



Sócrates y el pensamiento dialógico

Gustavo Cataldo

Universidad Nacional Andrés Bello

En la varia y a menudo abirragada riqueza de formas de ejercicio de la filosofía, sin duda destaca, por su pureza y ejemplaridad, el diálogo socrático. Lo que haya sido, exactamente, el diálogo, lo conocemos particularmente a través de la tradición socrático-platónica. Ciertamente los diálogos de Platón —especialmente los de su primer período— representan, a este respecto, una fuente ineludible. No obstante, en la consideración de tal fuente hemos de precavernos de un equívoco no poco común: el confundir el diálogo como *género literario* con el diálogo estrictamente dicho. Los diálogos platónicos constituyen, por así decirlo, la *ficción literaria* del verdadero y efectivo diálogo. Y ello, especialmente, por una condición necesaria para su auténtica constitución: la oralidad. Con todo, será precisamente esta “ficción” la que nos permitirá discernir algunos elementos esenciales del verdadero diálogo filosófico. Antes de abordar dichos elementos, hagamos, empero, dos aclaraciones de orden más bien metodológico. En primer lugar, nuestro interés por el diálogo prescindirá deliberadamente de los aspectos lógicos o “dialécticos”. Estimamos que una consideración detenida de la “dialéctica” socrático-platónica —no obstante su vinculación evidente con el diálogo— nos conduciría muy lejos de nuestro objetivo. No nos interesa tanto el método interno del pensar, cuanto su efectiva inserción vital y su concreta configuración como *praxis filosófica*. A este respecto una pregunta, en particular, resulta para nosotros decisiva: ¿qué forma de inter-subjetividad pone en juego el diálogo filosófico? Para responder a preguntas de esta índole se requiere, en segundo lugar, trascender el puro “contenido material” del texto y atender preferentemente a aspectos que, desde el punto de vista del contenido resultan accidentales y, en cierto modo, marginales. La interpretación de los elementos esenciales del diálogo será, pues, educida no sólo en base a referencias directas, sino también a lo que el propio texto dialógico revela de una manera tácita e implícita.

Ahora bien, la expresión griega *diálogos* proviene del verbo *dia-lego*, escoger, elegir, conversar, hablar, discutir. La voz *dialektikè* —de allí, *tekhne dialektiké*— significa hábil o ducho en discutir. En todos estos casos la connotación la otorga el prefijo *diá*. Esta preposición significa a través de, por, entre, atravesar algo de punta a punta. La palabra

diálogos, por consiguiente, enfatiza el movimiento y la índole activa del *logos*. Si atendemos, por otra parte, a los usos de la expresión en nuestra lengua, resulta evidente que existen importantes distinciones entre la palabra diálogo y otras tales como conversación, coloquio, plática o tertulia. Por lo pronto, en la mayoría de estas expresiones se connota la alternancia y reciprocidad en el uso de la palabra. Sin embargo, es obvio que los términos conversación y tertulia, por ejemplo, designan un modo y uso de la palabra de naturaleza más bien cotidiana e informal. Dicha “informalidad” se manifiesta sobre todo en la carencia de sujeción a un tema o problema preciso, así como en la libertad de “hablar por hablar”, por el simple placer de hacerlo. En la expresión diálogo, en cambio, se da tanto la atención a un problema, cuanto la expresa voluntad de llegar a un acuerdo. Tres, pues, son las notas que determinarían el empleo de la palabra diálogo: reciprocidad, sujeción a un problema y voluntad de acuerdo. Según veremos, estas connotaciones se mantendrán en la concepción socrática del diálogo.

Pero revisemos, en primer lugar, algunas de las características que inmediatamente surgen tras la lectura de un diálogo de Platón, prolongación, sin duda, del modelo socrático. Quizás lo primero que llama la atención en su lectura es el *contexto* en que se desarrolla, esto es, su inserción espacio-temporal. La presencia de los contenidos filosóficos no es en ningún momento abrupta y puramente abstracta. La mayoría de los diálogos comienzan con un breve preámbulo. Dicho preámbulo tiene por función situar al lector en un tiempo y espacio del todo precisos: el tiempo y el espacio propios de la vida cotidiana. El escenario dialógico no es nunca el de lugares y tiempos excepcionales o particularmente privilegiados. Muy por el contrario, el diálogo acontece en las horas y lugares de “todos los días”. Los lugares, las fechas, los personajes y los encuentros, tienen el ritmo y la tesitura de las rutas transitadas, de los rostros conocidos, de los encuentros casuales. Esta inserción en la *vida cotidiana* marca una sólida diferencia con otras formas de praxis filosófica. No hay aquí la búsqueda ni de tiempos ni de lugares extraordinarios, sino la verificación de un pensar que parece entramarse, con suma naturalidad, con el acontecer que determina el curso común de la vida de una ciudad.

