En torno al nacimiento del título «Filosofía»

POR
FELIPE MARTZNEZ MARZOA

I. LA EXEGESIS SOCRATICO-PLATONICA DEL TITULO «FILOSOFIA». NECESIDAD DE IR MAS ALLA DE ESA EXEGESIS

La filosofía se designa a sí misma con esta palabra (φιλοσοφία, philosophia) desde Platón, más concretamente ya desde el Platón «socrático». Con la palabra misma (1) está vinculada una cierta exégesis también platónica (o, si se prefiere, socrático-platónica) (2), que resumimos a continuación:

En la medida en que algo quepa decir de los dioses, de ellos cabrá decir que son sabios; frente a ellos, el hombre tiene el privilegio de no-saber. Ahora bien, mientras que las piedras y los árboles simplemente son lo que son, para el hombre todo aquello que constituye su propio ser es posibilidad, algo que puede ser asumido o no serlo, y, así, también el mencionado no-saber se encuentra en tal situación: el hombre puede ignorar su propio no-saber, y eso es la ignorancia pura y simple, o bien saber que no-sabe, y eso es la filosofía, por cuanto este asumir propiamente el «no-» es aquella peculiar manera de «pertenecer a» que en el presente contexto designa el adjetivo φίλος o el abstracto φιλία; se «ama» aquello que «*no*» se tiene, pero siendo este «no-tener» esencialmente distinto del «no tener» por el cual yo no tengo todas aquellas cosas que no tengo, como, por ejemplo, alas o antenas o un yate de recreo; por el contrario, el «no-» del que ahora se trata es un esencial «*pertenecer* a» que consiste en una esencial separación.

---

(1) φιλοσοφία es abstracto de φιλόσοφος, tema adjetival que, a su vez, es compuesto de φίλος y σοφός. El adjetivo aparece ya en Heráclito, pero seguramente no con el carácter de autodesignación expresa de la filosofía misma como tal. Cfr. II.

Tal exégesis, que se ha hecho clásica, plantea, sin embargo, un problema que nos obliga a retroceder aún algo más en el tiempo histórico. En efecto, no es inmediatamente comprensible el hecho de que σοφία llegue a designar algo reservado al dios y de lo cual el hombre permanece separado. σοφία es palabra atestiguada desde la más antigua literatura griega (3), y la cualidad que designa es el «entender de», el «saber» como capacidad o destreza. No es ello cosa alguna reservada a los dioses, y, por otra parte, tampoco se ha generado aún la separación de una esfera especial como «el conocimiento)) o lo «teórico» frente a otras esferas del ser humano o modos de presencia de lo ente. σοφός es todo el que posee un arte o habilidad: el artesano, el marinero, el poeta o el músico.

Esta ausencia de delimitación del «conocimiento» frente a lo «práctico», y de otras delimitaciones similares, no es meramente una característica de las palabras σοφός y σοφία, frente a la cual pudiese —por ejemplo— haber otras palabras en la misma lengua que aportasen en caso necesario las delimitaciones en cuestión. No es así, sino que ese «saber» como «entender de», capacidad o destreza, es el saber que la lengua griega arcaica reconoce como tal. ¿Hará falta recordar aquí que la propia palabra νόος (lo que luego sería el νοῦς y finalmente el *intellectus*) significa algo así como «proyecto(s)», «plan(es)» (4), o que, por otra parte, τέχνη (lo que luego sería la capacidad del que posee un arte) es aquí todavía un «saber», en cierta manera un sinónimo de σοφία? (5).

Al menos en cuanto a su alcance material y a la ausencia de las determinadas delimitaciones a que hemos hecho referencia (como la de lo «teórico» y lo «práctico», y también la de lo «superior» y lo «inferior»), el sentido arcaico de σοφός y σοφία (como también, en diversas medidas, los de otras palabras implicadas en procesos similares) sigue apareciendo en la lengua de Platón y Aristóteles, ahora como una acepción posible de esas palabras en cuanto términos del lenguaje ordinario; esa acepción, sin embargo, no es la que tienen como términos específicamente «filosóficos», esto es: cuando se encuentran

(2) El resumen que se hace a renglón seguido se apoya fundamentalmente en elementos de la *Apología* y del *Symposium*.

(3) Homero (Ilíada), O 412.

(4) El verbo νοεῖν significa ciertamente «percibir", pero este percibir, además de ser anterior a la distinción entre «intelectual» y *sensorial», es también anterior a la separación de la esfera del <«conocimiento»o de lo «teórico» ftente a otras (y, por lo tanto, también anterior a la noción de lo «práctico»). Lo que en el texto escribimos «proyecto(s)» designa el sentido de la palabra «proyecto» empleada como ***singulare tantum,*** esto es: no como cada uno de los diversos «proyectos» que yo pueda tener, sino en cuanto que mi existencia es en cada caso referencia a un determinado «poder sern que en ese caso la constituye; este sentido de «proyecto» hace que esta palabra designe un aspecto esencial constitutivo del ser de este ente que en cada caso llamamos «yo». Al «proyecto» así entendido se remite efectivamente la capacidad de «percibir» en un sentido anterior a la segregación del «conocimiento» o de lo «teórico», pues, en tal sentido, el que algo resulte «percibido» significa ni más ni menos que el hecho de que ese algo pasa a desempeñar algún papel en el proyecto que en cada caso constituye mi existencia. Desde el punto de vista filológico, lo que decimos sobre el significado de νόος se apoya en una lectura detallada de los ejemplos presentes en Homero, Hesíodo y la lírica arcaica; sería alargar desproporcionadamente esta nota el presentar aquí la discusión inherente a esa .lectura.

(5) También en este caso se trata de un término (τέχνη) presente desde la más antigua literatura griega.

formando con otros términos un sistema que no es el de la propia lengua, sino uno específicamente constituido por y para un decir filosófico. Junto a esas acepciones «ordinarias» aparecen (y son, además, las únicas específicamente «filosóficas») aquellas a las que se asocia la exégesis del término φιλοσοφία a la que nos hemos referido, exégesis en la que la φιλία es interpretada como *separación esencial. O* sea: la palabra σοφία sigue pudiendo significar en el lenguaje ordinario la capacidad o destreza del artesano, el marinero, el poeta; pero, por otra parte, la verdadera σοφία es aquello que no posee el artesano ni el marinero ni el poeta y que no-posee aquel que, por esa no-posesión, es llamado «filósofo».

Nótese a este respecto cómo la sabiduría del sofista es, en cierta manera, una especie de estado intermedio en el camino hacia la solución platónica. El sofista es aquel que «ejerce de σοφός» (6); por lo tanto, el hombre mismo es aquí σοφός y la σοφία es algo que se tiene y ejerce; pero, al mismo tiempo, nos las hemos aquí ya con una σοφία que, en cuanto «capacidad de...», no es ni la capacidad de navegar ni la de carpintear ni la de componer un poema o hacer una estatua; el σοφός ya no esculpe ni carpintea ni compone un poema, sino que... «ejerce de σοφός», σοφίζει. La σοφία empieza a ser algo «separado».

