

***Las Apologías, Las Nubes*
y el juicio de Sócrates:
identidad y cambio en
los sistemas viables**



Germán Ulises Bula Caraballo
Universidad de la Salle, Colombia

doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020002>



Las Apologías, Las Nubes y el juicio de Sócrates: identidad y cambio en los sistemas viables*

Resumen: el presente texto examina el juicio de Sócrates a partir de tres fuentes primarias (las *Apologías* de Platón y Jenofonte y *Las Nubes* de Aristófanes) y de la perspectiva del Modelo del Sistema Viable de Stafford Beer, modelo que propone una organización de subsistemas necesarios para todo sistema viable. La idea es determinar si Sócrates es un cuerpo extraño y hostil a la ciudad de Atenas o, por el contrario, un subsistema necesario para su operación. Lo que está en juego es la necesidad del pensamiento filosófico para la viabilidad de la sociedad, y la especificidad de la filosofía: mientras que el Sócrates de Jenofonte es más bien un maestro de moral que opera fortaleciendo la cohesión social de Atenas (lo que en el Modelo del Sistema Viable se llamaría "sistema 3", la re-producción autopoietica del sistema), el Sócrates de Platón cuestiona las bases gnoseológicas de los principios a partir de los cuáles obran sus interlocutores, poniendo en entredicho su norte axiológico y su identidad. Esta actividad, desde el punto de vista del Modelo del Sistema Viable, hace parte del trabajo necesario para todo sistema de re-pensar creativamente su propia identidad a través del cambio. Mientras que Jenofonte defendería a Sócrates aduciendo que es parte del sistema 3 (que cualquiera entiende que es necesario para una sociedad), la tarea de Platón es defender la función del sistema 5 en cuanto tal, el papel de la filosofía en la sociedad.

Palabras clave: Sócrates, Platón, Jenofonte, Aristófanes, Modelo del Sistema Viable.

The Apologies, The Clouds and the Trial of Socrates: Identity and Change in Viable Systems

Abstract: this text examines the trial of Socrates based upon three primary sources (the *Apologies* of Plato and Xenophon, and Aristophane's *Clouds*) and from the perspective of Stafford Beer's Viable System Model, which proposes a set of subsystems that are necessary for any viable system. The idea is to determine if Socrates is a foreign body, hostile to Athens, or rather, a necessary subsystem. What is at stake is the need Xenophon's Socrates of philosophical thought for the viability of society, and the specificity of philosophy: whereas Xenophon's Socrates is more a master of morality that operates by strengthening Athen's social cohesion (which the Viable System Model would call "system 3", the autopoietic reproduction of the system), Plato's Socrates questions the gnoseological bases of the principles upon which his interlocutors act, calling into question their identity and axiological orientation. This activity, from the point of view of the Viable System Model, is part of the necessary work a system must undertake, of creatively re-thinking its own identity as it undergoes change. Whereas Xenophon defends Socrates by claiming that he is a part of system 3 (which anyone would agree is a necessary part of society), Plato's task is to defend system 5 as such, that is, the role of philosophy in society.

Keywords: Socrates, Plato, Xenophon, Aristophane, Viable System Model.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 15 de mayo de 2019

Forma de citar (APA): Bula-Caraballo, G. (2020). *Las Apologías, Las Nubes y el juicio de Sócrates: identidad y cambio en los sistemas viables*. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), DOI: 10.18273/revfil.v19n1-2020002

Forma de citar (Harvard): Bula-Caraballo, G. (2020). *Las Apologías, Las Nubes y el juicio de Sócrates: identidad y cambio en los sistemas viables*. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), 21-33.

Germán Ulises Bula Caraballo: colombiano. Doctor en Educación. Universidad de la Salle, Colombia.

ORCID iD: orcid.org/0000-0002-1296-0610

Correo electrónico: germanbula@yahoo.com

*Artículo de reflexión derivado de investigación.

