

## *La deriva sapiencial socrática: ironía, katalēpsis, epochē*

**Josu Landa**

**D**os mil cuatrocientos años no son nada en la historia del alma humana. Las pasiones y desmesuras que hoy amenazan nuestro mundo son análogas a las que dieron al traste con el que vio nacer, actuar y morir a Sócrates. Las virtudes que ejerció y predicó son las mismas que estimamos en mayor grado y que quisiéramos orientaran los destinos del hombre en el presente. Sócrates es nuestro contemporáneo no sólo porque podemos compartir con él toda una gama de valores cardinales, sino porque encarna un modo de la filosofía particularmente apto para afrontar las recurrentes crisis y decadencias de las culturas; es decir, de todos los intentos de formar una “segunda naturaleza” que haga a la vida más vivible y a la tierra más habitable.

La relación de Sócrates con la posteridad —en la que, por supuesto, estamos incluidos— está signada por una doble paradoja. El hecho de haberse negado a plasmar su pensamiento por escrito ha motivado un océano discursivo difícil de abarcar. Desde las referencias de Platón y Jenofonte hasta los estudios contemporáneos, lo que se ha escrito sobre quien se oponía a “escribirse” ostenta dimensiones inversamente proporcionales a si su actitud hubiera sido la contraria. En concordancia con este fenómeno, la problemática reconstrucción de un modo de pensar sustentado en la *amathia* (no saber) ha suscitado una inmensa *polymathia* (erudición, saber enciclopédico) historiográfica y filológica.

Estas dos consecuencias de la vida y la muerte de Sócrates (inseparables ambas de su pensar) han sido inevitables y hablan por sí solas de la enorme riqueza de implicaciones de todo lo que concierne al gran ateniense. Sin embargo, los tiempos exigen un renovado diálogo teórico con el pensamiento socrático. Ello comporta un esfuerzo por comprenderlo, más allá de los límites propios del interés histórico y erudito —por lo demás, legítimo. Es decir, supone una lectura de “lo socrático” que repare en los procedimientos

heurísticos y en las propuestas éticas que podrían resultar útiles para la buena vida en el presente. Se impone, pues, un equilibrio entre los referentes exegéticos que den pie a una imagen sustentable de Sócrates y la revisión crítica de los aspectos teóricos y prácticos inherentes al socratismo.

Los reparos sobre la existencia histórica de Sócrates<sup>1</sup> parecen definitivamente superados. Su figura nunca se liberará por completo de esa ambigüedad característica de los grandes ágrafos que han marcado el curso moral de la historia, pero ello no deniega su realidad, sino que la enriquece, al ofrecer a la imaginación razonable las posibilidades propias de toda incertidumbre. Decir, como en su momento hizo Dupréel, que “la obra, la vida y la muerte de Sócrates son una ficción literaria”,<sup>2</sup> no necesariamente atenta contra la condición real del personaje; cuando más, especifica su modo de ser. Como invento ideal o como construcción basada en datos verificables, lo cierto es que Sócrates existe. Por lo demás, la audacia de Dupréel da por hecho una audacia mucho mayor de quienes, como apunta Mondolfo, “habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condena y la muerte del imaginario maestro [Sócrates]...”<sup>3</sup> Al menos desde el Quijote, es bien conocida la relativa autonomía de las grandes figuras literarias, pese a ser ficticias sin paliativos. La verdad de Sócrates es tanto mayor, cuanto mejor logra reunir en una sola a la persona histórica —dado que no es cierto que fuera pura invención— con la surgida de las más serias y fundadas interpretaciones.

A partir de ese Sócrates legado por la conjunción de los testimonios de contemporáneos suyos, como Jenofonte y Platón, con el trabajo histórico-filológico de Maier y la Escuela Escocesa, entre muchos otros, conviene reparar en el equilibrio filosófico —es decir, en la armonización de al menos dos posibilidades del pensar— que encarna su figura. Contra lo que ciertas lecturas unilaterales (como la de Zeller y su seguidor, en esto, Nietzsche)<sup>4</sup> han dado pie a creer, Sócrates es un pensador presto a afrontar la complejidad de la existencia. Lo mismo reivindica un discurso inobjetablemente lógico que

<sup>1</sup> Eugène Dupréel, Olof Gigon, Mario Montuori y otros estudiosos del “problema” o la “cuestión socrática” pusieron en duda la existencia histórica de Sócrates o expusieron serias reservas frente a algunos de los datos en que se cimentaría aquella. Todo indica que las investigaciones de Heinrich Maier, John Burnet, Alfred E. Taylor, V. de Magalhães-Vilhena, Werner Jaeger, Rodolfo Mondolfo y otros han zanjado definitivamente ese asunto, toda vez que han establecido con solidez las bases documentales canónicas que permiten asumir la realidad histórica del filósofo en referencia.

<sup>2</sup> *Apud* Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*. 2a. ed. México, FCE, 1988, pp. 216-217.

<sup>3</sup> Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*. 10a. ed. Buenos Aires, EUDEBA, 1981, p. 17.

<sup>4</sup> *Cf.* Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2a. ed. México, FCE, 1962, p. 391.

apela, cada tanto, al célebre *daimōn* o es objeto de algún raptó místico, como el que experimentó en la campaña militar de Potídea.<sup>5</sup> El giro antropocéntrico del pensar socrático es impensable sin un previo conocimiento de las diversas doctrinas sobre “la naturaleza del universo” y sin la constatación de la crisis que en su tiempo les aqueja, como lo atestigua Jenofonte.<sup>6</sup> Sus ligas con el pensamiento de Anaxágoras, por medio de su relación directa con Arquelaos, no son óbice para su afortunada consideración de la primacía de lo ético en su época. Su tajante rechazo a proceder sofisticos, como la erística, no le impide valerse de una variante original de la dialéctica. Por su parte, el sentido moral y pedagógico del pensar socrático no sólo no está reñido con la más exigente especulación teórica, sino que la exige en toda su radicalidad. Esta especie de plural *coincidentia oppositorum* socrática es constatable en las referencias documentales sobre su manera de ejercer la filosofía; pero se ilustra tal vez con mayor claridad con las dos grandes ramificaciones de su pensamiento y proceder teóricos: la que privilegia las potencialidades teóricas del socratismo —a la cabeza de la cual se halla Platón, seguido de la escuela megárica, Aristóteles y el Liceo, el neoplatonismo...— y la que se fija en su fuerte componente ético y sapiencial,<sup>7</sup> de la que participan la escuela cirenaica, el cinismo, el estoicismo, el pirronismo y el escepticismo, sin dejar de ejercer cierta influencia indirecta en el epicureísmo.