Ni en Platón ni en los sofistas pueden la σοφία o la φιλοσοφία entenderse a partir de lo «teórico» frente a lo «práctico». Todavía en Platón, la referencia a la verdad es un «regirse por», en el que no hay distinción entre lo «cognoscitivo» y lo «ético». Sin embargo, es cierto que en el sitio de la σοφία se ha erigido una cierta separación o escisión.

Dado que esa separación se encuentra plasmada en la terminología a partir del momento en que (y precisamente a través del hecho de que) la filosofía se da nombre a sí misma, algo induce a pensar que esa escisión o separación, cuya caracterización es una de las tareas que nos incumben, habrá de consistir precisamente en aquello que constituye el acontecimiento o el acto de la filosofía y que, a la vez, es el fundamento, no de que haya en general algo reconocible como derecho, sino de que sea adecuado pensar el derecho como una esfera autónoma en y para sí, y no de que haya en general cosas reconocibles como bellas, sino de que la belleza se manifieste como tal únicamente a su propia luz.

II. HERACLITO: τὸ σοφόν Y φιλόσοφοι ἄνδρες.

En todo lo hasta aquí visto, σοφός aparece como un adjetivo y σοφία como el abstracto de ese adjetivo, designando ambos una cualidad posible del hombre. Ello en el sentido siguiente: es del hombre de quien se discute si él es o no es σοφός; la referencia que hemos registrado a «los dioses» no hace más que confirmar esto, pues, a fin de cuentas, da por supuesto que un dios no es algo de lo que se discuta si es σοφός o no.

Hay, sin embargo, algunos textos griegos arcaicos, importantes en la historia de la filosofía, que no se conforman con ese esquema.

---

(6) σοφιστής es nombre de agente del verbo σοφίζειν, que significa «ejercer de σοφός».

Así, por una parte, Heráclito, B **32:**

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (7).

Aquí τὸ σοφόν no es ni dios ni hombre alguno; la palabra debe designar algo uno, único y singular; e incluso la referencia a Zeus se hace de manera que excluye tajantemente que σοφός designe una cualidad o atributo del dios; no se dice que Zeus sea ὁ σοφός, sino que τὸ σοφόν [nóteses la diferencia morfológica (8)] puede en cierta manera ser «dicho» en cuanto que es dicho el nombre de Zeus, si bien, por otra parte, no puede τὸ σοφόν ser dicho así.

Igualmente, Heráclito, B 108:

... σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (9).

Este κεχωρισμένον se corresponde con el μοῦνον de B **32** y ambos designan algo sobre lo que volveremos. De momento, nos interesa decir que en πάντων están incluidos dioses y hombres; τὸ σοφόν es «aparte» de «todo», dioses y hombres incluidos.

No pretendemos ahora exponer una interpretación de estos fragmentos, sino sólo preguntarnos en qué dimensión debemos situar ese σοφόν que no es predicado ni atributo de un σοφός.

Una indicación a este respecto nos la da el hecho de que el adjetivo σοφό-, aun designando una cualidad que puede tenerse o no, en ningún modo designa algo a cuya posesión o no posesión el ser propio del hombre sea indiferente. Podemos aclarar esto estableciendo un paralelismo con algún otro término griego arcaico; en Heráclito mismo aparece alguna vez la expresión νόον ἔχειν [B 40: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (10)]; el νόος es un constitutivo del ser propio de ese ente que llamamos «hombre» o, más exactamente, que en cada caso llamamos «yo»; y, sin embargo, también aparece aquí como algo que ese ente puede tener o no tener («el saber muchas cosas no enseña a tener νόος», acabamos de leer en griego); tal dualidad no podría en absoluto acontecer con un ente de otra forma de ser, tal, por ejemplo, una piedra o un árbol; lo que la piedra o el árbol es o tiene, simplemente lo es o tiene, no «puede» serlo o tenerlo; sin embargo, el modo peculiar en que es ese ente que en cada caso Uamamos «yo» comporta que el «poder ser» es el verdadero «ser» (11); tal es el fundamento por el cual términos caracterizantes del modo de ser de ese ente se desdoblan en, por una parte, designación de la «esencia» «necesaria» de «el hombre», y, por otra parte, designación de «virtudes» que pueden ser tenidas o no serlo; el que el hombre sea «por naturaleza» un λόγον ἔχον y, de ahí, un «poseedor de razón», no impide (sino todo lo contrario) que tanto pueda «tener razón» como no tenerla. Permítasenos por un momento asumir

(7) H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker, 6.* **Auflage, hrsg. von W. Kranz, 1951 (y reimpresiones posteriores de la misma edición) (En adelante citado simplemente como «Diels-Kranz»), Herakl. B 32 (t. I, pág. 159).**

(8) El llamado uneutro singular» es la forma que se emplea para el uso absoluto (sin vinculación atributiva ni predicativa) del adjetivo.

(9) Diels-Kranz, Herakl. B 108 (t. I, pág. 175). No citamos el fragmento entero.

(10) Diels-Kranz, Herakl. B 40 (t. I, pág. 160). No citamos el fragmento entero.

(11) Esta afirmación debe entenderse en el sentido que habría que aclarar a partir de

como fórmula que el hombre es un σοφὸν ἔχον y, en cuanto tal, un σοφός. El problema de τὸ σοφόν como μοῦνον y κεχωρισμένον recibe así una cierta ilustración a partir de lo que sucede con la propia palabra λόγος. Esta palabra es la que más característicamente aparece a lo largo de la historia de la filosofía como designación de la «esencia» del hombre *(animal rationaíe* es ni más ni menos que ζῷον λόγον ἔχον), y, sin embargo, nótese bien, no es ni: 1) un término que designe una cualidad o carácter del hombre, como σοφός o σοφία, ni tampoco: 2) un término que designe una componente esencial del modo de ser de un tipo de ente, como νόος. Dicho en términos de la metafísica escolar, no es ni el nombre de una «cualidad» (posible o necesaria) del hombre ni el de una «facultad» del hombre; para ser exactos, no es nada «del hombre».

