos si su sabiduría es humana o participa de la divina. Al ser una sabiduría divina se asemejaría al tipo de saber de los presocráticos, quienes consideraban que estaban en posesión de la verdad, son los maestros de la verdad que desplazan a los sabios, como dice Heráclito, el filósofo se empeña en la búsqueda de la verdad. En el poema de Parménides se representa al filósofo como un iniciado que ha recibido el discernimiento de la verdad de una diosa que sostiene las llaves de la justicia en sus manos. Desde esta posición ventajosa, denuncia las opiniones comunes de los “mortales” como plagadas de errores. Bajo esta perspectiva podríamos suponer que, en el fondo, lo que Sócrates manifiesta es que la sabiduría humana no es nada en comparación con la sabiduría divina (*Apol.* 23a y ss.).

MAESTROS DE LA VERDAD

Zubiri (1981) plantea que, dado que la obra de Sócrates se inscribe en el horizonte mental del pensamiento griego, considera importante determinar previamente las características “esenciales” de la sabiduría presocrática. Como aspecto metodológico, nos aclara que su interés no es reconstruir la historia material, sino la vida intelectual de este momento del pensamiento, “del complejo enorme de cuanto habría que decir para estudiar los orígenes de la filosofía ática no me interesa referirme, de momento, más que a la mentalidad dentro de la cual nace, y aun eso en su aspecto puramente intelectual” (p. 158).

El horizonte mental del hombre antiguo está constituido por el problema del movimiento, en el sentido amplio del término. No obstante, nos podríamos preguntar, ¿movimiento de qué?, no tanto el movimiento entendido como desplazamiento local, sino la generación y la corrupción de los seres vivos. En sus palabras, “esta idea del movimiento como generación constituye la línea divisoria del esquema fundamental del universo para el hombre antiguo” (p. 161). Universo en el que encontramos el cielo *ourános*, integrado por cosas incorruptibles e ingenerables, y la tierra *ge*, el ámbito de lo perecedero y caduco. El gran descubrimiento del hombre griego, en su concepción del universo, fue el de la caducidad de las cosas, no el de la nihilidad, que forma parte de la tradición judeocristiana. “Por eso, el esquema cristiano del universo no es el dualismo ‘cielo-tierra’, sino ‘mundo-alma’” (p. 162).

Bajo una gran visión sistemática de conjunto, Zubiri (1981) recogiendo lo planteado por Aristóteles, manifiesta que el hombre es un ser natural, que no se limita a estar viviendo, a ejercitar sus funciones vitales meramente, sino que su

érgon forma parte de un *bíos*, que tiene que determinar por decisión y deliberación. No solo está viviendo sino que parcialmente está haciendo su vida, en la cual desarrolla la capacidad de poder entender y manifestar lo que hace. A este poder el griego llamó *lógos*, definiendo al hombre como un ser viviente dotado de *lógos*. Este logos no solo nos da a entender lo que las cosas son, sino que también hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia:

El griego ha adscrito esta función del logos a aquella parte del principio vital humano que no se halla “mezclada” con el cuerpo, que no sirve para *animarlo*, sino, al revés, para dirigir su vida, llevándole, por encima de las impresiones de su vitalidad, al reino de lo que las cosas son de veras (p. 163).

Este logos no hace sino expresar lo que la mente piensa y descubre. El hombre como ser viviente solo existe en el universo apoyándose en el presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Por esto el cambio de todo lo real se convierte en horizonte de visión del Universo y de la propia vida humana. Para Zubiri nace la sabiduría en el horizonte de la pregunta por lo que “es”, y su contraposición el “no es”. Pero esta pregunta fundamental no es constitutiva únicamente de estos atletas del pensamiento. Píndaro (1984) en *Pítica VIII*, se pregunta, “Efímeros somos, ¿qué es uno? ¿Qué no es? Sueño de una sombra, el hombre” (p. 167). Presenta de esta forma un problema que se encuentra en el núcleo del pensamiento griego sobre el sentido del ser y el existir humano.