Lo socrático es el justo enlace de lo que ambas tendencias representan. Algo fácil de estipular, pero cuya dificultad práctica ha sido siempre evidente. La doble deriva del socratismo pone de bulto cierta propensión a los extremos. Este riesgo sitúa el problema de la relación con la filosofía de Sócrates en el plano del saber y el de sus implicaciones para el obrar (dimensiones que, en este caso, son expresamente inseparables). El modo de abordar este problema ha determinado el signo de las escuelas que asumen su pensamiento. Así, por ejemplo, las complejas epistemologías platónica y aristotélica resultan de una consideración específica del campo aporético vislumbrado desde la dialéctica socrática. Algo parecido sucede con la derivación cínica de la ironía,

<sup>5</sup> Cf. A. E. Taylor, “Biografía platónica de Sócrates”, en *Varia socrática*. Present. y trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, IIF-DGP, 1990, p. 85.

<sup>6</sup> Jenofonte, “Recuerdos de Sócrates”, en *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Introd, trad. y notas de Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993, pp. 22 y 23.

<sup>7</sup> A los efectos del presente trabajo, el adjetivo “sapiencial” —derivado del sustantivo latino *sapientia*, traducción del griego *sophía*— remite a la noción de “sabiduría”, entendida como “saber práctico”, “saber para la vida”, “saber útil para el mejor desenvolvimiento del *ethos*”. Es inherente a lo sapiencial un vínculo estrecho y permanente de teoría y praxis, pero en términos de una supeditación de aquélla a los fines de ésta.

con la *katalepsis* estoica y con la *epochē* pirrónica-escéptica, en tanto que responden a la exigencia socrática de una ciencia adecuada a la mejor praxis.

Estas últimas opciones renuncian, en grados y modos diversos, a procurar un conocimiento “puro”, por lo que ostentan una marcada tonalidad sapiencial. Se trata de corrientes filosóficas destinadas a ofrecer respuestas éticas a situaciones de crisis o decadencia social y cultural. Situaciones en las que la voluntad de verdad tiende a ponerse claramente al servicio de la voluntad de vivir. Por eso, uno de los escasos aciertos de Nietzsche, al examinar la figura del ateniense, es cuando advierte que “es el primer filósofo *de la vida* y todas las escuelas que le suceden son ante todo filosofías de la vida”.<sup>8</sup> Sócrates mismo pudo atestiguar y aun experimentar los grandes cambios de diverso cariz registrados en la Grecia del siglo V a. C. Las victorias militares sobre el imperio persa; la conversión de Atenas en el centro del mundo griego; la constitución de una democracia imperial con Pericles a la cabeza; el florecimiento de nuevas expresiones de las artes, así como de las ciencias y las técnicas; el surgimiento de nuevas necesidades teórico-prácticas, al socaire de una mayor participación del pueblo en la política; la elevación del nivel cultural de la ciudadanía griega y otros fenómenos afines, propios de un proceso civilizatorio ascendente, coexistían con el agotamiento de los modos tradicionales de ejercer la filosofía (parte del triunfo relativo de *nomos* sobre *physis*), con la inquietante irrupción de la sofística —tan rica en humanismo, tan innovadora y tan abierta al espíritu democrático cuanto entregada al oportunismo y mercantilismo más execrables—, con la superación del discurso paratático por parte del sintáctico, con el desgaste de la religión olímpica paralelo al auge de los movimientos populares místéricos, con notorias alteraciones en el sentimiento trágico (dionisiaco) de la vida,<sup>9</sup> con graves pugnas políticas intestinas, con serias deficiencias en los modos y medios de socialización —es decir, de educación—; en suma, con toda una serie de acontecimientos que a la postre dieron al traste con lo más esplendoroso de la Grecia de Pericles. La manera socrática de emprender la tarea de pensar, de dar razón sobre lo humano, sería inconcebible sin la sensibilidad de Sócrates ante los efectos suscitados

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad., pról. y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999. (El club de Diógenes), p. 186. Cursivas del autor.

<sup>9</sup> Jaeger vincula a Eurípides con “la reforma naturalista, retórica y racionalista del estilo trágico...” (W. Jaeger, *op. cit.*, p. 319), y, como es sabido, Nietzsche acusa al propio “espíritu socrático” de perseguir “una descomposición de la tragedia dionisiaca”, en medio de un proceso en virtud del cual “la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia...” (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, pp. 129 y 148).

en el hombre concreto de su tiempo, por esa historia de ascensión y declive de una gran cultura. Cornford sintetiza muy bien el sentido del socratismo en un contexto histórico tan especial:

[...] como los cielos se oscurecieron con la llegada de la guerra y la revolución, el debate sobre si los cuerpos materiales están compuestos en último término de aire o agua o los cuatro elementos devino cada vez más insignificante [...] Sócrates carecía de doctrinas físicas y metafísicas que enseñar, y podía decir con sinceridad que nunca enseñó nada a nadie, pues la naturaleza del bien y la felicidad no es materia de opinión transmisible, sino algo que cada quien debe ver por sí mismo, o no verlo.<sup>10</sup>

La deriva sapiencial de la filosofía, a partir de esa lúcida sensibilidad socrática ante la circunstancia sumariamente descrita, tuvo una provechosa continuidad, explicable no sólo por la perspicacia de los pensadores que la impulsaron, sino también por la persistencia de las condiciones políticas y sociales que la venían potenciando. La muerte de Sócrates dejó una impronta indeleble en las conciencias mejor dispuestas de la Grecia posterior a Pericles. No podía ser de otro modo: la persona a la que la palabra de Apolo había investido con el título de “el más sabio”, terminaba siendo devorada por un orden social y cultural que no pudo consolidar lo mejor de sí, al tiempo que daba pie a calamidades sin cuento. Ya el propio Sócrates pudo constatar, en el año 404, la hegemonía espartana, a resultas de la guerra del Peloponeso. También le tocó comprobar la mediocre e indeseable catadura de la Tiranía de los Treinta (ese “delirante terrorismo”, según A. E. Taylor)<sup>11</sup> y las secuelas de la rebelión encabezada por Trasíbulo, con el fin de restaurar la democracia. Las deficiencias éticas del sistema democrático dieron pie a su propia aniquilación personal. Por su parte, sus discípulos con vocación filosófica —Platón, Antístenes, etcétera— tuvieron que sufrir toda una cadena de nuevos infortunios, que continuó hasta los ulteriores partidarios de aquellos. Las situaciones de crisis,

<sup>10</sup> “[...] as the skies grew darker with the incoming of war and revolution, the dispute whether material bodies are ultimately composed of air or water or the four elements became less and less significant [...] Socrates had no physical or metaphysical doctrines to impart, and he could truthfully say that he had never taught anyone anything; for the nature of goodness and happiness is not a matter of belief that can be handed about, but something that every man must see for himself, or fail to see” (F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Gloucester, Peter Smith, 1971, p. 124).

<sup>11</sup> A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 71.

decadencia, alteraciones en el orden establecido y, sobre todo, de total inestabilidad, llegaron al clímax con la muerte de Alejandro de Macedonia (323 a. C.), y el consiguiente derrumbe y disgregación de su fugaz imperio.