La palabra λόγος aparece en Homero únicamente en plural, con el significado de «palabras», «discurso» (12). En la lírica arcaica aparece también en singular, pero el sentido es el de «exposición», «discurso», «palabras», en singular como en plural (13). Obsérvese, por de pronto, que, si bien el término aparece aquí designando algo «del hombre», no es en ningún caso «razón» ni «sentido» ni cosa alguna de tal índole. Este hecho de que λόγος, en la medida en que designa algo «del hombre», no vaya más allá de designar las palabras, el discurso, el decir, es cierto también en Heráclito; y, sin embargo, es sabido que λόγος, como término fundamental del pensar de Heráclito, desborda totalmente el ámbito de las designaciones de cualidades o capacidades «del hombre», con la particularidad, además, de que en este caso, en el de λόγος, los propios hechos de la lengua excluyen la hipótesis de que un término «antropológico» pudiese haber sido «trasladado» a un contexto «ontológico». Tal hipótesis está fuera de lugar, porque el sustantivo λόγος está en correspondencia con el verbo λέγειν, para el cual está perfectamente claro que la designación de algo «del hombre* (el «decir») es sólo un uso que debe ser entendido a partir de otras nociones, las cuales, al menos para este problema, resultan ser más fundamentales y «anteriores». Si consideramos los usos del verbo λέγειν en Homero (14), el significado del que nos vemos obligados a partir es el de «reunir», «recoger», bien entendido que este «reunir» nunca tiene el simple sentido de «juntar», sino que es siempre reunir con alguna norma, con algún discernimiento o selección (recoger algo de entre algo, coger con un fin determinado, etc.). Así, pues, el reunir significa aquí al mismo tiempo conceder un cierto trato, tomar o poner *como* algo, y, de ahí, contar algo como algo, por lo tanto también «contar» los elementos de un conjunto, constituir una multitud definida cualitativamente. Ahora bien, caracterizar y reconocer algo como algo (y, así, incluir discriminativamente en un conjunto) es lo que tiene lugar en

Heidegger. *Sein und Zeit.*

(12) ***O*** **393, a 56.**

(13) Renunciamos en este caso a dar los ejemplos, porque ellos san muy numerosos.

(14) Para no introducir aquí una discusión que nos apartaría substancialmente de nuestro tema, me atengo a los conceptos de mi anículo Εἶναι, φύσις, λόγος, ἀλήθεία **(Emerita, t. XLII, fasc. 1.º, 1974, págs. 159-175). Tales conceptos, sin embargo, son revisados, ampliados y precisados en otro trabajo mío que espero se publique próximamente.**

el nombrar y decir. Al mencionado «contar» le es inherente en diversos contextos el sentido de «exponer», «enumerar», «relatar». Y todo ello junto permite entender que el verbo tenga en definitiva también el sentido de «exponer», «desarrollar» en general, o simplemente el de «decir».

Todo esto nos obliga a intentar pensar: un reunir discerniente, el cual, por lo tanto, es también un separar, un «dejar fuera», un «esto como esto y aquello como aquello», que tiene a la vez el carácter de presentar, exponer, hacer aparecer, justamente hacer aparecer esto como esto y aquello como aquello; hacer aparecer algo es, ciertamente, ni más ni menos que reconocerle una determinación, y precisamente reconocérsela como la suya, determinada desde ello mismo, o sea: dejarlo aparecer como tal o cual y, por lo tanto, dejar aparecer esto como esto y aquello como aquello. El «aparecer» que aquí se menciona es, pues, ni más ni menos que el ser, el «tener lugar», de la cosa misma. el φαίνεσθαι. Es, pues, ante todo la propia presencia, el tener lugar o el ser de la cosa misma lo que consiste en reconocer a cada cosa su lugar, en un reunir, separar y articular que deja aparecer lo uno como lo uno y lo otro como lo otro, el cielo como cielo y la tierra como tierra, los dioses como dioses y los mortales como mortales. El λόγος no es primariamente algo del hombre. sino que es pura y simplemente el λόγος: 8 λόγος λέγει. El λόγος no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece al λόγος y, en cuanto efectúa esa pertenencia, esto es: en cuanto se pliega al λόγος (τοῦ λόγου ἀκούσας), entonces él mismo λέγει, pero «λέγει a una con...», o sea: ὁμολογεῖ. Esto dice Heráclito, B 5C: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν; y continúa diciendo que en ese caso, cuando tiene lugar el ὁμολογεῖν, entonces σοφόν ἐστιν: «tiene lugar σοφόν» (15). Aquí, a primera vista, σοφόν es, ya que no una «cualidad humana», al menos sí un modo de ser del ente al que en cada caso llamamos «yo», a saber: el modo de ser que consiste en ὁμολογεῖν, en escuchar al λόγος. Y, en efecto, es un modo de ser de ese ente, pero precisamente aquel modo de ser no tiene su consistencia en el «yo» (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ...), sino en el λόγος. El propio Heráclito lo dice en otro fragmento, B 41:

ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (16).

Aquí, γνώμη, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων es lo mismo que antes se ha designado como 8 λόγος. Se nos dice, pues, que sólo una cosa es σοφόν, a saber: ἐπίστασθαι γνώμην, ...: ser capaz del λόγος, estar a la altura del λόγος.

Si σοφόν, incluso por parte del hombre, es ni más ni menos que ser capaz del Aóyoc, entonces el λόγος mismo, o la γνώμη, es propiamente τὸ σοφόν. De esta manera quedan situados en el contexto del conjunto de los fragmentos de Heráclito los textos en los que el uso de la expresión τὸ σοφόν escapa a la lectura de σοφός como un adjetivo que debiese designar algo «del hombre». Τὸ σοφόν es ahora el λόγος mismo.

Así, pues, del mismo modo que el hombre λέγει en cuanto que «pertenece» el λόγος, también el hombre es σοφός en cuanto que «pertenece» a 18 σοφόν.

(15) Diels-Kranz, Herakl. B 50 (t. I, pág. 161).
(16) Diels-Kranz, Herakl. B 41 (t. I, pág. 160).

La «pertenencia» es el significado del adjetivo φίλος; en Homero, y a pesar de más de un traductor, φίλαι χεῖρες no son las manos «queridas», sino las manos ***propias*** (del sujeto del que se trate). Así, el hombre que efectivamente pertenece al λόγος (esto es: a τὸ σοφόν) recibe el calificativo de φιλόσοφος y es un ἀνὴρ φιλόσοφος (17).

Lo que así se documenta en Heráclito es un sentido preterminológico del adjetivo φιλόσοφος. Es preterminológico, porque la filosofía, si bien se está autodefiniendo (y lo está haciendo en el texto mismo de Heráclito, entre otros), todavía no se designa a sí misma con ese término ni con ningún otro. El proceso de autodefinición está en marcha, pero aún no se ha cumplido. Así, las palabras que nombran el asunto, el tema o la cosa de la filosofía (aquello que rige incluso su modo de ser como discurso) se señalan, se hace saber que «hay» eso que esas palabras nombran; λόγος, φύσις, ἐόν, ἀλήθεία, son (como tendremos ocasión de ver) diversas maneras de designar ***eso*** que en la filosofía se declara como lo que ante todo ha de ser pensado; esas palabras son dichas con toda la fuerza de su significar originario; son todavía «sólo» el suelo sobre el que se pisa; se las entiende porque se está en la dimensión de lo que nombran, no porque se ***piense*** lo dicho por ellas; y, sin embargo, lo que la filosofía como tal reclama es que se lo piense; denuncia que eso está ahí, inaparente y, sin embargo, supuesto en todo ser y en todo decir; ahora bien, que se lo piense expresamente, eso sólo será posible mediante una toma de distancia, la cual, si bien es ella misma un modo genuino de la «pertenencia» al λόγος y a la ἀλήθεία, lo es de manera tal que esa pertenencia asume la forma de una separación.