Las *Apologías*, *Las Nubes* y el juicio de Sócrates: identidad y cambio en los sistemas viables¹

1. Introducción

El juicio de Sócrates es uno de los episodios más emblemáticos de la historia de la filosofía; más allá de su valor narrativo y de involucrar a un personaje fundacional para la disciplina, se puede leer el evento a manera de sinécdoque: Sócrates representa a todos los filósofos, a la filosofía; y Atenas a todas las ciudades, a la sociedad. En esta clave de lectura, preguntar por lo correcto del enjuiciamiento de Sócrates es preguntar por el papel de la filosofía en la sociedad.

Stafford Beer (1995; 2008) propone el modelo del sistema viable (VSM) como modelo general para cualquier sistema (social o biológico) capaz de permanecer en el tiempo. Los cinco subsistemas de los que consta el modelo y sus dinámicas de interacción sirven como marco para leer, nuevamente, tres textos clásicos en torno al juicio de Sócrates: las *Apologías* de Platón y Jenofonte y *Las Nubes* de Aristófanes. La pregunta que orienta esta relectura es si resulta adecuado para Atenas, considerada como sistema viable, suprimir a Sócrates. Esto implica cuestionar el papel que cumple Sócrates en dicho sistema social y las condiciones en que los sistemas sociales reducen o eliminan algunos de sus subsistemas. El motivo de esta discusión es preguntarse por el papel de la filosofía y las condiciones en que la sociedad deseará prescindir de ella, tomando el juicio de Sócrates como caso paradigmático. La discusión de las tres fuentes primarias permitirá mostrar cómo el operar de Sócrates puede verse como uno u otro de los subsistemas del modelo viable (o aun verse como un sistema aparte, hostil a la ciudad), según el punto de vista de diversos observadores en relación con el sistema total. Como mostraré, Aristófanes ve a Sócrates como un cuerpo ajeno a la ciudad; Platón lo ve como parte del subsistema social que fija el *ethos* y el norte axiológico de la sociedad; mientras Jenofonte lo ve como parte de la “administración” de la ciudad, del mantenimiento de las relaciones sociales que la constituyen.

¹ Este trabajo es resultado parcial del proyecto de investigación “Quantas: Sobre los procesos de medición en educación superior”, liderado por Sebastián González Montero, y avalado por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de la Salle (Bogotá, Colombia).

¿Qué motiva la acusación a Sócrates? Si bien oficialmente se le acusa de i) impiedad y corrupción de menores, se argumenta a menudo que su persecución tiene que ver más con ii) un rechazo a su actividad filosófica (que se confunde con la de sofistas y filósofos naturalistas, como se ve en *Las Nubes*) o iii) con su asociación con políticos favorables a Esparta y enemigos del régimen democrático dominante a la sazón, y sus ideas contrarias a ciertos aspectos de la democracia ateniense (Ramis, 2005). A través del VSM, se mostrará cómo las tres acusaciones tienen sentido simultáneamente, si se entiende el papel sistémico que a Sócrates le atribuyen sus enemigos: bajo la mirada de Aristófanes, Sócrates es un cuerpo extraño en Atenas, que pone en peligro a un sistema frágil. Por su parte, Jenofonte defiende el lugar de Sócrates en la ciudad, *en tanto maestro de moral* que conmina a sus interlocutores a comportarse rectamente: esta sería una defensa de Sócrates, pero no una defensa de la actividad filosófica, pues esto no es lo que caracteriza al Sócrates de Jenofonte. La defensa de la filosofía quedará en manos de Platón y será una lucha en dos frentes: ante quienes la ven como una influencia corrosiva en la polis y ante quienes la ven tan solo como un medio de transmisión y reforzamiento de valores establecidos (cuyos descendientes, hoy en día, quieren reemplazar las clases de filosofía en los colegios por clases de ética, valores o ciudadanía).