Es conveniente aquí sintetizar las características de la sabiduría presocrática:

1. Le arrancaron al Universo el velo que ocultaba su naturaleza, revelando a sus hombres lo que siempre es; buscaron la verdad y buscaron la naturaleza. Las obras de estos sabios han sido poemas, Aristóteles los llamó *fisiólogos*, aquellos que buscaron la razón de la naturaleza.
2. Esta sabiduría no se manifiesta en un pensar lógico ni un razonamiento ni un juicio, sino en una aprehensión de la realidad. Lo común a todos es una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas.
3. Se actualiza un sentido de ser como realidad, las cosas tienen ante todo una realidad: son, lo que hay se convierte idénticamente con lo que es. La naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas sean. Esta implicación entre naturaleza y ser, *physis* y *einai*, es el descubrimiento de Parménides y Heráclito.
4. La sabiduría ya no será una simple visión de la naturaleza, sino una visión de que las cosas son, del principio y sustancia que las hace ser, de su ser.
5. Los sabios se apoyan en el ejercicio de la mente, la sabiduría noética, dedica su saber puramente teórico a la interna

estructura de las cosas, de la naturaleza. 6. La sabiduría es un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la naturaleza.

Para Zubiri es comprensible que la palabra “ser”, que se identifica con “naturaleza”, se convirtiera en la tradición, en el hilo conductor unificante de estos sabios, en su reflexión sobre el universal y que esta metafísica se desarrollara como ontología. No obstante, considero que la manera como lo entienden los presocráticos, el “es” no es ningún predicado real, adicional a que no distinga Zubiri los diferentes significados de la palabra “ser”: existencia, predicación e identidad. Lo especial de la tesis lingüístico-analítica es que estos significados no tienen nada en común. Entonces es válido preguntarle a Zubiri, ¿por qué la ontología tradicional tenía tanto interés en el concepto de la unidad del ser?

ILUSTRACIÓN GRIEGA: ENTRE CIENCIA RACIONAL, RETÓRICA Y CULTURA

Zubiri (1981) dedica un capítulo a analizar dentro del horizonte mental la transformación que se da en el siglo V a. C., más conocido como ilustración griega o el siglo de Pericles. Pues bien, lo más importante fue que se pasó de concebir la sabiduría como visión del ser a concebir la sabiduría (filosofía) como ciencia racional por un lado, y por otro, en retórica y cultura en la vida ciudadana de Atenas. A grandes rasgos podemos señalar que en esta transformación contribuyeron: 1. El crecimiento de las ciudades, la vida ciudadana tendrá función principal dentro de la escuela, del ocio y en el ágora; el ciudadano liberado de sus negocios se dedica a tratar de sus asuntos concernientes a cosas, es la vida pública o política.

2. El desarrollo paulatino de un cierto número de saberes especializados denominados técnicas; estas no eran primariamente un hacer sino un saber hacer, una cierta sabiduría aplicada a esos objetos urgentes para la vida y que antes, la *Sofía* había descalificado, “arrojándolos fuera de la orbe del ser” (p. 181). No es casual entonces observar cómo Sócrates en la *Apología*, al saber del artesano, es el único que reconoce como verdadero saber frente al aparente saber de los políticos y los poetas: “sabían cosas que yo no sabía y, en ello eran más sabios que yo [...] realizaban adecuadamente su arte” (Platón, 2008, *Apol.*, 23d-e). Para Zubiri, el problema suscitado por este saber técnico es que los griegos sintieron una especie de endiosamiento, ya que de ser un dominio de los dioses pasó a manos de los hombres; podemos afirmar, entonces, que este pensamiento calculador invadió todos los ámbitos de la vida ateniense. No solo se produce una escisión entre la *Sofía* religiosa y la *Sofía* no ética, sino en los fines de esta sabiduría. Ahora consiste en descubrir y usar la *physis* de las cosas, en la apropiación

de la *physis* a través del *noûs* técnico. Lo primario son las cosas en el sentido de que nos ocupamos y nos servimos de ellas. Pero ¿qué implicaciones conllevó la incursión de la técnica? Que las cosas han cobrado estructura racional: ser es razón. La mente se ha convertido en entendimiento y volcado en el logos: el “es” ya no es objeto de visión, sino de intelección y de dicción, el sabio irá apartando progresivamente su mirada de la naturaleza para fiarse en cada cosa. Descubrirla racionalmente es la misión del sabio.