III. LA NOCION PRETERMINOLOGICA DE θεωρία Y EL φιλοσοφεῖν

Habíamos visto que la filosofía se define como tal en un proceso que coincide con la historia de la Grecia antigua, desde el pensamiento arcaico hasta Platón y Aristóteles. También que es al final de este proceso (concretamente desde Platón) cuando la palabra misma «filosofía» queda fijada como autodesignación del fenómeno a cuya constitución pretenclemos asistir. La palabra no es arbitrariamente inventada; procede de la lengua literaria común, combina dos lexemas plenamente inteligibles para cualquier hablante del griego antiguo y lo hace mediante un procedimiento de composición también diáfano. Así, pues, el hecho de que la palabra se haga término para la autodesignación de la filosofía en el mismo momento histórico en que el proceso de autodefinición de ella toca a su fin, debe llevarnos a investigar qué uso tenía esa palabra, φιλοσοφία, en la lengua griega antes de ser adoptada para la mencionada autodesignación, pues es evidente que, en las circunstancias descritas, la elección de ese término constituye un acto de autocaracterización por parte de la filosofía misma. En

---

(17) Nos referimos a la aparición de esta expresión en el fragmento 35 de Heráclito. Diels-Kranz, Herakl. B 35 (t. I, pág. 159).

realidad esa investigación, por nuestra parte y en el presente contexto, ya empezó cuando adujimos y comentamos la aparición de la palabra φιλόσοφος en Heráclito (18), que es precisamente la primera aparición histórica documentada de la composición en cuestión.

Aduciremos ahora un pasaje de Heródoto, en el que el verbo φιλοσοφεῖν, y concretamente el participio φιλοσοφέων (traducción convencional: «filosofando» o «por amor al saber»), aparece (19). El rey Creso habla a Solón: hasta Creso —dice él mismo— ha llegado noticia y razón acerca de Solón, tanto por lo que se refiere a la «sabiduría» de éste (σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς) como también en lo concerniente a su largo peregrinaje, esto es: cómo Solón, φιλοσοφέων, ha recorrido y visitado una considerable porción de la tierra θεωρίης εἵνεκεν («por mor de la θεωρίη»). Solón, en efecto —según nos dice Heródoto unas líneas antes—, tras haber dado leyes a los atenienses, había partido de Atenas por diez años, y había alegado como motivo para ello que lo hacía κατὰ θεωρίης; hasta tres veces en pocas líneas aparece expresamente la palabra θεωρίη designando el carácter y motivo reconocido del peregrinar del legislador ateniense. La idea que Creso tiene del viaje de Solón es que éste viaja θεωρίης εἵνεκεν, y es en ese mismo sentido en el que Creso dice que Solón viaja φιλοσοφέων. Así, pues, lo que tenemos que hacer es en primer lugar tratar de averiguar qué significa aquí θεωρίη.

Nos vemos de este modo remitidos del término φιλοσοφία a otro que tiene en común con él el hecho de ser primeramente un término de la lengua usual, posteriormente incorporado a una terminología específicamente filosófica; también en común tienen ambos términos la circunstancia de que hoy se los entienda generalmente a partir de su posterior uso terminológico y, por lo tanto, sin poner a contribución en absoluto el hecho (evidentemente significativo) de que se haya elegido para una cierta función terminológica precisamente esa palabra (definida preterminológicamente por un determinado significado) y no cualquier otra (definida por otro significado cualquiera).

En Heródoto, el que una empresa (por ejemplo: el peregrinaje de Solón) tenga lugar κατὰ θεωρίης o θεωρίης εἵνεκεν aparece comportando que quien emprende o efectúa eso lo hace φιλοσοφέων. Tal conexión no puede entenderse a partir de los conceptos que se vinculan con la moderna palabra «teoría», ya que ésta significa el «conocimiento» en general (en oposición a lo «práctico»), inclusive, por lo tanto, la ciencia, no en especial la filosofía (de la cual, por otra parte, es cuando menos gratuito suponer que sea «teoría» en el sentido moderno de esta palabra). Pero es que, además, θεωρία significa en griego, antes del uso terminológico, algo muy distinto de la noción moderna del «conocimiento» o de lo «teórico». Esto no impide que el sentido preterminológico de la palabra deba haber constituido un efectivo punto de apoyo para la fija-

(18) Se trata de Herakl. B 35, comentado por nosotros a este respecto en el capítulo anterior.

(19) Hdt. 1, 30.

ción terminológica, la cual, a su vez, debe hacer posible la posterior reinterpretación moderna. Pero la manera en que esto tiene lugar habrá de ser investigada en concreto. Empecemos, pues, por tratar de hacernos una idea del significado que podía tener θεωρία en el momento histórico en que se escribe el texto de Heródoto al que hemos hecho referencia (20).

Como ocurre en tantas otras cuestiones, si se dice que θεωρία significa el «contemplar», lo que se dice no es pura y simplemente «inexacto»; más bien cabría achacarle que con ello no se ha dicho nada, si no se aclara cómo se entiende en griego ese «contemplar». Por añadidura, es inevitable que, en ausencia de una expresa averiguación histórica, la comprensión del «contemplar» sólo se aparte de la moderna «teoría» en la medida en que derive hacia la pura imprecisión y vacilación.

θεωρία es la condición o el cargo o el hecho del θεωρός o de los θεωροί. Un θεωρός es un enviado de una πόλις a fuera de ella para alguna de ciertas funciones que tienen un sentido cultual y que fucdamentalmente son las siguientes: 1) participar en una fiesta (21), lo cual presupone que ésta interesa a este respecto más allá de la πόλις a la que pertenece, aunque siempre únicamente dentro del ámbito griego; 2) realizar por cuenta de su πόλις un rito en algún lugar ajeno a la misma (θυσίαι ἀπόδημοι ὑπὲρ τῆς πατρίδος); 3) consultar a un oráculo (22). De manera más vaga, θεωρία puede ser también la presencia como espectador en un certamen, en el teatro, en unos juegos, etc. (23).

Puede discutirse si el θεωρός fue en general un asistente de fuera o espectador antes de ser concretamente el enviado de otra πόλις, o si, por el contrario, lo primero resulta de una especie de abstracción o desgaste semántico a partir de lo segundo. En cualquier caso, dos cosas no pueden separarse del significado de la palabra θεωρία, a saber: el carácter divino o sagrado del contenido, y la condición de ***extranjero*** (24) del θεωρός. Lo primero (el carácter divino o sagrado) significa que lo que se hace presente en la θεωρία es la configuración fundamental del mundo histórico del que se trata, o, por así decir, que lo que

(20) Quizá no esté de más recordar las dos propuestas existentes acerca de la etimología de θεωρός y θεωρία. Hay acuerdo en considerar como segundo elemento la raíz **wer-/*wor-,* para la que aparecen en diversas lenguas indoeuropeas significados de «observar». «guardar», «proteger», «respetar». Como primer elemento, una propuesta establece θέα (algo así como «espectáculo»), la otra θεός («dios»). En todo caso, quede claro que nosotros no «deducimos» de la etimología de una palabra tesis ni suposición alguna acerca de su significado. Y ya metidos en rechazar habituales interpretaciones erróneas, digamos de paso que operaciones como descomponer φιλόσοφος en φιλο- y σοφο-, remitir σοφιστής a σοφίζειν, θεωρία a θεωρός, etc., no son en absoluto «etimología», puesto que exponen conexiones sincrónicas, basadas en procedimientos de composición, derivación, etc., vivos en la lengua, sentidos como tales por el hablante.