El preámbulo del *Fedro* resulta, a este respecto, en extremo ilustrativo:

“*Fedro*.— ...Pero, ¿dónde quieres que nos sentemos a leerlo?
Sócrates.— Desviándonos por aquí, marchemos a lo largo del Iliso. Luego nos sentaremos con tranquilidad donde nos parezca bien. *Fedro*.— Oportunamente, al parecer, da la casualidad de que estoy descalzo, pues tú, por descontado, lo estás siempre. Así que, lo más cómodo para nosotros es caminar por el arroyuelo remojándonos los pies, lo que tampoco será desagradable, especialmente en esta época del año y a esta hora del día.
Sócrates.— Guía, pues, y mira a la vez dónde nos vamos a

sentar. *Fedro*.— ¿Ves aquel altísimo plátano? *Sócrates*.— Sí. *Fedro*.— Allí hay sombra, una ligera brisa y césped para sentarnos o, si queremos, recostarnos. *Sócrates*.— Puedes avanzar. *Fedro*.— Dime, Sócrates, ¿no es este el lugar donde se dice que Bóreas arrebató del Ilioso a Oriteya? *Sócrates*.— Así se dice, en efecto”¹.

Este relato posteriormente es complementado por Sócrates con una detallada y hermosa descripción del lugar donde se desarrollará el diálogo.

Según es evidente, por el ejemplo aquí referido, el diálogo lejos de constituirse, como hemos dicho, sobre la base de espacios propicios o escindidos del curso cotidiano, se conforma, por el contrario, sobre la trama misma de los lugares familiares, usuales, transitados. Todos los espacios dialógicos respiran este mismo aire de cotidianidad: el encuentro fortuito, la identificación de los rostros y personajes de la ciudad, la referencia a sus vidas, la alusión a hechos recién acaecidos e incluso la referencia, como en este caso, a lugares vinculados a la historia mítica de la ciudad. En suma, la inserción del diálogo es la vida misma de la *polis*. En tal sentido, el espacio propio del diálogo no es otro que el “espacio civil”.

Esta inserción en un “espacio civil” —o, si se quiere, “político”, en el sentido amplio de la expresión— se confirma, además, por una característica evidente, pero no por ello menos indicativa: el diálogo como una acción realizada por personajes. Tal “personalización dramática” puede pasar inadvertida a un lector acostumbrado. Dicha inadvertencia suele ocultar otro hecho de similar significación: muchas veces la filosofía se ha autoentendido como retiro, e incluso como huida de todo espacio político. Esta suerte de “exilio civil” de la filosofía, este autodesierto de todo espacio cotidiano, se transparente en la composición y textura de muchas obras filosóficas. Se trata, con frecuencia, de obras carentes de toda determinación espacio-temporal concreta; donde no sólo las ideas parecen escindidas de todo vínculo interpersonal, sino además donde incluso el propio autor permanece discretamente en la trastienda del dominio universal de las proposiciones filosóficas.

Esta relación entre “diálogo” y “espacio civil” coincide con la imagen que de Sócrates nos ha legado Platón y la tradición socrática. Sócrates es aquel personaje, tal es la imagen, que vaga por las calles de Atenas interrogando al primero que se le atraviesa. Sócrates es el callejero, el vagabundo, el ocioso deambulante. Más todavía, en esta figuración tradicional, Sócrates y Atenas, Sócrates y la ciudad, parecen mantener una extraña identidad. Esta identidad se confirma por algo que nos señala ya Platón en el *Fedro*:

1 PLATÓN, *Fedro*, 228e3.

“*Fedro*.— Te revelas como un hombre extrañísimo, pues pareces ni más ni menos que un forastero que se deja guiar, como tú dices, y no como uno del lugar. Tan es así que ni te ausentas de la ciudad para ir al extranjero, ni sales en absoluto, creo yo, fuera del muro. *Sócrates*.— Perdóname, buen amigo. Soy amante del aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad”².

Según es conocido, uno de los rasgos típicos de Sócrates es que sólo se ausentó en cuatro oportunidades de la ciudad. A excepción de sus salidas a Potidea, Delion y Amfipolis, como soldado, y una peregrinación a los juegos ístmicos, nunca abandonó la ciudad de Atenas. Esta inserción socrática en la vida civil se confirma, además, por los lugares en los cuales preferentemente Sócrates desarrolla su actividad. Estos lugares no son, claro está, espacios íntimos o simplemente privados, sino ámbitos eminentemente comunes. El ágora y los gimnasios son sus lugares predilectos, especialmente por su naturaleza pública y la masiva concurrencia de jóvenes.