2. Sistemas, subsistemas y cuerpos extraños

Es posible concebir a Sócrates como un cuerpo extraño en Atenas y utilizar el sistema inmunológico como modelo para la relación entre el pensador y la ciudad. En efecto, de acuerdo con la comprensión actual del mismo, este no se debe concebir como un mecanismo puramente defensivo que ataca cuerpos extraños sino como un sistema esencialmente cognitivo, cuya tarea principal es la de distinguir entre lo propio y lo extraño (Varela, 2000): al comienzo de la adolescencia masculina, el sistema inmune ataca a los recién creados espermatozoides, hasta que aprende a verlos como parte del propio cuerpo (con la vasectomía, y tras un tiempo de ajuste, aprende a atacarlos de nuevo, pues vuelven a ser una rueda suelta, sin papel en el cuerpo humano); las enfermedades autoinmunes pueden entonces concebirse como errores cognitivos del sistema, en las que se confunde lo propio con lo ajeno. El sistema inmune, así concebido, puede usarse como modelo para los individuos y las sociedades, que también tienen la tarea de preservar una identidad al tiempo que sufren cambios para ajustarse a un entorno cambiante y también pueden atacar como cuerpo extraño y hostil, lo que es en realidad una parte de su operación como sistema. Así, por ejemplo, los ataques xenófobos a los inmigrantes podrían verse como fallas cognitivas, en las que no se reconoce el papel sistémico que cumplen en la economía, cultura y sociedad de un sistema humano (Bula y Garavito, 2013).

Lo que está en juego es determinar si Sócrates cumple un papel legítimo en la ciudad, o si opera como un sistema aparte, con fines y operación distintos (y quizás opuestos) a los de Atenas. En el modelo del sistema viable (Beer, 1995; 2008) propone que todo sistema de este tipo tiene cinco tipos de subsistemas con funciones distintas. El sistema 1 (S1) son todas las partes autopoiéticas de un sistema, los subsistemas que reproducen al sistema mismo; por ejemplo, los diferentes negocios de la economía de una ciudad o los diferentes departamentos de una tienda por departamentos. El sistema 2 son los recursos comunes a los diferentes S1 del sistema; por ejemplo, las calles en una ciudad, los sanitarios en una tienda por departamentos. El sistema 3 administra los sistemas 1 y 2 y de este modo, el “aquí y ahora” de un sistema viable (en una tienda de departamentos, sería el gerente de sucursal). El sistema 4, por su parte, se ocupa del “afuera y entonces” de un sistema, de explorar el entorno y el futuro para anticipar posibles adaptaciones del sistema a condiciones cambiantes, así, pues, en una sociedad, la investigación científica hace parte el sistema 4; en un individuo, la actividad de explorar posibilidades de existencia diferentes a las que ya tiene (v.gr. hacer un curso para adquirir una habilidad nueva). Los cambios adaptativos de un sistema (vía S4) hacen de la identidad de este un problema: ¿qué es un sistema?, ¿cuál es su esencia a medida que cambia realizando acoplamientos estructurales y ajustes homeostáticos? Esta es tarea para el sistema 5, que decide problemas relativos a la identidad del sistema y, de esta forma, relativos al *ethos* del mismo: en sociedades e individuos, se trata de la respuesta a la pregunta socrática ¿cómo se debe vivir?

La diferencia entre los subsistemas 1, 2 y 3 (encargados del aquí-y-ahora del sistema), y los subsistemas 4 y 5 (encargados del afuera-y-entonces del mismo) se puede ilustrar a través de la psicología positiva de Barbara Frederickson. La psicología positiva se ocupa de la salud mental (a diferencia de la enfermedad) y se pregunta por el papel evolutivo de las emociones positivas. Mientras que el papel de las emociones negativas es bastante claro (el miedo nos motiva a huir de depredadores, la tristeza nos mueve a la quietud que necesitamos para recuperarnos), la cosa no es tan clara con las emociones positivas: ¿para qué sirve el contento o la alegría? Según Frederickson (2004), la alegría gatilla la exploración libre del ambiente, sin fin predeterminado; el propósito evolutivo de la misma es ampliar el repertorio de comportamientos posibles del individuo: por ejemplo, explorar esta parte del bosque (que quizás más adelante me sirva de fuente de alimento o de sombra), explorar estos nuevos movimientos corporales (que luego, de pronto, me salven de un depredador) y demás. El contento, por su parte, es el complemento necesario de la alegría: en la medida en que un individuo se transforma mediante una ampliación del repertorio de comportamientos, tiene que consolidar sus nuevas maneras de ser en una nueva identidad cohesionada: el contento nos mueve a la reflexión, la introspección, y la consolidación de nuevas