(21) Ejemplo: ἡ Ὀλυμπίαζε θεωρία. Thuc. 6, 16, 2.

(22) Ejemplo: Soph., Oed. Ty. 114.

(23) A partir de cierto momento no bien detetminado, τὸ θεωρικόν son también los dos óbolos que cobraba del Estado para poder asistir al teatro todo ciudadano ateniense lo bastante pobre para no poder costearse él mismo la entrada.

(24) El concepto «extranjero» implica que se trata de un griego (es decir: de alguien que habla griego). Un extranjero es cosa muy distinta de un «bárbaro».

se tiene es una experiencia radical de las bases de la propia existencia en ese mundo. Ahora bien, lo segundo (la condición de extranjero del θεωρός) apunta a que el asistir a esa presencia o tener esa experiencia sólo es dado a alguien que está ciertamente preparado para ello, que pertenece al mismo mundo (habla la misma lengua, es griego), pero que *llega de fuera.* Si la palabra θεωρία va a llegar a ser en la propia Grecia lo que en ella va a llegar a ser, es porque, ya desde la época arcaica, el esquema griego se autointerpreta en el sentido de que es precisamente el θεωρός quien tiene una relación más profunda con la esencia de la fiesta; él «sólo» θεωρεῖ, los demás ejecutan (πράσσουσι), pero, en Grecia, la historia acabará, como de antemano sabemos, en que la θεωρία es la πρᾶξις más auténticamente tal. Esto está ya presente en el sentido de θεωρία antes de la inclusión de esta palabra en la terminología filosófica, y ha de ser entendido de manera que puede ilustrarse mediante la siguiente consideración:

Un estar que conserva cierta distancia con respecto a aquello «en» lo que se está, una participación que, sin embargo, no se deja absorber en aquello en lo que participa, eso es ciertamente el más radical estar y el más profundo participar. Uno está en cada caso en un tejido de relaciones y posibilidades, esto es: uno juega un determinado juego. Si uno está totalmente dentro del juego, entonces no lo percibe como tal, simplemente lo juega sin saber qué juego está jugando, ni siquiera que está jugando algún juego. Saber qué está uno haciendo, o poder siquiera preguntarse tal cosa, comporta una distancia o independencia con respecto a eso que se está haciendo. Una de las mejores ilustraciones de la diferencia entre la θεωρία en sentido griego y lo que hoy entendemos por «teoría» (el conocimiento, la ciencia) la da el hecho de que el juego que se juega también puede ser —por ejemplo— el propio juego de lo que hoy llamamos «teoría», o sea: el conocimiento en su forma moderna, la ciencia, y entonces eso, la teoría, la ciencia, es en sentido griego la πρᾶξις trivial (no θεωρητική), en tanto que la θεωρία es la capacidad de adoptar frente a eso mismo la distancia necesaria para poder preguntarse qué es eso.

Ya hemos hecho una referencia implícita a Aristóteles, al hablar de θεωρία como «la πρᾶξις más auténticamente tal». Aquí no vamos a tratar temáticamente de la concepción aristotélica, pero es preciso que ampliemos un poco esa referencia, con el doble objeto de evitar ciertos malentendidos y, a la vez, dejar sentadas algunas premisas que posteriormente necesitaremos.

La conocida tripartición aristotélica del «saber» (de la ἐπιστήμη en sentido amplísimo, de la διάνοια o incluso de la φιλοσοφία) en θεωρητική, πρακτική y ποιητική no es propiamente (si se atiende a su fundamentación en el propio Aristóteles) una tripartición, sino más bien la yuxtaposición de dos oposiciones binarias, las cuales tienen caracteres distintos entre sí, no sólo en cuanto al contenido de ellas, sino también en lo que se refiere a la forma misma de la oposición.

Por una parte está la oposición de πρᾶξις y ποίησις (25); la πρᾶξις es ella

(25) Eth. Nic. 1094 a 3-6, 1140 b 6. Cfr. también Metaph. Θ, 1048 b 18-35.

misma τέλος; en la ποίησις es τέλος algo distinto de ella misma. La ποίησις y la πρᾶξις no tienen que ser necesariamente operaciones materialmente distintas; así, la realización de una obra por el artesano es, en cuanto tal, ποίησις, pero, a la vez, significa que ese hombre no sólo «sabe» (en cuanto artesano) «hacer» la obra, sino que, además, (ya no como artesano) considera conveniente hacerla, esto es: ha realizado y mantiene como parte de su vida aquellas opciones que en este momento le llevan a la decisión de poner a contribución aquel «saber» ποιητικόν y hacer aquella obra; y eso, ese «considerar conveniente», etc., es πρᾶξις, no ποίησις. No se trata, pues, de una distinción material entre operaciones, sino de una distinción de puntos de vista sobre el conjunto de la operación humana. Ahora bien, la distinción entre esos dos términos lo es unívocamente; se trata de dos términos correlativos, pero que se enfrentan y quedan el uno fuera del otro. No sucede lo mismo con la nueva oposición binaria que se genera dentro del campo de la πρᾶξις; porque ahora, si bien es cierto que θεωρητικόν aparece como contrapuesto a πρακτικόν (y a ποιητικόν) (26), esta contraposición consiste en que θεωρία se opone a πρᾶξις en cuanto que la πρᾶξις ***más auténticamente tal*** se contrapone a la πρᾶξις a secas. Cuando Aristóteles se pone al intento de mostrar la «superioridad» de la θεωρία (27), lo que verdaderamente pretende mostrar es que sólo la θεωρία reúne en última instancia las condiciones que nos habían hecho distinguir la πρᾶξις frente a la ποίησις. En efecto; por una parte, es cierto que cualquier πρᾶξις es ella misma τέλος y, por lo tanto, que ella misma es querida, en tanto que en la ποίησις como tal lo querido es una cosa externa a la ποίησις misma; pero, por otra parte, también es cierto que, en el caso de una πρᾶξις cualquiera, en ese querer la πρᾶξις misma, sin embargo, no es propiamente la πρᾶξις misma lo querido, ya que ella, al ser ella misma un acontecimiento exterior, se define como tal únicamente en conexiones de medio a fin, hay algo que ella requiere y algo por lo que ella es requerida, de manera que nunca es querida en virtud de ella misma (δι' αὑτὴν αἱρετή), y siempre persigue un fin aparte de ella misma (τέλους ἐφίεται παρ' αὑτήν) y es, por lo tanto, «no-libre» (ἄσχολος), etc. Que una πρᾶξις sea δι' αὑτὴν αἱρετή, que ella παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεται τέλους, que sea, por lo tanto, αὐταρκές y σχολαστικόν, esto sólo ocurriría cuando la πρᾶξις fuese totalmente ella sola, no produjese nada ni actuase sobre nada ni requiriese nada ni a nadie. Tal πρᾶξις (esto es: la θεωρία) no sólo no sería el «aislamiento», sino que sería la única posible relación con el «mundo» ***como tal,*** por encima de la unilateral dependencia con respecto a este, aquel o el otro ente. Encontramos, pues, de nuevo el tema según el cual una cierta toma de distancia con respecto al juego mismo que se juega y que uno mismo juega, un ser capaz de llegar desde fuera a aquel lugar mismo en el que se está, es la condición para el más profundo estar y el poder asumir radicalmente el juego en cuestión. Que el ***ver*** sea superior al «participar», pero esto no en virtud de algún criterio de valoración