El espacio público, sin embargo, no era en los tiempos de Sócrates una tierra expedita e indisputada. Muy por el contrario, se trata de una región en litigio y constantes reclamaciones. El adversario en tales controversias por el dominio del espacio público es, como se sabe, la sofística griega. Sócrates se enfrenta a la figura del sofista, pero especialmente a su instrumento más temible: el *logos*. El uso de la palabra toma allí, no obstante, una forma del todo específica: la forma retórica del discurso (*epideixis*). La expresión griega *epideixis* significa tanto demostración, prueba, como discurso, disertación, declamación, lectura pública, discurso de aparato, e incluso ostentación o alarde. La expresión *epideiktikós* —pomposo, ostentoso— alude, precisamente, a este último sentido. Platón, por su parte, llama a los *logoi* de los sofistas *epideiktikoi logoi*, discursos solemnes o, simplemente, ostentosos. Frente a la solemnidad y gradilocuencia de los discursos sofísticos, Sócrates se presenta bajo la traza de una extrema modestia y contención. Esta “modestia” socrática es singularmente patente en la conocida metáfora del arte *mayéutico*, literalmente, el “arte del alumbramiento”. En un comentado pasaje del *Teetetos*³, Sócrates se presenta a sí mismo como hijo de una renombrada y hábil partera, Fenareta. Sócrates, a semejanza de su madre, declara ser estéril en sabiduría, pero al igual que ella capaz también de ayudar a dar a luz a otros. Este oficio socrático es, pues, puramente auxiliar y coadyuvante de un poder interno y congénito que el discípulo ya poseía.

“No soy sabio —dice Sócrates en el *Teetetos*—, pues, no tengo descubrimientos que mi alma haya dado a luz, sino los que están conmigo parecen al comienzo ignorantes, pero después (...)

hacen un progreso admirable (...). Sin embargo, es claro que nada aprendieron de mí, sino que son ellos mismos los que por sí mismos hallaron muchas y bellas cosas que ya poseían”⁴.

Lo que Sócrates procura en sus discípulos no es, por consiguiente, *máthesis*, esto es, información, instrucción, enseñanza.

La *función paidéutica* del diálogo queda particularmente bien descrita en las escenas con el esclavo en el *Menón*:

“Mira cómo este joven —afirma Sócrates— contesta buscando conmigo y cómo consigue encontrar (...) mientras yo no hago más que interrogarlo, sin enseñarle nada. Observa si alguna vez hallas que le enseño o le muestro algo en lugar de preguntarle, simplemente, acerca de lo que por sí mismo piensa”⁵.

En este texto aparecen condensadas con singular precisión algunas de las características esenciales del diálogo. En primer lugar, como ya lo señalamos, la imposibilidad de asimilar el diálogo a *máthesis*, a un simple intercambio o traspaso de información. El diálogo posibilita el despliegue de la propia autonomía e independencia del sujeto. El descubrimiento que pone en juego el diálogo es, pues, fundamentalmente un “descubrimiento de sí”. No obstante esta autonomía dialógica, el diálogo es también una “búsqueda común”. Tan legítimo resulta decir que el esclavo encuentra por sí mismo algo que ya poseía, como que lo encuentra “junto-con” Sócrates. Al ser el diálogo una búsqueda común resulta inevitable la necesidad del espacio civil como su ámbito de conformación más propio. Por último, hagamos notar que esta búsqueda común y este encuentro con la propia interioridad autónoma, sólo es posible gracias al instrumento dialógico por excelencia: la pregunta. Volveremos, posteriormente, sobre este punto.

Por lo tanto, hagamos notar algunas características de la “función paidéutica” del diálogo. La *paideía* socrática posee, según es evidente por la metáfora de la mayéutica, el carácter de una *tekhne*. Esta *tekhne*, sin embargo, reviste rasgos del todo singulares. A este respecto, el modelo de la partera resulta plenamente ilustrativa. Se trata de una metáfora que tiene su fuente en un arte de alto prestigio en los tiempos de Sócrates: el arte médico. Esta reputación de la medicina constituye también en Sócrates un rasgo destacado. En el *Sofista*, por ejemplo, Sócrates compara, concretamente, su método dialéctico con el arte médico: así como los médicos purifican los cuerpos de los enfermos, análogamente lo hacen los médicos del alma. La *paideia* socrática queda así subsumida en un género de *tekhne* similar a la medicina. Procuremos llevar esta analogía a sus fundamentos.