En el lapso de menos de cien años que va de los tiempos de la *akmē* de Sócrates a este último acontecimiento histórico, urgida por el contexto social, político y cultural, así como por las necesidades espirituales a él aparejadas, la filosofía se vio orillada a tematizar al hombre. La aportación de Sócrates a esa derivación antropocéntrica de la filosofía es una lucidez universalmente reconocida. Ello permite entender un dato en el que, sobremanera en el presente, cabe insistir: el pensamiento socrático es un pensamiento de crisis; todo lo que implica en el plano teórico y práctico apunta a responder las inquietudes y exigencias del hombre agobiado por la inestabilidad, el agotamiento de los referentes valorales y la incertidumbre existencial. Frente a tales situaciones, el proyecto socrático ofrece la posibilidad de superar la endeblez humana (especialmente, en su modo de temor a la muerte) y de reconducir la fuerza de las pasiones, eliminando la peor de las ignorancias: la concerniente a esa *terra ignota* que es el *ēthos*. Por eso, el socratismo armoniza la voluntad de sentido —una irreductible vocación de verdad— con la praxis. Las líneas subsiguientes se centrarán en un examen sintético de tres medios o estratagemas ético-heurísticas, que responden a esa manera de entender la filosofía y que tienen una notable importancia en la tradición socrática: la ironía (tanto en su versión propiamente socrática como en su expresión cínica), la *katalēpsis* estoica y la *epochē* pirrónica-escéptica.

\* \* \*

El ámbito propio de la ironía socrática es el diálogo y su propósito inmediato, una extraña iluminación: la *agnoia*, la docta ignorancia. No se limita, pues, a ser mera figura de lenguaje ni simple artimaña retórica. Desde el punto de vista técnico, trastoca la erística, el arte sofístico de la disputa. Al margen de que pudiera funcionar como un recurso de salud mental, como sugiere Taylor,<sup>12</sup> la ironía debe ser vista como un catalizador de las potencialidades epistémicas y éticas del diálogo socrático. En tanto que desarticula las certezas del interlocutor del caso, la ironía sobresale como factor crítico de un proceso cuyo sentido último es el “despertar” (*protrepein*)<sup>13</sup> de aquél. Así, la dialéctica socrática supone la interconexión de varios elementos indisociables: la ironía

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>13</sup> Cf. Norbert Bilbeny, *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona, Península, 1998, p. 23.

(*eirōneia*) y la refutación (*elegkhos*), en sus momentos negativos, y la autoconciencia de no saber, la *aporía* (dificultad teórica, “falta de camino”) y la mayéutica, en su etapa positiva, productiva.

Al menos en el caso de Sócrates, la ironía comporta un ingrediente referencial y un modo de actuar personal; es decir, un uso específico del lenguaje y un artilugio actitudinal. Como advierte Jankélévitch, “la ironía [...] es demasiado moral para ser verdaderamente artística [...]”<sup>14</sup> En el terreno de la significación, es claro que, como apunta Ferrater Mora, la ironía “da a entender”,<sup>15</sup> aunque en opinión de Kierkegaard, “mira por encima del hombro [...] al habla normal [...] viaja de riguroso incógnito [...]”<sup>16</sup> En su dimensión lingüístico-retórica, la ironía supone siempre —así que también en Sócrates— un *quid pro quo*: el acto de referir o caracterizar una idea o un hecho de modo contrario a como se da en la realidad o se expresa conforme al lenguaje ordinario. Dicho al modo de Gómez-Lobo, “es irónica una enunciación cuando la proferimos para sugerir, sin intención de engañar, exactamente lo contrario de lo que las palabras significan”.<sup>17</sup> Un ejemplo entre decenas: el desinhibido y jocosos coloquio de Sócrates con la deslumbrante —y demasiado inocente— Teodota, de que da cuenta Jenofonte.<sup>18</sup> Ahora bien, lo más destacable

<sup>14</sup> “L’ironie, assurément, est bien trop morale pour être vraiment artiste...” (Vladimir Jankélévitch, *L’ironie*. París, Flammarion, 1964, p. 9).

<sup>15</sup> José Ferrater Mora, “La ironía”, en *La ironía, la muerte y la admiración*. Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1946, p. 27.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with constant References to Socrates*. Trad. de Lee M. Capel. Londres, Collins, 1966, p. 265; *apud* Wayne C. Booth, *Retórica de la ironía*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica y Aurelio Martínez Benito. Madrid, Taurus, 1986, p. 58.

<sup>17</sup> Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*. México, FCE, 1989, p. 37.

<sup>18</sup> He aquí un fragmento de esa conversación entre Sócrates y la bella Teodota:

—¡Por Hera! Teodota [...]: mucho mejor tener un rebaño de amigos que tenerlo de ovejas, de cabras o vacas. Pero ¿te entregas al azar, a ver si un amigo te revolotea como una mosca, o tú personalmente te ingenias de alguna manera?

—¿Cómo podría yo encontrar algún ingenio para ello?

—¡Por Zeus!, con mucha mayor eficacia que las arañas, porque tú sabes que ellas cazan para vivir: tejen finísimas telarañas y se alimentan de lo que cae allí dentro.

—Me aconsejas entonces que también yo me teja una trampa parecida?

—Evidentemente, pues no se puede pensar en emprender sin más la cacería más valiosa que existe, la captura de amigos [...]

—¿Y con cuál de estas artimañas podría yo cazar amigos?

—¡Por Zeus!, en vez de perro tienes que tener alguien que te rastree las huellas de los ricos y amantes de la belleza, y que, una vez que los hayas encontrado, se las ingenie para meterlos en tus redes.

—¿Pero qué clase de redes tengo yo?

—Hay una, sin duda, muy bien entretejida, tu cuerpo, y dentro de él un alma con la

de esta astucia dialógica es su efectividad en la generación de sentido, pues, de acuerdo otra vez con Ferrater Mora, la ironía socrática “era un camino de la razón, algo de que ésta echaba mano para alcanzar, a través de la necesaria niebla de su mirar entornado, una mayor luminosidad”.<sup>19</sup>

Lo que sustrae a la ironía socrática del coto de las artimañas erísticas es su intención ética (a la que se incardinan sus implicaciones epistémicas). Tal ironía comporta una congruencia entre la actitud del ironista y sus procedimientos. Así, a la oblicuidad semántica-retórica le corresponde un sesgo en el modo de actuar de quien ironiza. Su actuación supone el humor, cierto tono burlón ante el interlocutor; pero también un respeto total hacia éste y la disposición a soportar con entereza la agresividad de los caracteres más susceptibles a las embestidas irónicas. Un caso que ilustra esta tensión: la “amarga y despectiva” risotada con que Trasímaco acoge las tácticas irónicas de Sócrates, en el libro I de la *República*.<sup>20</sup> Por su parte, uno de los rasgos actitudinales de la ironía socrática que más se ha destacado es la simulación. Actitud que, desde luego, se asocia con una “renuncia al camino directo para emprender un camino oblicuo, es decir, que elude la expresión directa y rodea al objeto [...]”, como observa Ferrater Mora.<sup>21</sup> Según informa Cicerón, “al discutir [Sócrates] tenía por costumbre situarse en segundo término y dar toda suerte de ventajas a sus adversarios; y, de este modo, diciendo cosas distintas de las que pensaba, solía emplear una especie de disimulo que los griegos llaman *ironía*

que vas aprendiendo cómo debes mirar para agradar, qué debes decir para seducir y cómo debes acoger agradablemente a quien se interesa en serio por ti, cerrarle la puerta al que sólo trata de divertirse, visitar con interés al amigo enfermo, compartir su alegría cuando ha hecho algo hermoso y agradecer con toda el alma al que se preocupa solícitamente de ti. En cuanto a besar, estoy seguro de sabes hacerlo no sólo con ternura sino también con cariño. Que los amigos te resultan agradables, entonces estoy seguro de que los convencerás de palabra y de obra.