(26) Metaph. **E, 1025 b 18 - 1026 a 23; Metaph. K, 1064 a 10 - b *6*.**
(27) Eth. Nic. **(10, 7) 1177 a 12 - 1178 a 8.**

traído de alguna parte, sino en el preciso sentido de que el ver es un participar más radical que el participar trivial y, por lo tanto, es superior a él precisamente como participación, eso es una de las cosas que es posible encontrar como «típicamente griegas». Sólo que el «tipo» en cuestión no es aquí nada étnico ni cosa que pudiera parecerse a eso; propiamente no es un «tipo», sino un acontecimiento, concretamente ese comienzo que hemos mencionado anteriormente y que, por el lado que aquí nos concierne, es el comienzo de la filosofía. La presentada noción de θεωρία y su elevación a la condición de supremo «estar» son inherentes a ese surgimiento.

Permítasenos contribuir con una cita literaria a la mayor claridad de lo expuesto. En la novela de Thomas Mann Der *Zauberberg* se encuentra en el medio de un diálogo estas palabras: «Leidenschaft, das ist: um des Lebens willen leben. Aber es ist bekannt, daß ihr um des Erlebnisses willen lebt» (28). Una traducción convencional podría ser: «Pasión es vivir por mor de la vida. Pero es sabido que vosotros vivís por mor de la vivencia.» Vamos a comentar tres cosas: primero, el «vosotros»; segundo (y fundamental), la contraposición entre «vivir por mor de la vida» (um des Lebens willen leben) y «vivir por mor de la vivencia» (um des Erlebnisses willen leben); tercero, el concepto «pasión» (Leidenschaft). El «vosotros» está especialmente marcado por el hecho de que el tratamiento en boca del personaje que habla hacia el que escucha es «Sie» («Vd.» o «Vds.») en las líneas precedentes y de nuevo en las siguientes, mientras que aquí es «ihr» («vosotros»); se trata, pues, de un «vosotros» especial, no personal, sino histórico; el «vosotros» designa algo que en la novela está representado por la condición de alemán de Hans Castorp (el «tú» de esas palabras). Una vez más, aquí no se trata de características «étnicas» o «nacionales~,sino de que Hans Castorp habla la lengua de Kant, Fichte. Schelling, Hegel, Marx y Nietzsche; en otras palabras: una vez más, se trata de la filosofía o de algo de lo que la filosofía es parte constitutiva esencial, o, cuando menos, de algo que se comporta frente a su otro como la filosofía frente al suyo o, si se prefiere decirlo así, como la θεωρία frente a la πρᾶξις trivial. ¿Cómo es esta contraposición? El texto que comentamos la define en los términos que constituyen nuestro segundo punto a tocar: «um des Lebens willen leben» y «um des Erlebnisses willen leben». «La vida» es aquí el acontecer de cuanto acontece en mi existencia, el «juego» del que hablábamos más arriba; eso es «el vivir» (en alemán, «el vivir» y «la vida» son la misma palabra); que el vivir acontezca por mor del vivir (leben um des Lebens willen) quiere decir: que la vida simplemente se vive, no hay distancia, no hay «estar fuera» ni «llegar desde fuera», el juego simplemente se juega. Tanto *leben* como *erleben* designan el «vivir», pero el segundo de estos verbos es «transitivo» (reclama gramaticalmente un «objeto») y envuelve una noción de «percibir», «(llegar a) conocer», «experimentar». Si el acontecer de lo que acontece en mi existencia, el «juego», no sólo pertenece al ámbito del Leben, sino también al del Erleben

(28) Ed. Fischer Taschenbuch, pág. 628.

(en otras palabras: si se vive «um des Erlebnisses willen»), si el vivir no tiene lugar sólo como Leben, sino también como Erleben, entonces el juego, el acontecer de lo que acontece, no sólo tiene lugar como vida, sino que es asumido o «percibido», y esto significa que no se está pura y simplemente en ello, sino que se lo conquista; esto implica una exterioridad y, al mismo tiempo, es la más radical pertenencia. La vida que así se define tiene el carácter de lo θεωρητικόν. Ese vivir tendrá en cierta manera que haber renunciado a la vida misma; entre «vivir por mor de la vida» y «vivir por mor de la vivencia» hay incompatibilidad, porque lo segundo implica un cierto ***separarse*** con respecto a la vida; por eso el θεωρητικός ha tenido que renunciar a la «pasión», que es el «vivir por mor de la vida».

Estábamos siguiendo las apariciones preterminológicas de la palabra φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν, φιλόσοφος. Habíamos citado a Heráclito (en el capitulo precedente) y a Heródoto (en este mismo capítulo). Aparición preterminológica no es lo mismo que aparición anterior al momento en que se acuña el término (momento que hemos identificado con el Platón «socrático»), ya que la palabra puede seguir siendo usada como elemento del lenguaje ordinario incluso cuando ya es también un término. Ahora bien, para completar el conjunto de las referencias pertinentes efectivamente anteriores a Platón, nos falta aún aducir un texto, que, por otra parte, goza de merecida y universal estimación. En la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles, aparece la siguiente frase:

Φιλοκαλοῦμέν τε μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (29).

Sobre estas palabras quizá tengamos aún ocasión de volver. De momento indicaremos sólo algunas cosas al respecto. «Nosotros» son aquí los atenienses. El φιλοκαλεῖν y el φιλοσοφεῖν son puestos como nociones en cierto modo correspondientes o paralelas; ambos fenómenos, en efecto, arrancan al hombre a la dimensión cotidiana. Ambos establecen una ***separación*** o ***distancia*** con respecto al juego que se juega. En un caso el estar-más-allá se llama τὸ καλόν como en el otro τὸ σοφόν; si traducimos convencionalmente ambos términos por «la belleza» y «la sabiduría», la frase puede quedar así (convencionalmente) traducida: «Hacemos propia la belleza, y ello con simplicidad; hacemos propia la sabiduría, y ello sin blandura.» La simetría entre φιλοκαλεῖν y φιλοσοφεῖν se extiende, pues, a que ambas nociones deban ser enunciadas con un «con» o un «sin». Tales aditamentos no ponen al φιλοκαλεῖν o al φιλοσοφεῖν condiciones o límites en razón de algo simplemente externo a ellos; mencionan en cada caso un peligro inherente al propio φιλοκαλεῖν o φιλοσοφεῖν, y que es un peligro precisamente para ellos mismos, esto es: algo que ha de ser en cada momento dominado y mantenido a distancia, si el φιλοκαλεῖν o φιλοσοφεῖν ha de tener lugar. En espera de un posible tratamiento posterior más amplio. digamos ahora que a la mencionada separación o toma de distancia, en lo que comporta de estar-más-allá, le es inherente el peligro de confundirse ella misma, por una parte, con el mariposeo y/o la hinchazón (opuesta a la «simplicidad»), por otra parte

(29) Thuc. 2, 40, 1.

con la laxitud («blandura») de quien se considera dispensado de todo por aquello de que está «más allá».