¿Qué hay, pues, de semejante entre la medicina y la mayéutica socrática? En apariencia la semejanza es evidente. Sin embargo, también

es obvio que la *paideia* socrática bien pudo haberse analogado a otro género de artes: al arte de edificar o esculpir, por ejemplo. Valga, entonces, la siguiente pregunta: ¿cuál es la diferencia entre el arte del escultor y el arte del médico? Para entender más plenamente la distinción entre estas dos clases de arte, refirámonos brevemente a la concepción griega de la medicina, especialmente a la de Hipócrates y su escuela. La medicina hipocrática no era, obviamente, una medicina interventiva o supletoria de los procesos naturales, sino una medicina que, lejos de toda artificialidad, procura obrar en todo momento siguiendo el curso y el sentido espontáneo de la *physis*. El supuesto básico de la medicina griega es la realidad inconcusa de la *physis* y sus respectivos despliegues teleológicos.

La voz griega *physis*, sin embargo, puede dar lugar a ciertas interpretaciones impertinentes. La expresión *physis* puede, ciertamente, traducirse por naturaleza, índole, complexión, constitución, etc. No obstante dichas versiones pueden inducir a engaño, sobre todo si se las interpreta pasivamente. Para evitar dicha interpretación digamos que la palabra *physis* —expresión, por otra parte, cercana a la antigua voz *genesis*— proviene del verbo *phyo*, nacer, brotar, surgir, crecer. Se trata, pues, de una expresión cuyo sentido es eminentemente activo: designa el acto de *phynai*, el acto de surgir o desarrollarse de algo. Dada tal concepción de la *physis*, ¿qué consecuencias se siguen para la noción griega de medicina? Por lo pronto —puesto que la *physis* es teleológicamente activa— ello implica no sólo que los cuerpos son capaces de curarse por sí mismos, sino además que toda curación ha de contar necesariamente con su poder activo. *Ars imitatur naturam*, tal podría ser el lema. La *tekhne* interpretada, pues, como *mimesis* de la *physis*. Pero dicha concepción mimética del arte no implica la mera iteración de las formas naturales, sino más bien el seguir el propio poder generativo de la *physis* y sus correspondientes procesos. De ello se sigue que el médico no sólo obra en todo momento respetando la naturaleza del organismo y sus procesos teleológicos, sino además que su acción se limita a la de un simple auxiliar para la libre operación de la misma. Se trata, en muchos casos, no sólo de restaurar una isonomía o simetría orgánica perdida, sino también de liberar al organismo de los obstáculos que le impiden por sí mismo recuperar sus equilibrios. En gran medida la medicina griega se asimila a una simple operación catártica. El arte médico es *kátharsis*: purificación, limpieza, liberación del poder inmanente de la *physis*.

Dada, pues, tales condiciones de la medicina, ¿cuáles son las diferencias entre los diversos géneros de *tekhne*? Si tomamos, por ejemplo, el arte escultórico, es patente que ésta opera sobre una materia (*hyle*) o sustrato de suyo indeterminado. Allí la generación de la escultura depende unívocamente de la introducción determinativa de una idea o forma (*eídos*, *morfé*) en una materia carente de todo principio activo. Aquí el arte se identifica con “conformación” (*Bildung*), esto es, como unívoca construcción a partir de una imagen (*Bild*). Pero se trata de una conformación porque el arte del escultor o el constructor, por ejemplo, operan

sobre una materia en cuya estructura no concurre ningún principio activo en la producción del respectivo efecto. En el mármol o en las piedras no hay ningún principio activo que genere la estructura de la escultura, sino sólo una capacidad puramente pasiva. No hay, dicho de otra forma, en el mármol o en las piedras, ningún principio activo del esculpir. Muy otra cosa sucede con la medicina. La materia sobre la cual se ejerce el arte médico no es una materia enteramente pasiva, sino que el cuerpo del enfermo posee un principio activo de curación. Aquí la naturaleza, en consecuencia, es capaz de producir por sí misma el respectivo efecto; en cambio, en artes como el esculpir o el edificar, lo generado es siempre enteramente artificial.

Como consecuencia de esta materia singular sobre la cual opera el médico, es que resultan las peculiares características de su actividad técnica y, consiguientemente, en la medida en que pertenecen a un mismo género de artes, las de la función paidéutica del diálogo. La antedicha asimilación entre medicina y *paideia* se encuentra, como hemos dicho, expresamente señalada en el *Sofista*. Allí, respecto de la refutación como instancia paidéutica, se nos dice:

“los que hacen esta purificación (*kátharsis*) piensan de la misma manera que los médicos del cuerpo que no creen que éste pueda, antes de expulsar el obstáculo que lleva dentro, aprovechar del alimento que se le ofrece. La misma persuasión tienen los médicos del alma, es decir, ésta no puede aprovechar la enseñanza antes de que la refutación, haciendo que el refutado se avergüence, no le haya sacado las opiniones que le impedían aprender y lo presente puro y convencido de saber sólo lo que en verdad sabe y nada más”⁶.