3. Nace la política como saber técnico; el logos del hombre no es solo facultad de entender las cosas, es también lo que hace posible la convivencia. Ningún asunto se hace común sin dar cierta publicidad al pensamiento de cada cual. Se considera este pensar, no en cuanto enuncia cosas, sino de su función pública en el hablar. El “es” es lo común a todos, el “con” de la convivencia. Gracias a él la elocución se torna diálogo.

4. Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir. La razón de las cosas deja el paso a las razones personales. Pero lo grave es que hay cuestiones precisamente cuando los hombres al querer vivir de las cosas mismas, se encuentran en mutua discordia. La conversación servirá, en principio, para ponerlos de acuerdo. El diálogo fundamentado en la convivencia significa la manera de ver las cosas. Ser significa parecer. A cada cual le parecen las cosas de una cierta manera. Lo que en ella acontece es que las cosas aparecen ante el hombre. Hay otra consecuencia tan grave como la primera. No se trata de tomar las opiniones como enunciados verbales, sino como afirmaciones que pretenden ser verdad, que emergen, por tanto, del ser de las cosas.

5. Estos enunciados verbales no son meras opiniones sino que tiene la pretensión de verdad, que emerge del ser de las cosas. El decir, del animal político está sometido al *antilegein*, al contradecir (discursos dobles). Todo es discutible, porque nada tiene consistencia firme, el ser es inconsistente.

6. Con la aparición de los sofistas, cambia la concepción de sabiduría, ya no es ciencia: es simplemente algo puesto al servicio de la educación (*paideia*) de su *physis*. Se pone al servicio de la formación del hombre, del ciudadano. Al conectarse con la retórica se transforma en enseñanza. Esta educación consiste en cultivar al hombre, y en él a sus ideas por la enseñanza.

Lo anteriormente señalado nos recuerda el inicio de *Ser y tiempo*, donde Heidegger, cita un pasaje del diálogo *Sofista*, en el que se plantea que antes estaban familiarizados con lo que propiamente quería decir la palabra “ente”, ahora, no solo no se comprende sino que se encuentran en una aporía. Zubiri (1981) resume este problema como que, “todo es discutible; porque nada tiene consistencia firme, *el ser es inconsistente*” (p. 192). También quisiera retomar una reflexión que hace Heidegger sobre el sentido que tuvo para estos atletas del pensamiento

el haberle arrebatado a los fenómenos la pregunta por el ser, si bien de forma fragmentaria e incipiente, incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo. Este supremo esfuerzo del pensar convertido luego en una trivialidad (Heidegger, 2009, pp. 25 y 26).

SABIDURÍA SOCRÁTICA

En los capítulos IV, V y VI, respectivamente, Zubiri se centra en estudiar propiamente el significado y el sentido de la sabiduría socrática. En primer lugar, se sirve de los testimonios de Jenofonte y de Aristóteles para mostrar las críticas de Sócrates a los denominados presocráticos, quienes al indagar por el *arkhé* de la naturaleza dejaban de lado las cuestiones humanas; además de que no había unidad de criterios, entre ellos se criticaban “como locos furiosos”.

Para Zubiri (1981), Sócrates se preguntaba por la utilidad o eficacia de estos conocimientos para la vida, manifestando que en estas indagaciones “no les quedaba más que la noticia de que esas cosas acontecen” (p. 196). Sócrates abandona este tipo de investigación y se ocupa de los asuntos humanos, preguntando por la virtud y las virtudes, lo que hace a los hombres perfectos e invitando al conocimiento de sí mismo. Mientras que Aristóteles resalta tres aspectos de su pensamiento: el *éthos*, la búsqueda de lo universal e interés por la definición.