IV. SOCRATES Y LA IRONIA

La referencia que más arriba (30) hemos hecho a la exégesis socrático-platónica del término φιλοσοφία se apoyaba en un resumen que allí hicimos sobre motivos de la *Apologia* y del *Symposium*. Ahora nos interesa empezar recordando algunos aspectos de lo que a primera vista quizá parezca ser sólo la anécdota en la que aquella exégesis aparece. Cuando por vez primera se encuentra en la historia la figura del filósofo designada por su propio nombre, ello ocurre porque la comunidad, la πόλις, condena a muerte al filósofo. No lo condena un tirano; lo condena real y verdaderamente la πόλις, y no una ciudad bárbara y fanática, sino la ciudad más culta y liberal (en todo caso la más penetrable para la filosofía) que jamás haya existido. Muchas veces se ha dicho —y es cierto— que los atenienses tuvieron al menos que asumir la responsabilidad de matar a Sócrates, en tanto que en otras comunidades históricas Sócrates sería cualquier pobre diablo, de cuya existencia nadie se enteraría. La acusación contra Sócrates se atenía a una fórmula que, convencionalmente traducida a cualquier lengua moderna, dice que Sócrates no reconocía u otorgaba validez a los dioses de la ciudad (31) y que introducía divinidades nuevas o cultos nuevos, y que, con eso, corrompía a la juventud. Recordemos la conocida versión que el Sócrates de los diálogos socráticos de Platón (en particular de la *Apologia*) nos da de cuál puede ser la base de esa acusación. Un amigo de Sócrates ha preguntado al oráculo de Delfos si hay algún hombre más sabio que Sócrates; el oráculo ha respondido que no. Sócrates no entiende esta respuesta, porque él percibe con toda claridad que no es ni muy sabio ni siquiera poco sabio; simplemente no sabe nada. Sócrates, que no puede descalificar sin más la palabra del oráculo, se pone a la tarea de obtener una evidencia contraria para poder presentársela al oráculo mismo; para ello irá a buscar a cualquier sabio, le preguntará cualquier cosa a la que el sabio en cuestión crea poder contestar, y, habiendo obtenido una respuesta, ya podrá decir: he aquí alguien más sabio que yo. Así, pues, Sócrates, que no sabe nada, pregunta; los sabios le contestan, porque ellos sí saben. A Sócrates las respuestas no le son desconocidas; lo que ocurre es que su ignorancia va más allá de eso; esas respuestas dan por entendidas determinadas nociones; Sócrates, en su ignorancia, necesita, para poder entender las respuestas que recibe, que tales supuestos se le hagan patentes. Así, por ejemplo, si los sabios discuten sobre si lo justo es esto o aquello, a Sócrates ni se le ocurrirá tomar partido; los sabios sabrán las razones que tienen para definirse en uno u otro sentido; él todavía no ha llegado a esa altura, porque todavía necesita que los sabios le expliquen

(30) Cfr. I.

(31) θεοὺς μὴ νομίζειν **no quiere decir que no «creyese»; no es cuestión de creencia o dogma, cosa que no existe entre los griegos.**

algo previo, a saber: qué quiere decir eso de «justo». Evidentemente, los sabios deben tener alguna respuesta a esta pregunta, pues hablan de cosas justas e injustas y se supone que, en cuanto sabios, saben lo que dicen y de qué hablan. Constantemente, Sócrates atribuye a ignorancia suya el hecho de que las respuestas de los sabios le aparezcan siempre apoyadas en algo que en esas respuestas se da por conocido y que, sin embargo, él no conoce; Sócrates pide que se le dé a conocer eso, que se le iluminen las partes para él oscuras del escenario. Esa actitud no la adopta Sócrates sólo por su cuenta, sino ante todo con base en el hecho de que los sabios se consideran y son considerados sabios y, por lo tanto, se tiene el derecho a suponer que sus respuestas son consistentes y no flotan en el aire. Sin embargo, lo que se pone de manifiesto en el diálogo socrático es que esos supuestos presuntamente muy conocidos son en realidad absolutamente enigmáticos; los sabios resultan no tener respuesta a las preguntas que van al fondo; Sócrates, cizrtamente, tampoco tiene esa respuesta; pero la diferencia está en que, mientras Sócrates ya ha reconocido desde el principio que no la tiene, a los sabios, en cambio, hay que obligarlos a embrollarse en su propio discurso para demostrarles que no tienen tal respuesta, y aun entonces atribuyen lo sucedido a malas artes dialécticas de Sócrates y lo culpan a él de estar minando con tales artimañas los fundamentos del saber. Así, el oráculo de Delfos resulta tener razón; Sócrates es el más sabio, porque al menos sabe que no sabe nada, en tanto que los presuntos sabios, que tampoco saben nada, ni siquiera saben eso.

No hace falta insistir sobre la identidad entre lo que acabamos de exponer y el resumen que de la exégesis socrático-platónica del término φιλοσοφία hicimos al comienzo de I. En cambio, sí queremos introducir ahora dos puntualizaciones. La primera hace referencia a la acusación, formulada contra Sócrates, de no reconocer los dioses de la ciudad y pretender introducir divinidades nuevas. Independientemente de que Sócrates pudiese ser, en efecto, un hombre peligroso, e incluso de que pudiese ser cierta en un peculiar sentido la otra parte de la acusación, la que habla de «corromper», Sócrates no negó el reconocimiento a nada, y, por lo tanto, tampoco pretendió introducir en el lugar de algo negado alguna otra cosa. Toda la actividad de Sócrates consiste en preguntar; no enseña doctrina alguna; por lo tanto, tampoco niega unas cosas y afirma otras, sino que simplemente adopta con respecto a todo esa posición de distancia interrogante. Esto debería resultar evidente desde el momento en que Sócrates afirma que no sabe nada y va a preguntar a los sabios; y, en efecto, para nosotros resulta evidente ya desde ese momento, pero no resulta así para todos los investigadores del tema, porque en el medio se introduce otro elemento al que precisamente se refiere la segunda de las dos puntualizaciones que hemos anunciado, la cual va a continuación.