Notemos que en este texto el arte paidéutico asume, análogamente al arte médico, la forma de una estricta *kátharsis*. Dicho carácter catártico se expresa en que la actividad paidéutica se limita a la sola remoción de un obstáculo que, de manera semejante al cuerpo del enfermo, no permite que la *physis* siga su curso y restaure así los equilibrios y posibilidades perdida. Esta función puramente auxiliar de la *paideia* —presente en la metáfora de la “mayéutica”— implica entender la función paidéutica del diálogo como suponiendo, necesariamente, la operación de la *physis* del discípulo. Más aún, no sólo el maestro cumple una función puramente auxiliar, sino además la causa propia de la educación no reside tanto en el educador, cuanto en la misma *physis* del educando. El arte paidéutico es una operación que supone la operación del discípulo y, en tal sentido, no es más que “co-operación”. En definitiva, la realidad que en todo momento está presente en la *paideia* socrática es, simplemente, la realidad de la *physis*. Es sobre el respeto y solicitud ante el poder de la

physis, ante el supuesto inconcuso e inalienable de su autonomía y dinamismo teleológicos, que se constituye la concepción paidéutica de Sócrates.

Ahora, bien, esta presencia de la *physis* se verifica también —y de un modo eminente— en la concepción socrática del *logos*. El diálogo, a este respecto, constituye no sólo una forma de *paideia*, sino también la modalidad según la cual *physis* y *logos* encuentran su máxima articulación. De hecho Sócrates le otorga a la pregunta —momento principal del diálogo socrático— un rol determinante en la inducción de la *physis* del otro. Vale, pues, detenernos un momento en la función de la pregunta en la dinámica dialógica. Platón en el *Cratilo* define al dialéctico —en el sentido del *dialégesthai* griego, conversar, platicar, hablar— como aquel que *sabe preguntar y responder*⁷. El diálogo, en consecuencia, queda determinado como el vínculo y la unidad del “preguntar-responder”. No obstante, la figura de Sócrates, tal como ésta se nos presenta en los diálogos de Platón, no es en modo alguno la figura del sabio, de aquel que responde o entrega una doctrina, sino sobre todo, como hemos visto, la figura de aquel que pregunta. Sócrates insiste, pues, en el valor y función de la pregunta. El peso y el poder del diálogo se concentran, por así decirlo, en la esencia del preguntar. Este énfasis socrático en el valor de la pregunta puede, sin embargo, resultar en extremo desconcertante para cierta mirada moderna. En primer lugar, por la expresa o tácita convicción de que el saber o la ciencia en general reducen su esencia a un “cuerpo de respuestas”, sólida y estrechamente enlazadas por relaciones de fundamentación. En tal convicción las preguntas parecen relegadas de todo lugar y función en el *corpus* proposicional de los saberes. En segundo lugar, esta insistencia socrática en la pregunta, resulta curiosa en virtud del desentendimiento de la misma por una cuestión a todas luces decisiva para la ciencia: la cuestión de la verdad. La pregunta, tal como lo diría Aristóteles, no es un *logos apophantikós*, esto es, no cumple una función ostensiva o enunciativa. Las preguntas, propiamente, no son ni verdaderas ni falsas, sino correctas o incorrectas, pertinentes o impertinentes.

Atendiendo a lo anterior, urge despejar el sentido y función de la pregunta en la estructura del diálogo. Para ello retomemos el horizonte abierto por la sofística griega, horizonte al cual, precisamente, Sócrates se enfrenta. El *logos* sofístico se constituye preferentemente, como hemos dicho, bajo la forma de la *epídeixis*, el discurso solemne, la disertación pública, la declamación ostentosa. Lo propio del discurso, como forma del *logos*, es su naturaleza esencialmente *monológica*. Esta índole peculiar le otorga al discurso una unidad cerrada, compacta, maciza. Sabemos que los discursos sofísticos debían estar estructurados conforme a ciertas exigencias y recursos retóricos muy precisos: exordio, exposición, indicios, probabilidades, confirmación, refutación, etc.,

7 PLATÓN, *Cratilo*, 390c9.

constituyen algunas de las partes estructurales de todo discurso. Esta división a menudo estereotipada y mecánica, le otorga al discurso no sólo su apariencia de “totalidad cerrada”, sino además le confiere al declamante un claro sentimiento de seguridad. El discurso representa, en cuanto totalidad cerrada, una “morada segura”.