identidades; tarea que es permanente en la medida en que siempre estamos cambiando. El papel de la alegría en los seres humanos es equivalente al del sistema 4 en cualquier sistema; el contenido corresponde al sistema 5. ¿En qué contextos se lleva a cabo la actividad a la que mueve el contenido? El entorno bucólico del *Fedro* parece un buen ejemplo.

Pareciera, pues, que Sócrates es parte operante del sistema Atenas, parte de su sistema 5 (y sus propias afirmaciones, en la *Apología* de Platón apoyan esta idea), en cuyo caso, el “sistema inmune” de Atenas (su capacidad de distinguir lo propio de lo extraño, para eliminar lo segundo y conservar lo primero) estaría fallando. Otra posibilidad es que Atenas esté llevando a cabo una restricción de sus funciones de sistema 5 por encontrarse en tiempos de estrés. Esta es una operación normal y cibernéticamente sana en los sistemas viables: cuando está en juego la supervivencia, lo importante se aplaza en nombre de lo urgente. Por ejemplo, en la antigua Roma, en tiempos de peligro se suspende la deliberación republicana del senado y se cede el poder a un dictador temporal (véase Mulgan, 2006, pp. 180-181). Ahora bien, esta última palabra es importante: un sistema puede suspender o restringir sus funciones S4 y S5 temporalmente, pero si esto se vuelve permanente (por una crisis persistente), pierde justamente su capacidad de adaptación, de salir de la crisis.

Se puede argumentar que Atenas, tras la dictadura de los Treinta Tiranos, está en crisis y tiene sentido que busque estabilidad eliminando voces desestabilizadoras, como lo puede parecer Sócrates; ahora bien, al eliminar del todo a sus filósofos, Atenas estaría decapitándose y perdiendo su capacidad de adaptación para el futuro. Como parece decir Sócrates en varios pasajes de la *Apología* de Platón, las funciones del sistema 5 son imprescindibles; si Atenas mata a Sócrates, le surgirán nuevos jueces, que “serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes” (*Apología*, 39c-39d) y más irritantes.

3. Tres puntos de vista sobre Sócrates

En *Las Nubes* de Aristófanes se puede apreciar un punto de vista, según el cual Sócrates es un cuerpo extraño. No viene al caso objetar que el Sócrates de Aristófanes es una caricatura que, como sinécdoque, representa una diversidad de sofistas y pensadores; precisamente, estamos tratando el juicio de Sócrates como un juicio a la filosofía. A lo largo de *Las Nubes*, a pesar del tono cómico, se concibe a la sociedad como estando en peligro: a menudo, se habla de la indolencia y falta de respeto a la autoridad de las nuevas generaciones; y Aristófanes pone en escena una lucha entre “el mejor argumento” y “el peor argumento”, ambos personificados, en el que gana “el peor argumento” no por su veracidad sino porque el primero se ve forzado a reconocer que todos en el público ya están

corrompidos. Si el sistema se concibe como estando en peligro (y ciertamente, después de las Guerra del Peloponeso existía un clima de angustia y paranoia respecto a la estabilidad de Atenas; cfr. Ramis, 2005; López de Hernández, 1991), tiene sentido que, o bien se perciban como innecesarias y prescindibles las funciones S4 y S5 del sistema (y por lo tanto se conciba a los filósofos como involucrados en disquisiciones inútiles, tales como si debe usarse un nombre masculino para aves de género femenino), o bien se perciban como hostiles al sistema, como parte de la amenaza: para Aristófanes, los filósofos enseñan a los jóvenes a irrespetar a sus padres, a los dioses, y a las buenas costumbres; y enseñan la defensa de causas inmorales mediante la sofistería. Que Aristófanes concibe al sistema Atenas como estando en peligro puede verse en las razones que llevan a Estrepsíades, ante una estatua de Hermes, a tomar la decisión final contra la academia socrática con la que concluye la obra:

iAy de mí, qué chaladura! ¡Qué loco me volví cuando llegué a rechazar a los dioses por culpa de Sócrates! Pero de ningún modo te enfades conmigo ni me hagas papilla, Hermes querido: más bien ten compasión de mí, que me volví tarumba por culpa de su charlatanería; y sé mi consejero, sobre si he de perseguirlos judicialmente incoando un proceso o lo que te parezca. Bien me aconsejas no dejando que me dedique a picapleitos, sino que a toda prisa incendie la casa de los charlatanes. Oye, oye, Jantias, ven aquí con una escalera y un azadón, y después sube a lo alto del caviladero y destrózale el tejado, si es que quieres a tu señor, hasta que les tires la casa encima. Que alguien me traiga una antorcha encendida, que yo voy a hacerle a alguno de ellos pagármelas todas juntas hoy mismo, por muy fanfarrones que sean (*Las Nubes*, 1477-1491).

Estrepsíades quema la casa de Sócrates porque tiene prisa, como si Atenas estuviera bajo un peligro inminente. De las tres razones aducidas para enjuiciar a Sócrates, la primera (impiedad y corrupción de menores) y la segunda (rechazo a su actividad filosófica) parecen coherentes con un sistema estresado que elimina su sistema 5 y la tercera (las agitaciones políticas relativas a la dictadura de los Treinta) parece dar cuenta de la fuente del estrés. El Sócrates de Aristófanes presentaría el aspecto que tendría el filósofo cuando su presencia parece invasiva e innecesaria: un corruptor de las costumbres (en Aristófanes), con una arrogante postura frente a su propio papel en la sociedad (como aparece en Jenofonte, *Apologías*, 1-2). Vale la pena mencionar la lectura que hace Neumann (1969, p. 209) de la filosofía natural en el Sócrates de Aristófanes: si insiste en enseñarle a Estrepsíades sobre la operación del mundo natural, antes de enseñarle a timar a sus acreedores, es porque la explicación naturalista de los fenómenos naturales contribuye al ateísmo y erosiona el miedo a la sanción divina que puedan acarrear los actos inmorales. Bajo esta perspectiva, el saber filosófico cobra un aspecto subversivo frente a la salud moral de la polis (incluso Neumann (1969, p. 213) sugiere que en *Las Nubes* Aristófanes busca conminar al Sócrates histórico a respetar la piedad ancestral de los atenienses).

Ahora bien, mientras que el escrito de Aristófanes es uno de los elementos que, al parecer, sirvieron para condenar a Sócrates (“las primeras acusaciones”, que antecedieron a las de Anito, Meleto y Licón, Platón, *Apologías*, 18a), las *Apologías* de Jenofonte y Platón son defensas de Sócrates contra la condena que hace de él la ciudad (lo mismo que los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte y los llamados diálogos Socráticos de Platón). Pero aquí también hay diferencias interesantes.

El Sócrates de Jenofonte es consistentemente presentado como el *kalos kagathos* por excelencia, el hombre bello y bueno que conviene a la ciudad. En la *Apología* el mensaje es claro: la vida de Sócrates vale como su defensa; en los *Recuerdos* Sócrates es principalmente un maestro del buen comportamiento (más que un filósofo), que conmina a sus compañeros a vivir bien; y en el *Banquete*, la *kalokagathía* de Sócrates se extiende al comportamiento elegante en funciones sociales. En general, el Sócrates de Jenofonte es mucho más convencional y correcto que el de Platón: más que cuestionar los valores establecidos, este Sócrates los encarna. En el *Banquete*, Sócrates se describe a sí mismo como “proxeneta” en cuanto hace a las personas gratas las unas para las otras y para la ciudad (*Banquete*, 56-60); en los *Recuerdos* lo vemos a menudo estableciendo amistades entre individuos que serían mutuamente provechosos (o restableciéndolas entre los hermanos Querofonte y Querócrates, *Menón*, II, 3, 3-7), sirviéndose más de una retórica moralizante que de argumentos filosóficos. En suma, Jenofonte no defiende a Sócrates, como lo haría Platón, por ser un indispensable Tábano que despierta a la ciudad de sus falsas ilusiones, sino como una especie de servidor público, que cuida los vínculos sociales y enseña “cualquier cosa buena” (*Apología*, 26) que puede. El método de preguntas y respuestas del Sócrates de Jenofonte no busca revelar premisas incuestionadas o mal fundamentadas en el interlocutor, sino establecer premisas en común para llegar a alguna conclusión para la acción. El Sócrates de Jenofonte no interroga, enseña, educa positivamente a los hijos de Atenas, en cuanto experto:

“Pues sí, ¡Por Zeus!” contestó Meleto; “yo sé de individuos a los que has persuadido para que te hicieran más caso a ti que a sus padres”. “Lo admito”, dijo Sócrates; “al menos en lo que atañe a su educación, pues saben que me he dedicado a ello. Pero en cuestión de salud, las personas confían más en los médicos que en sus padres; y en las asambleas, indudablemente, todos los atenienses confían más en quienes dicen cosas sensatas que en sus parientes” (Platón, *Apología*, 20).

Desde el punto de vista del modelo del sistema viable, el Sócrates de Jenofonte, más que explorar y consolidar nuevas posibilidades de ser para la ciudad, parece ocupado del sistema 3, la continua reproducción de los vínculos sociales que constituyen una ciudad. Para Jenofonte, Sócrates no es enemigo de la ciudad porque hace parte de su re-creación social continua, porque es parte de

su sistema 3. En el actual clima de ataque a las humanidades, hay quienes ofrecen una defensa atenuada de las mismas: “quizás filosofía, como tal, no haga falta en los colegios, pero sí clases de ética, de ciudadanía”. Quien así habla (al margen del rendimiento, digamos, político que tenga su hablar), no está defendiendo la filosofía propiamente: como Jenofonte, defiende lo que nadie ataca, el sistema 3, la socialización de los ciudadanos como parte de la constitución de la ciudad. La filosofía es otra cosa; si no incomoda, no es filosofía.

Aquí hay un vivo contraste con Platón. El Sócrates platónico no convence a sus interlocutores de llevar a cabo esta o esta otra acción virtuosa; más bien, los descoloca; pone en entredicho las premisas a partir de las cuales obran, desnuda lo incuestionado de los supuestos en los que sus interlocutores basan sus vidas, al punto de tener sobre ellos un efecto narcótico:

iAh... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante (Platón, *Minos*, 79a-80b).

Antes que conminar a sus interlocutores a regirse por valores que ambos entienden y sostienen, Sócrates se ubica en una posición exterior a dichos valores, como un extranjero en la ciudad:

Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas (Platón, *Fedro*, 230c-d).

El método socrático lleva a sus interlocutores al estado de confesión de ignorancia que se puede ver en diálogos como el *Menón* o el *Eutifrón*. Lo que se pone en juego, aquello que se cuestiona al punto de que ya no se sabe bien qué es o cómo ha de entenderse, son los valores: Sócrates no es Anaxágoras, no cuestiona de dónde proviene el calor del sol, sino cómo se debe vivir. Por lo tanto, lo que está en juego es la propia identidad y norte axiológico de los interlocutores, y de la ciudad como sistema total: solo cuestionada, puesta entre paréntesis, puede re-pensarse la identidad. La especificidad de la ironía socrática resulta iluminadora: no se trata de dar a entender una cosa diciendo lo contrario (esta es la ironía común y corriente), es que lo que dice con ironía (poniéndolo en duda), también lo afirma (Vlastos, 1992), de modo que al mismo tiempo que Sócrates brega por vivir bien, está poniendo en entredicho qué es eso de vivir

bien (y entiende ese poner en entredicho como parte esencial de la vida buena). El Sócrates de Platón es parte del sistema 5 de Atenas, y, justamente por ello, es indispensable para la ciudad. En varias ocasiones, Sócrates presenta su cometido como irrenunciable:

Quizá diga alguno: “¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?” Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que esto es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así [...] (Platón, *Apología*, 37e-38a).