Retomando lo anteriormente señalado, podemos afirmar que son tres los elementos que caracterizan la experiencia fundamental de Sócrates: 1. La conformación de la ciudad-Estado proporcionando acceso a la vida pública, la vida en la polis. 2. La crisis de la sabiduría tradicional, convertida en *tópos*, en tópico que se utiliza en beneficio propio o para la consagración personal mediante la polémica. 3. El desarrollo de nuevos saberes (*tékhnai*) que luego habrá de surgir la ciencia. Por ejemplo, los sofistas abandonarán toda explicación teleológica y esencialista de las cosas por una relativista y científica.

Bajo este horizonte es que Zubiri (1981) considera que Sócrates rechaza la experiencia de sus coetáneos (sofistas), la ola de publicidad reinante por la *retracción*. Se retira a su vida privada, abandona la vida pública, buscando la intimidad de su ser y de su pensamiento. La retracción es entendida como: “el sentido de su vida misma, determinada, a su vez, por el sentido del ser. Por esto es una actitud esencialmente filosófica” (p. 199). Aquí Zubiri sugiere que lo atribuido a Sócrates lo conocemos a través de los diálogos platónicos, cuyo ámbito no es el ágora ni la casa de algún personaje famoso o adinerado, sino en la intimidad de la cárcel, a donde acuden sus amigos. El decir que se había separado del pensar y, por ende, había dejado de gravitar sobre el centro de las cosas, recobra su validez mediante el pensar en común, el diálogo, sobre las cosas de la

vida, en una situación límite: la cercanía de la muerte. En este contexto es donde defiende su vida filosófica:

Trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria. Pero no en la vida pública, en plena *dóxa*, sino, al revés, tomándolas en sí mismas, es decir, en lo que son de veras, independientemente de las circunstancias (Zubiri, 1981, p. 206).

Si bien Zubiri afirma que Sócrates criticaba a los pensadores anteriores (sabiduría tradicional) desde el punto de vista de su eficacia para la vida, al ser inocuas para comprender la vida cotidiana, no tanto la verdad o falsedad de dichas teorías; al revisar los testimonios de Platón y de Jenofonte nada nos lleva a concluir lo que afirma Zubiri, sino que fue alumno de Pródico y que tal vez conoció las teorías de Heráclito, Anaxágoras y Arquelaos. Las referencias hechas a Anaxágoras las encontramos en *Apología* (26d-e) y en *Fedón* (97c-99d), en el primero, Sócrates aprovecha para mostrar la ignorancia de Meleto acerca de un aspecto de Anaxágoras que se supone bien conocido; mientras que en el segundo se critica la insuficiencia del principio teleológico expuesto por Anaxágoras, su frustración para luego arribar a la teoría de las Ideas. Es decir, que es una narración más platónica que socrática propiamente.

Pero es propiamente en el capítulo VI donde Zubiri (1981) nos explica lo nuevo de la sabiduría socrática, un nuevo tipo de vida intelectual que abandona la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. Sócrates a diferencia de los anteriores, asume la filosofía como forma de vida, hace de la meditación el *éthos* supremo y el reconocimiento del no saber como forma genuina de investigación filosófica, la ironía que es la estructura no ética que va a salvar a la sabiduría:

Volver a la vida corriente, no para dejarse arrastrar por ella, sino para dirigirla por una meditación fundada en lo que las cosas de la vida “son” [...] Sócrates eligió resueltamente esta última. La decisión de Sócrates hizo posible la existencia de la filosofía (p. 210).

Esta sabiduría no recae sobre lo ético, sino que es en sí misma ética. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en hombre sabio. Como bien lo recoge Zubiri del testimonio de Jenofonte, que en *Recuerdos de Sócrates*, I. 1.16 afirmaba que Sócrates examinaba los asuntos humanos, dialogando acerca de qué es religioso, qué bello, qué feo, qué justo y acerca de otras cosas, pensaba que quienes las conocían eran hombres de bien.