Ahora bien, es justamente la pregunta, en la dinámica dialógica, la que viene a quebrar la unidad compacta y monolítica del discurso. La pregunta es, en tal sentido, quiebre, rompimiento, interferencia, desate de la clausura y suficiencia del discurso. La insistencia socrática no sólo en la pregunta, sino también en la brevedad de las respuestas, se atiene a una exigencia dialógica: no permitir que el pensar devenga en un simple monólogo. Pero quebrar el carácter monológico del discurso significa cancelar el *pathos* de seguridad y establecer una inevitable impronta de contingencia, de riesgo, de aventura. El discurso, a diferencia del diálogo, tiene una necesaria dimensión de planificación, de prevención y previsibilidad. Esta “previsibilidad discursiva” es, precisamente, la que viene a ser quebrada con la aparición de la pregunta. El diálogo, por ende, implica siempre una innegable “vocación de aventura” —en el sentido propio de la expresión latina *ventura*, “lo por venir”—.

Pero insistamos todavía, ¿de dónde surge, exactamente, este rasgo riesgoso de la pregunta? En lo inmediato, señalemos algo evidente: la pregunta no sólo es preguntar “algo”, sino sobre todo preguntar “a alguien”. Pensada enteramente, la pregunta implica siempre “preguntar algo a alguien”. Tanto o más legítimo resulta inquirir “qué” se pregunta, como inquirir “a quién” se pregunta lo que se pregunta. Es precisamente en relación con este “a quién” que la pregunta adquiere todo su sentido. Aunque la pregunta, estrictamente, no cumpla una función enunciativa, si posee una función claramente directiva: la de requerir o interpelar la *physis* del otro. La pregunta es, en cuanto directiva, una de las más manifiestas resoluciones de la palabra en la “afirmación del otro”. Aquí reside tanto la esencial vocación política del diálogo, cuanto su intrínseco riesgo. El riesgo del diálogo no es, visto así, nada distinto del “riesgo del otro”.

La “aparición del otro” a través de la pregunta depende, sin embargo, de ciertos momentos del diálogo de suyo implícitos y ocultos. Estos momentos surgen de una característica ya señalada en el uso habitual de la expresión diálogo: la reciprocidad y alternancia en el empleo de la palabra. Alternancia y reciprocidad dan lugar, como momentos encubiertos del diálogo, al escuchar y el callar. Si nos fijamos atentamente en la estructura del diálogo, tanto en verificación práctica como en su versión literaria, no podremos sino convenir que el “escuchar” le pertenece, como determinación suya, de una manera esencial. Más todavía, el escuchar no es un elemento extraño o ajeno al preguntar mismo. No tendría sentido, en efecto, el preguntar, si no existiese ya, en el mismo preguntar, la disposición a escuchar. Por ello, quien pregunta, por lo mismo, que pregunta, ya está dispuesto a escuchar. De ello se sigue que el habla, pensada desde su modalidad dialógica, no se puede identificar

con el simple y puro “proferir”. La pura y simple “proferición” se acerca más bien a la modalidad sofisticada del discurso. Es cierto que también en el discurso se puede dar, conforme a las exigencias de la retórica, una adecuación a las condiciones del auditorio. Sin embargo, la función que cumple allí el oyente es perfectamente unívoca y pasiva. Tal no sucede en el diálogo. El escuchar cumple aquí, digámoslo así, una “función recíprocante”. De ello se sigue —de la “pertenencia” del escuchar al hablar— que hablar no es aquí, por así decirlo, meramente “hablar”, el puro y simple “proferir”; hablar es también escuchar. El escuchar, desde esta perspectiva dialógica, representa el acto mediante el cual la palabra da lugar y acoge la presencia del otro. El escuchar es también hablar —esto es, le pertenece como determinación esencial suya— por una sencilla razón: porque el escuchar es el “hablar del otro”.

Un segundo elemento oculto del diálogo es, como hemos dicho, el “callar”. Aquí es menester superar cierta apariencia engañosa, apariencia según la cual el callar es, simplemente, lo contrario al hablar. Conforme a esta apariencia la naturaleza opositiva de los términos se resuelve, finalmente, en que la afirmación de un extremo comporta la negación del otro: quien habla no calla y quien calla no habla. Pero esta oposición, nuevamente, sólo tiene sentido para el “habla monológica”. Por el contrario, para el “habla dialógica” el callar deberá constituir, necesariamente, un elemento esencial suyo. Pero, ¿cuál es el preciso sentido de esta pertenencia del callar al diálogo? Hemos apuntado ya que el escuchar es el acto mediante el cual se “da lugar” a la palabra del otro. Digámoslo una vez más: el escuchar es un modo de hablar por la sencilla razón de que el escuchar es el “hablar del otro”. Pero este hablar del otro sólo es posible, a su vez, sobre el fundamento del callar. Señalémoslo en toda su obviedad: quien siempre “habla”, nunca escucha. Lo cual significa —al hilo de lo dicho— que, estrictamente, al no callar, tampoco habla. El callar no expresa, por consiguiente, una simple incapacidad o privación, sino un “acto”; acto mediante el cual, justamente, se le concede un “espacio concreto” a la existencia del otro. El callar, en este sentido, representa —lejos de toda negación— la activa y operante oportunidad del “hablar del otro”. Mas si ello es así, entonces la existencia del otro, su plena afirmación y reconocimiento, nunca será posible sobre la base de una discursividad puramente monológica, sino sobre el fundamento posibilitante de todo auténtico diálogo: el “silencio de la palabra”.