Sócrates afirma que hay dos posibles respuestas verdaderas a por qué su filosofar es irrenunciable, pero que ambas son difíciles de creer. Las dos apuntan al mismo hecho de que el filosofar (entendido como examinarse a uno mismo o a otros, y pensar en la naturaleza de la virtud para guiar la propia vida) es esencial al ser humano. Para Aristóteles (*Ética*), la reflexión filosófica, al ser la capacidad más elevada del hombre, es también su cometido y felicidad más alta; pero aquí el argumento es otro: el ser humano, en tanto sistema que se produce a sí mismo, debe enfrentar continuamente el problema de su propia identidad (que, en el caso del ser humano, coincide con el problema de su propio norte axiológico)².

4. La defensa de la filosofía

Nadie cuestiona que un hombre bello y bueno es un bien para la ciudad; la tarea de Jenofonte es mostrar que Sócrates es, en efecto, un hombre bello y bueno. Dicho en términos sistémicos, nadie cuestiona la importancia de un

² Resulta interesante, en este punto, recordar las tres condiciones que, según Ilya Prigogine, son indispensables para que haya una “estructura disipativa” (esto es, un sistema en capacidad de autoorganización): 1) apertura (capacidad de flujo de materia y energía a través del sistema, 2) operación lejana al equilibrio termodinámico (pues de llegar al equilibrio tendría el comportamiento de un sistema físico ordinario, sin el recién mencionado flujo de materia y energía), y 3) auto-refuerzo (esto es, la capacidad del sistema de reproducir los mismos elementos que lo constituyen) (Russell, 1995, p. 95). Un sistema solo es viable si es abierto y si, en dicha apertura, puede producir su propio flujo de energía. Contrástese el apasionamiento socrático por la filosofía que demuestra Sócrates en diálogos como el *Eutifrón* (en el que casi se rehusa a concluir el diálogo, aunque *Eutifrón* anuncia su partida, Platón, *Eutifrón*, 16a) o el *Banquete* (en donde se explora el aspecto erótico, deseante, del quehacer filosófico) con el acaloramiento de Trasímaco en *La República* (Platón, *República*, 336b). Me parece que la actitud de Sócrates, dispuesto a discutir y aun a aprender de su interlocutor, es como un sistema abierto, y la de Trasímaco (que solo habla para hacer aceptar su posición, tomada de antemano) es como un sistema cerrado, que puede acalorarse, pero solo exógenamente: no bebe de la discusión, así como en un sistema cerrado no hay intercambio energético con el entorno. Puede enfurecerse porque no se acepta su posición, pero no puede apasionarse con la discusión misma.

buen funcionamiento del sistema 3; el asunto es mostrar que Sócrates es parte operante de dicho subsistema. La tarea es diferente para la *Apología* platónica; en efecto, son muchos los que cuestionan la utilidad del sistema 5 (entre ellos, por ejemplo, Aristófanes). En nuestra sociedad actual, las tensiones y conflictos que podrían hacernos crecer se consideran, más bien, una pérdida de tiempo (Han, 2017, p. 44), ¿en verdad es necesario cuestionar nuestros propios valores, poner en entredicho nuestro norte axiológico para corregir el rumbo? La tarea de Platón no es tanto defender la integridad de Sócrates, sino la pertinencia de las funciones del sistema 5, que Sócrates encarna.

Cuando el ministro de educación del Japón pide a las universidades eliminar los programas de filosofía (Dean, 2015), está diciendo que la reflexión sobre la propia identidad y valores es inútil. Su afirmación es consistente con lo que Han llama la *sociedad del rendimiento*; hay que producir, hay que rendir, no hay tiempo para la negatividad que supone el cuestionamiento de la propia identidad y los propios valores. Ahora bien, según Han, al no tramitar el conflicto, este se manifiesta como autolesión (Han, 2017, p. 43): Atenas condenando a muerte a una parte importante de su operación.