[...]

—¡Ea Sócrates!, ¿por qué no me acompañas en esta caza de amigos?

—¡Por Zeus!, lo haré si consigues convencerme.

—Y ¿cómo podría yo convencerme?

—Tú misma lo averiguarás y te las ingeniarás, si me necesitas.

—Entonces, dijo ella, ven a verme a menudo.

Y Sócrates, burlándose de su propia falta de ocupación, dijo:

—¡Ay Teodota!, no es fácil para mí, ni mucho menos, tener tiempo disponible. Tengo un montón de asuntos particulares y públicos que no me dejan un momento libre. También tengo amigas que no me dejan marcharme ni de día ni de noche, porque están aprendiendo mis filtros y encantos” (Jenofonte, *op. cit.*, III, 11, 5-16, pp. 142-145).

<sup>19</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 41.

<sup>20</sup> *Apud* A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 37.

<sup>21</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 28.

[...]”<sup>22</sup> Ahora bien, esta maniobra está vinculada con el supuesto socrático de la docta ignorancia. Cabe concordar, entonces, con la observación de Jean Humbert, en cuanto a que “la ironía es la forma que toma, en Sócrates, el sentimiento de su ignorancia; ésta es lógicamente anterior a todo procedimiento dialéctico, tanto el de la interrogación como los otros”.<sup>23</sup> Como apunta Bilbeny, Sócrates parte de la paradoja de “saberse ignorante” y recurre a ella en calidad de “puro fingimiento de lo que es además verdad”.<sup>24</sup> Así, el diálogo socrático opera como puente que se tiende desde el no-saber consciente del ironista hacia la conciencia del no-saber que suscita en su interlocutor. En definitiva, un procedimiento que, ejercido conforme al justo medio correspondiente, es decir, en términos de “ficción por atenuación” se adscribe al campo de las virtudes aristotélicas.<sup>25</sup>

El otro componente negativo de la dialéctica socrática, inseparable de la ironía, es el “elenco”: lo que Gómez-Lobo define como “la refutación sistemática de definiciones propuestas por sus interlocutores [de Sócrates]”.<sup>26</sup> La inseguridad y la incertidumbre que, a instancias del ironista, se abate sobre la fortaleza erudita de quien cree saber no se corresponde con un mutismo o inhibición del discurso por parte de éste. Al contrario, el antagonista del Sócrates que ironiza no para de tantear respuestas a las preguntas en cascada. Ahí es donde opera la refutación, consistente —como acierta a precisar de nueva cuenta Gómez-Lobo— “en mostrar que el interlocutor acepta una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición propuesta [por Sócrates]”.<sup>27</sup>

Los efectos de este combinado de ironía y refutación son devastadores. En referencia implícita a la tunda dialéctica que Sócrates propina al “bello Eutidemo” —narrada por Jenofonte en sus *Recuerdos*—, Nietzsche reconoce entre admirado y recriminador que “allí donde se le oponía [a Sócrates] una disposición, surgía un verdadero encantamiento, el sentimiento de ser un esclavo [...] un público avergonzamiento y luego, como consecuencia, la sensación de hallarse preñado de buenos pensamientos”.<sup>28</sup> A la ironía socrática se le puede aplicar con toda propiedad lo que Ferrater Mora descubre en la

<sup>22</sup> Marco Tulio Cicerón, *Cuestiones académicas*. Trad. de Agustín Millares Carlo. Madrid, Calpe, 1919. (Universal), p. 49.

<sup>23</sup> “...l’ironie est la forme que prend chez Socrate le sentiment de son inscience, elle est logiquement antérieure a tout procédé de dialectique, celui de l’interrogation comme les autres” (Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*. París, PUF, 1967, p. 90).

<sup>24</sup> N. Bilbeny, *op. cit.*, p. 32.

<sup>25</sup> Aristóteles, “Ética nicomáquea”, en *Obras*. Trad., est. prelim., preámb. y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1982, p. 312, 1108a.

<sup>26</sup> A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 13.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica...*, p. 193.

ironía en general: su fuerza “reveladora y enérgicamente transformadora”.<sup>29</sup> Es razonable, pues, la propuesta de Vernant y Detienne, en el sentido de colocar los procesos irónicos-elenjéticos emprendidos por Sócrates en el mismo plano de la *mētis* (astucia) hermética, empeñada en “el placer de fascinar”; ya que el diálogo socrático puede suscitar “sentimientos de estupor”, vivencias de “deslumbramiento y de vértigo”.<sup>30</sup> También en ese ámbito corresponde situar las aporías hacia las que se enderezan los afanes del filósofo; ya que, aun cuando son fuentes “del conocimiento y de la comprensión”, como apunta Jaeger, resultan del “arte peligroso [que posee Sócrates] de colocar a la gente en una situación de perplejidad en la que no sabe cómo entrar ni cómo salir” y cuyas secuelas, según el *Menón* platónico, son comparables a las del narcón, “un pez eléctrico que paraliza la mano que toca”.<sup>31</sup> La inseguridad en el saber y la problematización aporética devienen docta ignorancia. Estado que, en la pertinente precisión de Gómez-Lobo, debe entenderse no como una carencia total de conocimiento, sino como “abandono de la pretensión de saber y admisión de la constante necesidad de someter la opinión propia y ajena a la crítica del conainterrogatorio o *elenchos*”.<sup>32</sup> Por todo ello, la dialéctica socrática opera como una profunda lección de humildad. Por algo, Teofrasto define a la ironía como una “afección de humildad”.<sup>33</sup>

La deriva sapiencial del socratismo, después de la muerte del gran pensador, tuvo su primer exponente de importancia en el ateniense Antístenes, fundador de la escuela cínica. Sin embargo, sus doctrinas ejercieron una influencia social más fuerte, cuando fueron promovidas por Diógenes de Sinope. No es éste el lugar para incoar un examen riguroso de un movimiento como el cínico, cuyos antecedentes remontan lo mismo a Sócrates que a la sofística. Bastará con tener presente que se trata de un fenómeno filosófico insólito, en la medida en que privilegia lo ético hasta el punto de negar casi por completo lo teórico; es decir, en tanto que se define de modo *sui generis* respecto de lo sapiencial socrático. Lo que caracteriza a los sabios cínicos no es la proclividad a la especulación, sino más bien lo que García Gual señala como “un ascetismo hacia lo animal”.<sup>34</sup> Se evidencia, pues, en ellos, un extremismo que, según Diógenes Laercio, induce a Platón a descubrir en Diógenes el Perro a

<sup>29</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>30</sup> Cf. Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Taurus, 1988, p. 274.