No era un simple preguntar, o un pedir definiciones para poder razonar o para demostrar al otro su ignorancia, sino invitar a su interlocutor a conocerse a sí mismo, a cuidar su alma, a continuar investigando. El conocimiento verdadero debía surgir en el interior de cada cual, algo así como el “conócete a ti mismo” de la inscripción délfica. Por esto no toma como modelos otros campos del saber, ni manifiesta interés por la ciencia matemática, ni tampoco ninguna competencia personal en este dominio.

LA SOFÍSTICA

Zubiri, al igual que la mayoría de los intérpretes de su época, es muy crítico con respecto a los alcances e importancia del movimiento sofístico, el cual surge en la denominada ilustración griega, siglo V a. C. Pero más que la primera sofística, cuyos representantes son Protágoras, Gorgias, Trasímaco, critica a los epígonos de la sofística que plantea posturas inmoralistas y un relativismo ingenuo. En la indagación por el aporte propiamente filosófico de este movimiento, Zubiri califica sus planteamientos de frivolidad intelectual, propios de la metafísica de la frivolidad en que se vive. Dicha caracterización es explicada porque los sofistas han diluido el ser de las cosas, indagación que se ha convertido en antilogía (discursos dobles), en un mero decir (*legein*) sobre las cosas. Del interés primordial de los Presocráticos por lo que las cosas son y por aprehender el ser a través del pensar meditativo, el *logos* mismo como modo de intelección se convierte, ahora, en simple postura, utilizando un término moderno, en subjetividad, cuya radicalidad está centrada en la famosa sentencia de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Esto lleva a Zubiri a mostrarse más cercano a Sócrates. Nos recuerda que la palabra logos no solo significa decir, sino también recoger, aunar, es decir una aprehensión primordial; la palabra no reúne signos al azar, sale de dentro, de nuestra concentración interior si son veraces y no convencionales. En sus palabras, en el diálogo socrático los argumentos son brillantes no buscan convencer ni aportar razonamientos, frente al sonido y la furia de su tiempo, Sócrates rescata un logos verdadero y bello, que no se agota en el decir, pues el lenguaje nunca puede “expresar” ajustadamente lo que se siente en una aprehensión primordial.

CIENCIA Y TÉCNICA

Zubiri (1981) caracteriza como elemento nuevo en la denominada ilustración griega, el paso que se dio de concebir la sabiduría como visión o aprehensión del ser a la sabiduría como ciencia racional de las cosas. Nos preguntamos, ¿por

qué?, en esto contribuye el desarrollo paulatino de un cierto número de saberes. Saberes denominados *tékhnai*, un saber hacer, saberes aplicados a objetos urgentes para la vida, y que los presocráticos habían descalificado arrojándolos fuera del estudio del ser. Esta nueva mirada sobre la técnica y la ciencia trae como consecuencia una redefinición de los mitos explicativos sobre los orígenes de la humanidad y de sus progresos, al igual que la filosofía se convierte en sistema, es decir ciencia racional de las cosas, cuyo paradigma son las matemáticas.

“Hasta ahora los dioses habían entregado al hombre todo menos el *noûs*, órgano que descubre el destino y la suerte de los eventos” (p. 181). Ahora el hombre se sentirá dotado de esa facultad divina. Lo que era privativo de los dioses pasa a manos de los hombres a través del raptó. El *Prometeo encadenado* de Esquilo relata cómo vivía el hombre en sus orígenes, entre el desorden y la confusión, sin poseer técnicas ni conocimientos hasta que Prometeo les concedió el don de todas las artes que hacen la civilización. En *Antígona* de Sófocles se evoca la misma serie de inventos, atribuyéndolos al hombre, pero concluyendo que no son nada si no se emplean para el bien. Se trata en definitiva de una reflexión esencial sobre los inicios y la evolución de la humanidad que dependen de las artes y la técnica. Algo que Zubiri (1981) caracteriza así: “Junto a las creaciones de los grandes *Sophoi*, tenemos la Sabiduría que consiste en descubrir y usar la *physis* de las cosas” (p. 182).