Un mundo centrado en el rendimiento es un mundo centrado en el sistema 3; este controla la autoproducción del sistema, pero no está atento ni a los cambios en su entorno exterior (sistema 4) ni a la deriva en la que su identidad y norte axiológico cambian insensiblemente (sistema 5): un sistema centrado en el sistema 3 está dormido; y una defensa de los sistemas 4 y 5 equivale a hacerle despertar (Beer, 1995, pp. 140-141):

En efecto voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma no con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible [...] si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiándoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes (Platón, *Apología*, 30a-31a).

5. Por qué filosofar

En *¿Por qué filosofar?*, Lyotard (1994) propone, a partir de una lectura de *El Banquete* de Platón, que la filosofía no sirve para nada, y que una defensa de la filosofía debe asumir esta premisa, y defenderla como una actividad libre, y libremente emprendida. Según lo dicho hasta aquí, esta defensa yerra, si bien en

un sentido contrario a esa otra defensa que dice que la filosofía es útil para enseñar valores ciudadanos, o para aumentar la productividad porque entrena el cerebro, o cosas por el estilo. En un extremo, se confunde el papel de la filosofía como Sistema 5 con funciones superficialmente parecidas que aportan al Sistema 3; en el otro extremo, se saca del todo a la filosofía del sistema social. Desde el punto de vista aquí defendido, decir que la filosofía no sirve para nada es falso; además, en tiempos en que se eliminan las humanidades de los colegios y las universidades, resulta poco procedente desde el punto de vista político. Es una pataleta propia de *enfant terrible*. Una defensa seria de la filosofía buscaría identificar y hacer visible la importancia del papel social de la filosofía. Los discursos que conciben a la filosofía como una rueda suelta en el sistema social sencillamente se equivocan: la filosofía, históricamente y aún en el presente, ha asumido parte de la tarea social de preguntarse quiénes somos y para dónde queremos ir. Ahora bien; hay un grano de verdad en posturas como la de Lyotard: la exploración de nuevas posibilidades de ser y hacer se lleva a cabo en un espacio de búsqueda indefinido; como se explora justamente lo nuevo, no hay parámetros para la exploración. De suyo, la filosofía debe emprenderse en un espíritu de libertad.

Referencias

- Aristófanes (2015). *Las Nubes, Lisistrata, Dinero*. (E. García Novo, trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. (J. L. Calvo Martínez, trad.). Madrid: Alianza.
- Beer, S. (1995). *Brain of the Firm*. New York: John Wiley & Sons.
- Beer, S. (2008). *Heart of the Enterprise*. Munich: MCB.
- Bula, G. & Garavito, M. (2013). Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities. *Journal of Arts and Humanities*, 2(2), 9-16.
- Dean, A. (26 de septiembre de 2015). Japan's humanities chop sends shivers down academic spines. *The Guardian*. Recuperado de <http://www.theguardian.com/higher-education-network/2015/sep/25/japans-humanities-chop-sends-shivers-down-academic-spines>
- Frederickson, B. (2004). The broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions of the Royal Society Biological Sciences*, 1449(359), 1367-1377.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

- Jenofonte (2009). *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. (J. A. Caballero López, trad.). Madrid: Alianza.
- López de Hernández, N. (1991). Democracia Antigua. *Revista de Historia Universal*, 4, 25-50.
- Lyotard, J. (1994). *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós.
- Mulgan, G. (2006). *Good and Bad Power*. New York: Penguin.
- Neumann, H. (1969). Socrates in Plato and Aristophanes: In Memory of Ludwig Edelstein (1902-1965). *The American Journal of Philology*, 90(2), 201-214.
- Platón (2006). *Diálogos*. (J. Calonge, trad.). Madrid: Gredos.
- Ramis, J. (2005). Reflexiones sobre trasfondo político en el juicio contra Sócrates. *Atenea*, 491(I), 57-69.
- Russell, P. (1995). *The Global Brain Awakens*. Palo Alto: Global Brain.
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Vlastos, G. (1992). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.