<sup>31</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 559.

<sup>32</sup> A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 53.

<sup>33</sup> Cf. nota en la citada edición de la *Ética nicomáquea*, p. 312.

<sup>34</sup> Carlos García Gual, *La secta del perro*. Madrid, Alianza, 1987. (El libro de bolsillo, 1250), p. 15.

“un Sócrates enloquecido”.<sup>35</sup> Esa unilateralidad afecta a todo lo que concierne a la dialéctica socrática y, muy especialmente, a la ironía.

La ironía cínica opera en las coordenadas definidas por una reivindicación radical de la virtud socrática y la incitación al “despertar” de las conciencias (*protrepein*). Más concretamente, se inscribe en los dominios de la *anaídeia* (desvergüenza, desfachatez). Ello supone una alteración importante en el contexto que posibilita la ironía, si se tiene en cuenta el estilo socrático: con los cínicos, la ironía se sustrae a la dialéctica y se instala en el suelo de una discursividad fragmentada, ajena al diálogo respetuoso, así como a la argumentación aporética. La ironía desfachatada, fácilmente asimilable al sarcasmo hiriente, renuncia a la argumentación y a la aporía. Y si ello no le priva de toda eficacia ética es por mor de ciertos factores de contexto, como el ascetismo de quienes la ponen en práctica, su congruencia moral, la desesperación que enrarece la atmósfera social, etcétera. No anda lejos de lo cierto Jankélévitch, cuando advierte que después de la ironía socrática viene la insolencia cínica; después de Sócrates aparece Diógenes, una especie de caprípedo escapado de algún cortejo dionisiaco. Tampoco cuando señala que “el cinismo no es otra cosa [...] que una ironía frenética, que se divierte en fastidiar a los filisteos por placer; es el diletantismo de la paradoja y el escándalo”.<sup>36</sup> El cinismo trastrueca el componente actitudinal de la ironía socrática, pero también el que concierne a los usos del lenguaje adecuados a tal fin. Pues, como advierte de nuevo Jankélévitch, en lugar de la conversación, los cínicos “prefirieron las diatribas, sermones, apólogos del propagandista más dispuesto a militar y a predicar que a discutir, más ansioso de convertir que de persuadir”. De ese modo, la ironía cínica “en lugar de analizar las ideas, prefiere los aforismos...”; en vez de por el juego dialéctico, se inclina por el apotegma. En definitiva, “la ironía, después de Sócrates, tiende a la blasfemia y a las peores exageraciones del radicalismo moral”.<sup>37</sup> Son razones como éstas las que orillan a Ferrater Mora a concluir que sólo accidentalmente puede coincidir la “función

<sup>35</sup> Diógenes Laercio, “Vidas de los filósofos. VI. Los cínicos”, en *La secta del perro*, p. 124.

<sup>36</sup> “Après l’ironie socratique, l’insolence cynique; après Socrate, Diogène qui est, pour ainsi dire, un Socrate forcené, une espèce de chèvre-pied échappé de quelque cortège bachique. [...] Le cynisme n’est autre chose [...] qu’une ironie frénétique et qui s’amuse à choquer les philistins pour le plaisir; c’est le diletantisme du paradoxe et du scandale” (V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 15).

<sup>37</sup> “...ils préféreront les diatribes, sermons, apologues du propagandiste plus soucieux de militer et de prêcher que de discuter, plus ardent à convertir qu’à persuader. [...] au lieu d’analyser les idées, elle préfère les aphorismes [...] l’ironie, après Socrate, se tend jusqu’au blasphème et jusqu’aux pires exagérations du radicalisme moral” (*ibid.*, pp. 15 y 16).

humanizadora” de la ironía con el cinismo y que, “en verdad, ironía y cinismo habitan en diferentes y opuestos mundos. El hecho de que ambos broten sobre todo en los instantes de crisis y de inestabilidad de las creencias, no significa, ni mucho menos, que puedan ser equiparables”.<sup>38</sup>

Es sorprendente ese deslizamiento y aun extravío del sentido ético del socratismo en el cinismo. Las explicaciones del fenómeno deben considerar, ciertamente, los factores políticos y culturales que potenciaron el surgimiento y desarrollo de la escuela cínica. También, desde luego, los innegables aportes de las estratagemas prácticas de sus adeptos, como es el caso del cosmopolitismo y otros. Pero, tal vez, una de las hipótesis más fuertes sea la que concierne al sello personal de la praxis socrática. El perspicaz lector que siempre fue Nietzsche recoge el testimonio de un tal Espintaro, quien “[...asegura] que nunca había conocido a alguien capaz de persuadir [como Sócrates]; su voz, su rostro, su carácter y mismamente lo extravagante de su apariencia se asociaban a la perfección con lo que decía”.<sup>39</sup> Hay sobrados elementos para suponer que, en Sócrates, la liga entre un modo de entender la filosofía y la persona que la asume es tan fuerte que desautoriza a hablar, con entera propiedad, de un movimiento o escuela que lleve su nombre. Hay motivos suficientes para presumir que Sócrates es único e irreplicable como pensador y como encarnación de un proyecto teórico-práctico. Bilbeny, por ejemplo, advierte que Sócrates “no es el primer pensador en utilizar el diálogo, pero es el primero en darle a éste un aliento personal y hasta una envoltura erótica [...]”<sup>40</sup> De ser verdadera esta presunción, como parece serlo, los seguidores del ateniense estarían vocados a relacionarse con el maestro de una manera en la que la libertad de interpretación sería casi ilimitada o, cuando menos, mucho más amplia que en los casos relativos a otros filósofos cuyo legado se ha asentado desde un principio con más claridad. Un margen tan lato de libertad hermenéutica comporta un aliciente para la creatividad filosófica, pero también el riesgo del desbordamiento, por no decir del abuso y hasta de la tergiversación. Como señala Zeller, “la filosofía cínica no pretende ser más que la doctrina socrática genuina [...]”;<sup>41</sup> pero la senda que el socratismo toma con Antístenes y sus discípulos, sobre todo en lo que toca a la dialéctica, la ironía y todas sus implicaciones sapienciales, incita a pensar en los peligros que se acaban de mencionar.

<sup>38</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica...*, pp. 192-193.

<sup>40</sup> N. Bilbeny, *op. cit.*, p. 119.

<sup>41</sup> Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*. Trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Nova, 1955, p. 201.