La efectiva realización de estos elementos implícitos del diálogo sólo son posibles, según ya se habrá advertido, sobre la base de la oralidad. Ya hemos indicado la necesidad de no confundir el diálogo como género literario con el diálogo propiamente dicho. El diálogo posee una exigencia sin la cual simplemente no existe: su realización a través de la palabra oral. Esta exigencia coincide con la imagen que la tradición socrático-platónica nos ha legado acerca de la figura de Sócrates. Sócrates no sólo es el ciudadano por excelencia, no sólo el que se declara estéril en sabiduría o el que interroga y pone en apuros al primero que se le cruza en el

camino, sino además representa la acabada figura del “filósofo ágrafo”. La depreciación socrática de la escritura y la preeminencia de la palabra oral se encuentran plenamente reflejadas en el diálogo *Fedro*⁸. Es muy probable que este texto de Platón no haga sino reiterar argumentos muchas veces escuchados a su maestro. Detengámonos, pues, un momento en su análisis.

Lo que el texto concluye, a través del mito de Theuth y Thamus, es la superioridad sin contrapeso de la palabra oral sobre la palabra escrita. Incluso uno de los principales argumentos a favor de la escritura, es decididamente cuestionado por Platón: el ser un remedio contra la memoria. En efecto, si hay algo que bien podría caracterizar a la oralidad, es su naturaleza esencialmente efímera. La palabra oral, tal podría afirmarse, permanece y dura tanto como dura y permanece su emisión. Frente a ella, la escritura se prolonga en el tiempo y, por consiguiente, en la memoria de los hombres. No obstante, Platón da vuelta este argumento. En realidad su valor no reside, tal como lo quería Teuth, su inventor, en ser un remedio para la memoria y la sabiduría, sino en un ser simple suscitador de recuerdos, sólo útil para la vejez. La *logografía* —el arte de componer discursos escritos— no debe considerarse como una ocupación seria, sino a lo más como un pasatiempo (*paidiá*).

“Pues este invento —dice Sócrates— dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido (*lethen*), por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera (*éxothern*), por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro (*éndothern*), por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento”⁹.

La contraposición escritura-oralidad toma aquí la forma de una contraposición entre *éxothern* y *éndothern*, dentro y fuera, interior y exterior. La verdadera *mneme* es un proceso propio de la “interioridad vital”, distinto del simple recuerdo suscitado por unos caracteres —las letras— ajenos y extrínsecos. Contrariamente, pues, a las apariencias es la oralidad a quien le pertenece, por derecho propio, la verdadera *mneme*, la verdadera “memoria vital”. La escritura es capaz de *hacer recordar* sólo a quien ya conoce el asunto sobre el cual versa lo escrito. En los demás, producirá no sólo olvido, sino incluso apariencia de sabiduría; en vez de sabios, hombres con mera presunción de serlos.

El principal argumento esgrimido por Platón, sin embargo, reside en el carácter fijo, inmóvil, muerto, de la palabra escrita. Sócrates, en concreto, compara la palabra escrita con la pintura.

“Los productos de esta —dice Sócrates en el *Fedro*— se yerquen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo callan con gran solemnidad. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán, pero si se les pregunta con el afán de informarse de algo sobre lo dicho, expresan tan sólo una cosa que es siempre la misma”¹⁰.

Al discurso escrito se opone, como lo señala Fedro, “ese discurso vivo y animado (*zonta kai émpsykhon*), cuya imagen (*éidolon*) se podría decir que con razón es el escrito”¹¹. Hay que hacer notar que este texto consigna, como una de las limitaciones fundamentales de la escritura, su incapacidad para “responder preguntas”. La pregunta, en efecto, tal como lo hemos señalado, interpela e implica la propia operatividad de la *physis* del otro. Preguntar, entre otras cosas, significa requerir del otro el “acto” de responder. Frente a la actividad y movilidad que imprime el preguntar a la oralidad, la escritura, en cambio, posee la forma de lo estable, lo permanente y fijo: las palabras escritas, lejos de toda auténtica respuesta, dicen siempre lo mismo.