De la intelección o aprehensión del ser al descubrimiento y uso de la naturaleza de las cosas opera una enorme creación mental, ya que las cosas cobran estructura racional: ser es razón. “Cada cosa tiene su naturaleza. Descubrirla racionalmente es la misión del Sabio; el sabio será, desde ahora, el científico” (p. 189). El interés de los filósofos no radica solo en explicar racionalmente la realidad, sino que intentan agotar el ser en una denominación. En Platón será la idea, en Aristóteles la sustancia.

CUESTIONES PROBLEMÁTICAS DE LA INTERPRETACIÓN DE ZUBIRI

Si bien Zubiri señala que ante la pregunta de si debemos considerar a Sócrates como un filósofo a la manera de la mayoría de los filósofos que se incluye en los manuales de historia de la filosofía, no cabe duda que no lo fue. No obstante, resulta muy discutible tratar de encasillarlo como un filósofo precursor de los métodos y teorías de Platón y Aristóteles únicamente. Señalo tres consideraciones: 1. Sócrates no escribió nada y manifestó de forma insistente que no se consideraba maestro de nadie. 2. Una de las consecuencias del magisterio socrático era despertar las conciencias de su marasmo, debía revelarles lo que era cada una de

ellas en el fondo de sí misma. Si hubiera propuesto a sus oyentes la revelación de una doctrina a la que se deberían adherir, hubiese podido, pese a las tendencias peculiares de cada uno de sus íntimos, imponerles una forma que les fuera común. Por el contrario, les incitaba a seguir, de una manera consciente, la línea que le era propia. Era algo así como el revelador que despejaba los rasgos peculiares de cada individualidad: al partir de su ejemplo, sus allegados prolongaban en sentidos muy diversos el impulso inicial que les había revelado. 3. Podemos afirmar sin equivocarnos que, con excepción de Platón, quien propuso la hipótesis de realidades trascendentes, las únicas susceptibles de un conocimiento verdadero, los demás “amigos íntimos” de Sócrates, Antístenes, Euclides y Aristipo, limitaron sus indagaciones al mundo sensible.

Cuando Zubiri plantea que la importancia de la sabiduría socrática no redunde en haber meditado sobre lo ético, sino que es en sí misma ética, no nos aclara, ¿por qué reflexiona sobre lo ético?, ¿cuál es su interés al plantear estas preguntas?, ¿cómo lo hace? Contrario a lo anterior, si bien la mayoría de intérpretes subrayan como fundamental la reflexión ética de Sócrates y que bajó la filosofía del cielo a la tierra, uno de los aspectos positivos de dicha indagación es que Sócrates atribuye mayor importancia a su método de investigación moral más que a cualquiera de sus resultados. Es decir, lo que enseña a sus interlocutores es el método de investigación denominado *elenchos* (refutación) socrático. El *elenchos*, como instrumento de investigación de la verdad, no puede asegurar la certeza. Lo que se busca con el *elenchos* es apreciar la coherencia de las creencias morales de los individuos.

Resulta problemático centrarse, como la hace Zubiri, únicamente en los diálogos que adelanta con los amigos, donde se abandona el ámbito de lo público, para rescatar el ejercicio filosófico que es privado, el pensar o meditar en común. No sólo porque la definición que plantea del pensamiento es de corte platónico “diálogo del alma consigo mismo”, sino porque la importancia del ejercicio socrático redunde, parafraseando a Windelband (1955, p. 113), en que salió de la escuela y se presentó en el mercado, en la plaza pública. La elección del lugar de enseñanza estaba con frecuencia relacionada con el tipo de filosofía profesado. Así la calle y las plazas públicas proporcionaban a Sócrates la ocasión para mostrar su disponibilidad para con todos sus conciudadanos y su desinterés por una remuneración, que únicamente un lugar cerrado permitía recoger con total seguridad a los asistentes. Figura familiar en las plazas públicas de Atenas, sus conciudadanos estaban habituados a verlo en el ágora, el gimnasio, o de paseo por la ciudad en compañía de un cortejo de jóvenes y un gran grupo de viejos amigos y compañeros enfrascados en la conversación.