Los estoicos están en deuda relativa con el cinismo –Zenón de Citio (332-262 a. C.), el fundador de la escuela, fue discípulo del cínico tebano Crates– pero lo están más con el propio Sócrates y, sobre todo, con Heráclito, sin descartar ciertas influencias de “fisiólogos” como Anaxágoras, del megárico Estilpón, del epicureísmo (vía Timócrates), del platonismo (por medio de Polemón y Xenócrates), etcétera. Esta riqueza de relaciones, en los orígenes del movimiento, permite presuponer un haz de intereses y problemas teóricos mucho más amplio que el de quienes integraban la llamada “secta del perro”. En efecto, sin renunciar a la consabida primacía socrática por la praxis, el estoicismo no sólo se ocupa en las bases teóricas que puedan sustentarla, sino que articula un sistema de lógica, que puede ser visto como una rigurosa teoría del conocimiento. El estoicismo tuvo una larga existencia histórica, dato que determina cierto grado de enriquecimiento teórico, en el tiempo. No va a ser posible detenerse en todos los detalles de la epistemología desarrollada por las Stoas antigua, media y tardía durante casi ocho siglos. Ni siquiera se podrá abordar lo que propone al respecto la primera de las vertientes nombradas. Habrá que conformarse con ciertas tesis gnoseológicas que la doxografía disponible adjudica a Zenón, en el entendido de que tienen determinado vínculo con el espíritu del socratismo.

La teoría estoica del conocimiento forma parte de la lógica, la cual ocupa, a su vez, un lugar específico en el conjunto de la filosofía. Según una imagen de Sexto Empírico, recogida por Cappelletti, para el estoicismo, la filosofía vendría a ser un huevo, cuya cáscara es la lógica, al tiempo que la física es la clara y la ética, la yema, esto es, su contenido fundamental.<sup>42</sup> Esta figura ilustra bien la subordinación de todo lo atingente a la lógica a las necesidades de la cura de sí y, en general, de la praxis. Éstas son determinadas por una meta eudemonológica: la *apatheia* (“apatía” entendida, a la vez, como impasibilidad y ausencia de pasiones); lo que evidencia la filiación socrática del estoicismo. Sin embargo, no debe perderse de vista que la referida meta supone, a su turno, la conquista ética de la conformidad entre la persona y la *physis* heraclítica. Por otra parte, la lógica estoica incluye también la retórica y la dialéctica, aspectos en los que tampoco será posible reparar por el momento.

Los aspectos que más interesan aquí, en la lógica estoica, son los relativos a las fuentes del conocimiento y al criterio de verdad. También en esto se percibe una coincidencia entre la perspectiva estoica y la socrática: ambas responden a una misma voluntad de sentido. No obstante, la asunción “dogmática” del postulado de una realidad absoluta, representada como *physis*

<sup>42</sup> En *Los estoicos antiguos*. Introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti. Madrid, Gredos, 1996, p. 52, nota.

racional, por parte de los estoicos, distancia a éstos del Sócrates atenido a las reservas cuasi escépticas que le impone la docta ignorancia. Para Zenón de Citio, el conocimiento no sólo es posible, sino por completo necesario para una vida feliz. Un conocimiento fundado en bases racionales inobjektables sostiene la autarquía moral y la impasibilidad: la verdadera libertad, para los estoicos. Este optimismo se sustenta en el supuesto del *logos* universal, coextensivo con la índole racional del alma humana, de acuerdo con un esquema de correspondencias entre macro y microcosmos.

Otro punto de coincidencia del estoicismo con el socratismo es la confianza en la dialéctica como medio de acceso a la verdad. Aunque, en los estoicos, el entusiasmo de cara a su efectividad heurística es más débil que en Sócrates. Según Plutarco, “[Zenón] solucionaba sofismas y ordenaba a sus discípulos aprender la dialéctica capaz de hacer esto mismo”.<sup>43</sup> Pero Estobeo informa que también “comparaba las artes de los dialécticos a medidas exactas que no miden trigo o alguna otra [mercancía], sino [sólo] paja y estiércol”.<sup>44</sup> Zenón admite, pues, el valor de la dialéctica en los procesos de producción de verdad, pero también ve en ella el riesgo de convertirse en un juego meramente formal y vacío.

Esa postura de Zenón ante la dialéctica concuerda con la supeditación de toda operación lógica al criterio de la objetividad. Para el estoico, en el principio todo es sensación y percepción. Mientras, en Platón, el recelo socrático ante las pretensiones de saber derivó en una fuerte desconfianza hacia el conocimiento sensible, en el primer estoico —casi al modo de Aristóteles— tal clase de conocimiento resulta incompleto y no del todo fiable, pero no por ello es desdeñable. Esa incompletud del saber sensible no se supera con procedimientos lógicos formales. Tanto Diógenes Laercio como Estobeo, cada uno con sus palabras, destacan que, a juicio de Zenón, “la ciencia es una comprensión firme y constante que no puede ser cambiada por el raciocinio”.<sup>45</sup> Para decirlo al modo de Pierre Hadot, las representaciones objetivas de las cosas “no dependen en absoluto de nuestra voluntad”.<sup>46</sup> Así pues, bajo la perspectiva estoica, los procesos cognoscitivos que impulsa el sujeto contribuirán a la generación de sentido, en tanto potencien una especie de doble adecuación: la que debe darse entre los sentidos y el objeto, por una parte, y la que se verifique entre tal percepción y las referencias que dan cuenta de la razón universal, por la otra.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>46</sup> P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México, FCE, 1998, p. 148.

Los límites de ciertos conocimientos se subsanan por medio de la *katalēptikē phantasia* (representación comprensiva), un término inventado por Zenón para referir lo mismo un proceso epistemológico que un criterio de verdad. En tanto que proceso, la *katalēpsis* supone “aferrar” o “abrazar” un objeto dado, de modo que haga posible el asentimiento (*synkatathesis*) sobre la verdad de la representación. Por su parte, aquí, la noción de *phantasia* debe entenderse como aparición, puesta en evidencia, manifestación.<sup>47</sup> La comprensión cataléptica difiere de la que deriva de la *hermeneusis*. Mientras ésta va en pos del sentido de un texto, de una cosa determinada por su legibilidad, la *katalēpsis* comporta dar razones adecuadas sobre entes que se adscriben a un orden real, absoluto, al que se subordina toda subjetividad. Así, para Zenón, la comprensión desemboca en una síntesis de la gama más grande posible de determinaciones relativas al objeto del caso. Como aclara Berraondo, el conocimiento cataléptico “debe mostrar todas las particularidades del objeto, haciéndolo discernible de cualquier otro y así, necesariamente, corresponderá a un objeto existente”.<sup>48</sup> Epicteto ofrece referencias muy precisas sobre la praxis cimentada en las más diversas posibilidades de la *katalēpsis*. Está, para empezar, la exigencia estoica de tener presente el carácter fundante de la experiencia: lo importante en la actitud ante lo que acaece no es el suceso en sí, sino la opinión que sobre éste se forme la persona eventualmente afectada por él.<sup>49</sup> Ahora bien, la forja de una idea acerca de lo que afecta al sujeto debe basarse en un proceso riguroso orientado por las exigencias prácticas. Epicteto describe esto del modo que sigue:

[...] El primero y más necesario lugar de la filosofía es el de la práctica de los principios, como el “no mentir”. El segundo, el de las demostraciones, como por qué no hay que mentir. El tercero, el de confirmar estas mismas cosas y declararlas con precisión, como ¿por qué es esto una demostración?, ¿qué es, en efecto, demostración?, ¿qué consecuencia?, ¿qué contradicción?, ¿qué lo verdadero?, ¿qué una falsedad?