Esta fijeza e inamovilidad de la escritura se fundan, al decir de Platón, en un estatuto muy preciso: su carácter de mero *éidolon*, de mera imagen o representación del discurso oral. Quizás, en este caso, la traducción más apropiada para la expresión griega *éidolon* sea, simplemente, la de “simulacro”. La escritura no es más que un simulacro de la oralidad. Con todo, lo que la palabra *éidolon* designa aquí es una realidad no sólo “derivada”, sino además, si se nos permite la expresión, máximamente “des-ontologizada”. Platón, en la *Carta Séptima*¹², insiste en la naturaleza derivada de la escritura: se trata allí no sólo de una *mímesis*, sino de una imitación de imitaciones. Es esta índole meramente representativa, figurativa, mimética, de la escritura, la que la conforma como una mera derivación y sucedáneo de la vitalidad e inmediatez de la oralidad.

Esta “vitalidad” de la oralidad —esta pertenencia al mundo de la vida— se confirma para Platón en la “fecundidad” de la oralidad. De nuevo Platón parece invertir los argumentos. En efecto, el carácter efímero de la palabra oral, su disolución tan pronto resulta emitida, bien pueden inducir a afirmar su esterilidad, su incapacidad para transmitir una simiente y perdurar. Sin embargo, Platón no duda en afirmar la preeminencia del *logos* que “unido al conocimiento se escribe en el alma del que aprende (*gráphetai en tê tou manthánontos psykhé*)”¹³. Es este “escribir en el alma” del otro, lo que hace de la palabra oral una palabra efectivamente fecunda. Frente a la capacidad de la oralidad para transmitir un simiente que germine verdaderamente, la escritura muestra su rostro mortal: escribir, según la metáfora platónica, es como “escribir en el agua”. En cambio, las palabras orales, afirma Platón, “no son estériles, sino que tienen una simiente (*speire*) de la que en otros caracteres

10 PLATÓN, *Fedro*, 275d4.

11 PLATÓN, *Fedro*, 276a10.

12 PLATÓN, *Carta Séptima*, 342d.

13 PLATÓN, *Fedro*, 276a4.

germinan (*phyómenoi*) otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla (*sperma*) de un modo inmortal, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible”¹⁴. Las palabras más usadas en este texto son las voces *phyein*, crecer, germinar, y *sperma*, semilla, simiente. El *phyein* y la *sperma*, son determinaciones del mundo de la vida. La oralidad dialógica pertenece, eminentemente, a tal mundo.

Por último, destaquemos un aspecto de la escritura, para nuestros efectos, particularmente significativo: su “indeterminación teleológica”. “Basta —afirma Platón— con que algo se haya escrito una sol vez (*apax graphê*), para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que se sepa a quiénes debe interesar y a quiénes no”¹⁵. El escrito, según se ve, no discierne ni se acomoda al oyente; siempre igual a sí mismo, circula con indiferencia total respecto del “otro concreto”. Esta condición de la escritura nos induce a la siguiente reflexión: la palabra no sólo pierde sentido por “indeterminación semántica”, sino también por “indeterminación teleológica”. Es esta indeterminación, esta carencia de adecuación a las condiciones concretas de la vida, la que configura la superioridad irrestricta del diálogo. El diálogo, a diferencia de la escritura, supone una fundamental atencencia y acogimiento del otro. Mas no de un “otro” abstracto, genérico o puramente colectivo, sino un otro “existencialmente concreto”. Sócrates, como sabemos, insiste en la *Apología*, por ejemplo, en su rechazo a hablar a las multitudes. La misión dialógica de Sócrates es hablar uno a uno, con cada uno, no con muchos. Esta concreción y precisión del *telos* de la palabra —el oyente— sólo es posible en el seno de la oralidad dialógica.

La lección de Sócrates —y su mérito fundamental— quizás no resida tanto en los contenidos filosóficos transmitidos, cuanto en la inauguración de una forma singular de praxis filosófica. Frente al predominio moderno —y, por cierto, irrestricto— de la escritura y sus epígonos tecnológicos, Sócrates nos recuerda el valor impermutable de la “inmediatez del otro”. Frente a todo intelectualismo hipertrofiado —que no atina sino a entender todo ejercicio intelectual válido desde libro, el tratado o la disertación—, Sócrates nos interpela a un reconocimiento evidente y irredargüible, pero no por ello menos decisivo: en la filosofía, como en la vida misma, además del *yo*, existe el *tú*.