Se trata del concepto «ironía». Esta palabra griega, εἰρωνεία, referida al proceder de Sócrates, aparece ciertamente algunas veces ya en Platón (32), aun-

(32) *Resp.* (1), 337 a. Cfr. también Symp. 218 d.

que no como definición que el propio Sócrates haga de su proceder, sino como una caracterización que otro hace en el curso de un diálogo, que incluso se le echa en cara a Sócrates, sin que éste se tome el trabajo de desmentirlo; en todo caso, nótese que la aparición de esta palabra en tal uso no tiene allí ni remotamente el carácter sistemático o la frecuencia que la posterior referencia de «ironía» a Sócrates podría hacer suponer. De hecho, el concepto εἰρωνεία o «ironía» ha quedado tan vinculado a la figura de Sócrates que la idea de «un modo de argumentación usado por Sócrates contra los sofistas» aparece casi como suplemento inevitable de la propia definición léxica de «ironía». Esto no sería malo, si tal definición léxica se diese con la suficiente amplitud para que dentro de ella pudiese caber lo que Sócrates hace. Pero es discutible que esto ocurra. A εἰρωνεία suelen atribuírselt significados que implican «simulación)); ello contribuye a dar un fundamento aparente a la habitual afirmación de que Sócrates «finge». Ahora bien, ¿es esto sostenible?, ¿puede admitirse que Sócrates «finge»?

Además de que la referencia de εἰρωνεία a Sócrates tenga en las fuentes el carácter limitado al que hemos aludido, sucede también que el sentido de esa palabra griega pudiera no incluir necesariamente la noción de «simulación». εἰρωνεία es el carácter o la actitud del εἴρων, y un εἴρων es, ciertamente, al menos a primera vista, alguien que «se hace el sueco», o sea: que adopta la actitud de «no saber)). Aristóteles, en la Etica Nicomáquea (33), emplea la palabra εἴρων (y el correspondiente término de cualidad, εἰρωνεία) dentro de un sistema de tres términos con los que designa ciertas ἕξεις, de las cuales una, la que ocupa el punto medio, es «virtud» (ἀρετή); esa «virtud» es aquí la cualidad del ἀληθής, la ἀλήθεια, términos que, con la misma exactitud e inexactitud con que en otros contextos se traducen por «verdadero» y «verdad», pueden traducirse aquí por «veraz» y «veracidad». De los dos extremos cuyo medio acabamos de citar, el que tiene lugar por exceso es la ἀλαζονεία, esto es: la cualidad del ἀλαζών, al que podemos designar en castellano como el charlatán o el «fantasma»; lo opuesto, el defecto contrapuesto a ese exceso, es la εἰρωνεία o cualidad del εἴρων. Así, εἰρωνεία significa claramente que alguien no reconoce saber o no da por sabido algo de lo cual, sin embargo, de acuerdo con el criterio y la medida válidos, es sabedor. ¿Es esto necesariamente ficción o simulación? Lo es «ordinariamente», pero, al decir esto, no hacemos referencia a nada estadístico; decimos simplemente que la noción en cuestión comporta ficción o disimulo, *salvo* que consista en una determinada actitud que, por definición, no tiene nada de ordinario (nada de habitual) y que, sin embargo, es justamente característica de Sócrates (y del filósofo en cuanto tal). Sócrates no «se hace el sueco» ante esto o aquello, no hay esto o aquello que él sepa y «finja» no saber, no se trata de este o aquel contenido, sino que, lo que Sócrates hace, lo hace ante *los contenidos en general* y, por lo tanto, en cierta manera, ante *el saber* y *la verdad como tales.* Para que la noción de εἰρωνεία pueda aplicarse

(33) **Eth.** Nic. **(2, 7) 1108 a 19-24. Cfr. también Eth.** Nic. **(4, 3) 1124 b** 30.

a tal nivel (sustancialmente distinto del «ordinario» y «habitual»), es preciso que esa noción se reduzca a sus términos más formales, a fin de que el nuevo contenido pueda venirle dado por la nueva dimensión en la que se aplica. Así, diremos pura y simplemente que el εἴρων sabe A, B y C, en el sentido de que su conocimiento de A, B y C cumple (y él lo sabe) todas las condiciones que funcionan como condiciones de un verdadero conocimiento, y, sin embargo, por alguna razón o en algún contexto, el εἴρων pone entre paréntesis esos A, B, C o alguno de ellos; no en el sentido de que, en vez de A, B o C, asuma J, K o L; esto es precisamente lo que ya no sería εἰρωνεία, sino cambio de opinión o juego de hipótesis; lo que constituye εἰρωνεία es que yo establezco una distancia con respecto a mi propio conocimiento de A, B o C, que A, B, C, a cierto nivel, no son reconocidos, lo cual no impide que, a la vez, siga siendo plenamente válido a sus efectos el nivel (digamos:) «natural», en el que sí lo son. Teniendo en cuenta esto, la interpretación como «ficción» es posible, pero no necesaria, y, aunque esa interpretación está quizá en la intención que se atribuye a Trasímaco en el diálogo ***Respublica*** y a Alcibíades en el *Symposium* (34), y aunque hoy se pueda leer en más de una «Historia de la filosofía)) que Sócrates «finge» ignorar para poder preguntar, lo cierto es que Sócrates no finge nada, sino que simplemente hace eso que ya hemos indicado: reconocer A, B y C como lo natural ***e*** inmediatamente verdadero y, sin embargo, a la vez ser capaz de poner esa verdad entre paréntesis; con la particularidad, además, de que en el caso de Sócrates —como también hemos adelantado ya— no se trata de unos A, B y C determinados, porque no es un problema de estos o aquellos contenidos, sino que se trata de una posición de reserva, distancia o independencia con respecto a los contenidos en general; distanciamiento que no se refiere a unos contenidos determinados, porque eso equivaldría a instaurar alternativamente otros, traídos de alguna parte, y no es ese el caso, sino que se trata de una forma determinada de asunción de los contenidos en general.

Con el fin de evitar posibles malentendidos sobre presuntas demostraciones que nadie pretende haber realizado, conviene aclarar lo siguiente:

No hemos demostrado cosa alguna ***a partir de*** consideraciones sobre el significado de la palabra griega εἰρωνεία. Tampoco hemos demostrado tesis alguna acerca de cuál es de hecho el significado de esa palabra. Lo que sí hemos demostrado es: primero, que, ***si*** el empleo de la palabra εἰρωνεία con referencia positiva a Sócrates ha de ser considerado como acertado, ***entonces*** el significado de esa palabra, en el contexto en que tal empleo tenga lugar, habrá de ser interpretado del modo que exponemos; y, segundo, que esa interpretación es ***posible,*** en el sentido de que la posición de la palabra en la lengua no resulta por ello más violentada de lo que es inevitable en el paso de un significado ordinario a uno filosófico. No decimos (tampoco negamos, porque sencillamente no es cuestión que importe aquí) que la interpretación que hacemos del signi-

(34) Pasajes citados.

ficado de εἰρωνεία se corresponda con algún concreto y señalable uso antiguo de esa palabra. Sin embargo, una vez demostrado que la palabra «ironía» (εἰρωνεία) admite o admitiría esa utilización, gustosamente nos aprovecharemos de tal posibilidad, y, además de emplear en adelante «ironía» en ese sentido, diremos ahora que, efectivamente, en tal sentido (y sólo en él), Sócrates es un ((irónico)) y todo filósofo lo es.