[...] Por lo tanto el tercer lugar es necesario para el segundo, y el segundo para el primero; pero el necesarísimo y en el que hay que descansar es el primero. Mas nosotros lo hacemos al revés: por-

<sup>47</sup> El lector interesado puede recurrir a la precisa elucidación que M. Isnardi Parente hace del concepto de *kataleptikē phantasia*, recogida por A. J. Cappelletti en la nota 70 de la edición ya referida de *Los estoicos antiguos*, p. 57.

<sup>48</sup> Juan Berraondo, *El estoicismo. La limitación interna del sistema*. Barcelona, Montesinos, 1972, p. 137.

<sup>49</sup> Epicteto, *Enquiridión*. Est. introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 35.

que nos entretenemos en el tercer lugar y a él dedicamos todo nuestro esfuerzo, mientras que del primero nos desentendemos totalmente. Y, así, decimos mentiras pero tenemos a punto cómo se demuestra que no hay que mentir.

Congruente con la nítida voluntad de sentido que la sustenta, la *katalēpsis* estoica también reconoce el valor epistémico de la adivinación. “[...] recurre a la adivinación, tal como lo recomendaba Sócrates”, exhorta a su vez Epicteto,<sup>50</sup> bien que conforme a una serie de precauciones y escrúpulos destinados a proteger al sujeto de posibles manipulaciones o a evitar que haga mal uso de los saberes obtenidos por la referida vía.

La *katalēpsis* se da como lo contrario de lo que Marco Aurelio, entre otros, denomina *hypolēpsis* (opinión vulgar asociada a la ignorancia).<sup>51</sup> En contraposición a este referente negativo, este pensador tardoestoico prescribe a su modo cómo se debe proceder para obtener una sabiduría de consistencia cataléptica: “En cualesquiera circunstancias examina el objeto que produce en ti la representación y desplégalo en la división de materia, relación y tiempo dentro del cual deberá cesar”.<sup>52</sup> En consonancia con esta forma de entender la relación del sujeto cognoscente con el mundo, Zenón concluye –según nueva noticia de Sexto Empírico– que “la representación comprensiva es una impresión del alma [...]”<sup>53</sup> Estamos, pues, ante una noción fuerte de “experiencia”, entendida como impronta (*typōsis*) en el alma de quien comprende, a raíz de la correspondencia entre los ámbitos subjetivo y objetivo supuestos en la relación que da pie al modo de conocimiento en referencia.

Conviene destacar la condición de proceso abierto de la *katalēpsis* estoica. Zenón reconoce la posibilidad de la ciencia: un conocimiento verdadero, definitivo en tanto que da razones últimas de determinadas realidades. La *katalēpsis* se coloca entre aquélla y la ignorancia, según refiere Cicerón.<sup>54</sup> Esto comporta dos aspectos importantes desde el punto de vista sapiencial –es decir, epistémico y ético a la vez: cierta autonomía de la subjetividad respecto a las determinaciones de la realidad objetiva y, concomitante con esto, la pertinencia del diálogo como medio posible de comprensión. Esto explica, en buena medida, la aceptación crítica de todo lo relativo a la dialéctica, por parte de los estoicos, así como su interés por los avatares del lengua-

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>51</sup> Cf. Marco Aurelio, *Pensamientos*. Pról., trad. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1992, XII, 8 y 22, pp. 137 y 139.

<sup>52</sup> *Ibid.*, XII, 18, p. 139.

<sup>53</sup> En *Los estoicos antiguos*, p. 55.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 58.

je. También pone en evidencia el curso específicamente estoico de la deriva sapiencial socrática.

Otra vertiente de esa deriva es la *epochē*. El término procede del verbo *epécho*, entre cuyas acepciones se hallan las de “suspender el juicio, la conversación o la discusión” y “contenerse, retenerse, abstenerse de [...]”<sup>55</sup> Ambas significaciones han estado presentes en sendas ramas de una escuela fundada por Pirrón de Élide (360-272 a. C.): el pirronismo y el escepticismo. Se vinculan con el socratismo por el lado de la docta ignorancia. Otro punto de contacto con la herencia socrática es su fuerte vocación práctica. En estas corrientes, esa consagración a la ética desemboca en una renuncia a la filosofía, al discurso teórico, aunque por vías y razones diferentes a las de los cínicos. Según Sexto Empírico, el frustráneo afán de “enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas”, inútil para conquistar la “serenidad de espíritu” (*ataraxia*), llevó a los adeptos a la filosofía en referencia a “suspender sus juicios”.<sup>56</sup> Se aprecia en esta actitud un claro eco de la humildad con que Sócrates asumía los alcances de la razón humana. En concordancia con todo ello, también Pirrón se niega a plasmar por escrito sus pensamientos y, al igual que otros exponentes de la escuela, prefiere impartir su proyecto ético por medio del ejemplo, aun si no desdeña del todo el diálogo vivo. Pues, como apunta Marcel Conche, “para el educador pirroniano [...] las lecciones de cosas tienen más importancia que la dialéctica (conviene no olvidar aquí que la respuesta o la lección de un filósofo griego, después de Sócrates, es a menudo un acto; el filósofo renuncia a decir: él significa)”.<sup>57</sup>

El punto de partida de la actitud y la praxis pirrónica-escéptica es la común comprobación de dos evidencias primarias: *ou mallon*<sup>58</sup> (“no más”) y *adēla panta* (“todo es incierto”). Sin embargo, después de investigaciones como la de Marcel Conche al respecto, no se puede dejar de reparar en una diferencia capital entre el pirronismo y el escepticismo: mientras el primero

<sup>55</sup> José M. Pabón, *Diccionario manual griego-español*. 15a. ed. Madrid, Vox-Biblograf, 1982, p. 228.

<sup>56</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Introd., trad. y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 1993, I, 28-29, p. 62. La cita transcrita forma parte del célebre pasaje en el que Sexto Empírico análoga la actitud escéptica ante la teoría con la anécdota según la cual Apeles, frustrado por su incapacidad de plasmar el sudor o la baba de un caballo que está pintando, arroja al suelo la esponja donde mezclaba los colores y, tras de lo cual descubre el efecto pictórico que buscaba.