Zubiri afirma como aspecto característico de la sabiduría socrática el no saber. Algo que es claro cuando se atiende a lo expresado en *Apología*. Es de todos conocidos que su interés filosófico surgió a partir de la consulta de su amigo Querefonte al oráculo de Delfos, que lo había designado como el más sabio de los hombres. No por el deseo de comprender al oráculo, sino de ponerlo a prueba, comenzó a interrogar a los considerados sabios, cuya tarea consistió en refutarlos, mostrándoles que no lo eran; la diferencia con respecto a ellos era que él reconocía que no sabía nada. Sin embargo, en *Apología* (Platón, 2007), cuando se pregunta por el tipo de saber que ejerce, en los pasajes 20c-d y, 23b-c, reconoce que, aunque no sea filósofo naturalista ni sofista, tiene cierta fama de sabio, tratando luego de la única forma de saber que no niega poseer. Caracteriza dicha actividad como algo diferente de la que hace la mayoría de sus conciudadanos, una cierta sabiduría, que denomina “sabiduría humana”, ciencia humana (*anthropinesophia*) que tiene relación con el hombre; sin embargo, no trata sobre ningún contenido específico, cosa que podría justificar el que Sócrates la designe en alguna ocasión como no saber, pues se debe subrayar que los interlocutores de Sócrates no comprenden nunca su declaración de no saber como indicativa de una ignorancia real; por el contrario, no dejan de pedir su opinión (*Laques*). Después niega poseer o estar en búsqueda de esa sabiduría sobrehumana o extrahumana que otros pretenden alcanzar o poseer (maestros de la verdad y sofistas).

Cuando Zubiri trata la importancia de los saberes técnicos para la configuración del nuevo pensar en la denominada ilustración griega, no tuvo en cuenta la importancia de las virtudes políticas como elemento fundamental en la evolución de la humanidad. Como acertadamente lo señala De Romilly (1997), más allá del desplazamiento de los dioses o no, lo importante fue lo novedoso del planteamiento de Protágoras a este respecto. De todos los anteriores poetas y filósofos es el único que no hace depender la evolución de la humanidad de las artes y la técnica, sino que introduce en la historia del hombre dos tiempos sucesivos: primero, llegan las artes y la técnica, otorgadas por Prometeo y, después, las virtudes políticas, donadas por Zeus.

Para Protágoras las artes y la técnica no bastan para corregir la confusión y la bestialidad de los orígenes, al contrario dejan al hombre bajo la amenaza de un aniquilamiento completo, debido todo ello a las luchas contra los animales y a las luchas contra los otros hombres. Frente a esta situación de debilidad es que se hace necesario desarrollar las virtudes políticas para unirse y formar ciudades. La justicia y las leyes permitiría el éxito del grupo y, por consiguiente, el de cada uno.

Adicional a lo anterior, considero que no hay que olvidar que si bien es clara la valoración del saber técnico como elemento civilizador, este es un saber más

teórico que práctico. Es decir que la *tejné* práctica era considerada de menor importancia frente al saber teórico. Lo que me lleva a concluir que tal vez Zubiri está recogiendo la crítica que hace Heidegger a la técnica moderna, más que propiamente la significación de técnica en los griegos; al señalarnos que este pensar técnico invadió todos los ámbitos del pensar del siglo V a. C., lo cual no es del todo cierto. Basta señalar la diferencia que plantea Aristóteles entre el saber técnico y el saber científico, el primero nos dice el qué de algo pero no el porqué, además que no se puede enseñar, ni es universal.

REFERENCIAS

- De Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Píndaro (1984). *Epinicios*. Madrid: Alianza.
- Platón (1971). *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.
- Platón (2003). *Teeteto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Platón (2008). *Diálogos* (vol. 1, 9ª. ed.). Madrid: Gredos.
- Windelband, W. (1955). *Historia de la filosofía antigua*. Argentina: Nova.
- Zubiri, X. (1981). *Naturaleza, historia, Dios* (8ª. ed.). Madrid: Nacional.
- Zubiri, X. (1994). *Cinco lecciones de filosofía* (5ª. ed.). Madrid: Alianza.