<sup>57</sup> “...pour l’educateur pyrrhonien [...] les leçons de choses ont plus d’importance que la dialectique (il convient ici de ne pas oublier que la réponse, ou la leçon, d’un philosophe grec, après Socrate, est souvent un acte; le philosophe renonce à dire: il signifie)” (Marcel Conche, *Pyrrhon ou l’apparence*. París, PUF, 1994, p. 48).

<sup>58</sup> Abreviación de la frase “ou mallon outos échei tóde he ekeínos he oudetéros” (esto no es más que aquello o que ni lo uno ni lo otro).

viene a ser una “filosofía de la apariencia [...] pura y universal [o] de la apariencia absoluta”,<sup>59</sup> el segundo es un fenomenismo. Para Pirrón —cuyo pensamiento Conche prefiere llamar “filosofía de la inconstancia”—<sup>60</sup> la realidad es una radical y constante variación que impide pensar en la posibilidad de una solidez mínima, tanto en el plano óptico como en el gnoseológico. Esta idea del mundo es consecuencia directa del reconocimiento pleno del principio *adēla panta* por parte de Pirrón, en virtud del cual carece de sentido emitir juicio alguno sobre nada. Por su lado, el escepticismo —que toma cuerpo a partir de filósofos de inspiración pirroniana, como Enesidemo de Cnossos y Sexto Empírico, al igual que de académicos como Arcesilao de Pitane y Carnéades de Cirene— admite la posibilidad de enunciar juicios, siempre pasibles de duda y, por ende, sistemáticamente sometidos a “suspensión”, a la diferición permanente de cualquier posible asentimiento. Así como Pirrón desecha taxativamente toda pretensión de verdad, desde el momento mismo de una eventual búsqueda de la misma, pensadores como Sexto Empírico creen en la *skepsis* (escrutinio o examen cuidadoso de lo observado), un proceso marcadamente afín a la *zētēsis* (investigación) y a la “aporética”, como aclara el propio Sexto.<sup>61</sup>

Esas diferencias repercuten en los diversos sentidos de la *epochē*, según se trate de pirrónicos o de escépticos. Como observa Conche, “la *epochē* como *suspensión* no es propiamente pirroniana”.<sup>62</sup> Más bien, según precisa el mencionado historiador, en Pirrón, la *epochē* opera como “abstención” o “contención”.<sup>63</sup> Así, el pirronismo es una “filosofía del no-juicio”.<sup>64</sup> Este abstenerse de juzgar puede ser calificado de “indiferencia”, algo que por lo demás posibilita la vida virtuosa, en la medida en que evita las perturbaciones del alma y da pie a la *ataraxia*, tanto por negarse a opinar sobre lo que las cosas son como por dejar de preferir una cosa sobre otra.<sup>65</sup> La abstención pirrónica tiene, pues, un carácter gnoseológico y axiológico. Ello permite a Conche asentar que “el pensamiento de Pirrón, como el de Sócrates, está completamente subordinado a la ética [...]”<sup>66</sup>

<sup>59</sup> “Le pyrrhonisme est une philosophie de l'apparence [...] de la apparence pure et universelle, disons même de l'apparence absolue” (M. Conche, *op. cit.*, p. 303).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>61</sup> S. Empírico, *op. cit.*, I, 8, p. 53.

<sup>62</sup> “...l'*epoché* comme *suspension* n'est pas proprement pyrrhonienne” (M. Conche, *op. cit.*, p. 178).

<sup>63</sup> “[l'*epoché* pyrrhonienne] n'est pas *suspension* mais *abstention* ou *arrêt*” (*ibid.*, p. 181. Las cursivas son del autor).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>65</sup> Cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 127.

<sup>66</sup> “La pensée de Pyrrhon, comme celle de Socrate, est entièrement subordonnée à l'éthique...” (M. Conche, *op. cit.*, p. 88).

En lo que hace escepticismo, la *epochē* comporta diferir toda conclusión sobre cualquier tema o aspecto de interés teórico o práctico. “La suspensión del juicio —dice Sexto Empírico— es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada”.<sup>67</sup> Este escrúpulo escéptico se inscribe de lleno en la tradición socrática de la docta ignorancia, pues “al no poder decir nada sobre la naturaleza de los objetos exteriores, estamos obligados a mantener en suspenso el juicio”.<sup>68</sup> Así es como “lo de ‘suspendo el juicio’ lo tomamos en lugar del ‘no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no’ [...]”<sup>69</sup> Por lo demás, la *ataraxia* escéptica es una consecuencia inmediata de la *epochē*; pues, en virtud de la “capacidad [que supone el escepticismo] de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas [...] nos encaminamos [...] primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la *ataraxia*”.<sup>70</sup>

\* \* \*

Sería una mala ironía reivindicar a Sócrates para terminar confinándolo en los cotos de la erudición histórica y la mera exégesis. Sería una incoherencia reconocer su elevada significación para la suerte de la filosofía —uno de los logros más valiosos de la cultura en todos los tiempos— y negarle el título de legítimo mentor de la gente de buena voluntad, en este mundo de inestabilidad, ciegas transiciones y degradación de lo humano. El sentido crítico, la creatividad, la vocación de verdad, la humanidad, la autonomía y la humildad que distinguen a Sócrates y a todo lo que genuinamente lo representa tienen una vigencia tanto mayor cuanto más crecen la confusión y la desertización física y moral del mundo, cuando más se acendran las desmesuras de toda índole y aumenta la incertidumbre ante un porvenir cada vez más difícil de asimilar y manejar. Todavía no estamos urgidos de ofrendarle gallos a Esculapio, pero esta posibilidad se antoja más cierta y próxima en la medida en que debemos seguir echando en falta nuevas bases para una esperanza razonable en el hombre. Una “reconversión” de Sócrates —en especial, de la deriva sapiencial de sus empeños filosóficos— puede dar lugar a excelentes frutos en la búsqueda de esas bases. De acuerdo con la conocida anécdota sobre Diógenes el Perro buscando “un hombre” a pleno sol, con la linterna encendida, en medio del ágora, se figura difícil en extremo dar con un nuevo Sócrates —que era a quien el sabio cínico quería hallar en realidad. Sin ambicionar tan-

<sup>67</sup> S. Empírico, *op. cit.*, I, 10, p. 55.

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, 128, p. 92.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, 196, p. 114.

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, 8, pp. 53-54.

to, no debe de ser tan difícil imaginarse un mundo donde haya personas dispuestas a combatir todo dogmatismo, deseosas de una radical autarquía ética, verdaderas amantes del saber, con el talante risueño de quien siente los cosquilleos de la ironía, reacias al asentimiento fácil y a comulgar con ruedas de molino, listas para dialogar con honestidad y fundamento, con ganas de recrear los valores humanos, prestas a pensar al modo en que lo requiere la buena vida,... En definitiva, no es ninguna impertinencia anhelar —como Ferrater Mora, hace ya varias décadas— “un mundo de entusiasmos templados por la ironía”.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 53.