

El filósofo como buscador del sentido propio

ANÍBAL D'AURIA*

1. ADVERTENCIA PRELIMINAR

A lo largo de todo el presente ensayo, utilizo deliberadamente el término “propio” en toda su multivocidad y con todas sus connotaciones; es decir: lo utilizo con clara conciencia de su *impropiedad*. Así, puede significar *apropiado*, correcto, oportuno. O puede significar *propiedad*: atributo o característica que algo o alguien *posee* de hecho o conceptualmente (v. gr., “la simpatía es una *propiedad* de Juan”; “el habla es una *propiedad* del hombre”). O puede significar *mismidad*, identidad (por ejemplo, en el título de este mismo ensayo, la expresión “...buscador del sentido *propio*” puede leerse como referida al sentido *apropiado* de los términos lingüísticos, pero también puede leerse como referida al sentido de uno *mismo*, de su *propia existencia*). En fin, seguramente hay todavía otras significaciones y denotaciones del término (sin ir más lejos, las técnico-jurídicas). Queda al lector la tarea de comprenderlo según el contexto en que aparezca en cada frase. Esta problematicidad (*impropiedad*) del término “propio” no es sólo *propia* de este término, sino de todos, pero en este ensayo¹ la subrayo, particularmente en él, porque en su *propia impropiedad* se hace clara y manifiesta la de todos los demás términos. Espero que después de leer todo el texto, el lector *adquiera* una idea *apropiada* de lo que quiero decir o sugerir con ello.

* Abogado, Lic. en Filosofía. Dr. en Derecho Político. Profesor de Teoría del Estado (UBA).

¹ Honestamente, creo que la forma de este escrito debió ser la del diálogo y no la del artículo ensayístico. Si el lector es capaz de leerlo hasta el final, se dará cuenta por qué digo eso (al menos eso espero). Pero si hubiese dado a este escrito la forma literaria del diálogo, su publicación en cualquier revista académica hubiera resultado, cuando menos, difícil o problemática. En otras palabras: la forma de este escrito tampoco es la más *apropiada* respecto de lo que pretende decir, pero pretende ser *apropiada* a los cánones académicos de publicación.

2. AMOR, AFECTO, CARENCIA Y BÚSQUEDA DEL SENTIDO *propio*

Desde sus orígenes, y por lo menos hasta Nietzsche, la filosofía pretendió erigirse como un discurso en sentido *propio*, en un doble sentido: 1. "propio" en el sentido de característico de ella misma; 2. y "propio" en el sentido de apropiado, correcto o adecuado (libre de figuras retóricas y de vaguedades, equivocidades, multivocidades y ambigüedades). Así, el discurso filosófico ha querido excluir de su ámbito lo *impropio*, o sea, lo ajeno y traslaticio, lo *metafórico*. A la conjunción de esos dos sentidos, rasgo *propio* del discurso filosófico, le llamaré –empleando un giro con resonancias derrideanas– "pretensión logocéntrica".

Sin embargo, aunque el discurso filosófico pretende, aparentemente, instituirse a sí mismo como *logos* diferenciado del *mito*, es decir, como discurso del *sentido propio*, ¿no resulta cuando menos llamativo que la filosofía no haya prescindido de *metáforas* y *figuras retóricas*² al caracterizarse a sí misma? ¿No es cuando menos sorprendente la cantidad de *metáforas* que los filósofos han dado de la filosofía? Lo escandaloso de ello radica en que un discurso que se pretende *propio* se caracterice a sí mismo de manera *impropia* (poética, retórica, metafóricamente). Las *metáforas* que la filosofía ha dado recurrentemente de sí misma, ¿deben ser asumidas retóricamente, o sea, como un discurso *impropio* que la filosofía ofrece de sí misma? ¿Pero no es la *metáfora* incompatible con la idea de *mismidad*, *propiedad*, *identidad*? ¿No será acaso que la "búsqueda" del *sentido propio* (esto es, la filosofía) no puede prescindir del *lenguaje impropio* del que pretende alejarse, diferenciarse?

Empecemos con un ejemplo simple y –tal vez– malintencionado:

En cualquier manual suele definirse etimológicamente³ a la filosofía como "amor" (*filos*) por la sabiduría. Pero la noción de "amor" ya se

² Empleo el término *metáfora* en un sentido amplio, abarcativo tanto de la "metáfora" (en el sentido estricto del análisis literario), como de la "metonimia", la "sinécdoque", la "analogía", la "alegoría", etc. Conviene recordar que el significado griego de la expresión, en su formal verbal, no es otro que "trasladar o transportar a otra parte, transferir, mudar"; incluso, en una acepción más tardía, significa "confundir, enredar".

³ *Etymos* significa, en griego ático, "originario", pero también significa "auténtico", esto es *propio*, *apropiado*, *legítimo*. La otra palabra griega que a veces se emplea como sinónima de *etymos* es *oikeios*, que entre sus múltiples significados, incluye: "familiar, doméstico"; "propio, originario, natural"; "particular, privado"; "apropiado". Y en

nos aparece (al menos hoy en día) como el traslado de un concepto referido a relaciones entre hombres a un ámbito diferente, a una cosa que no es un ser humano, a la sabiduría; en otras palabras: si la definición de manual postulara el amor a los sabios, estaríamos, al menos aparentemente, ante un empleo no metafórico de la palabra “amor”, pero la definición en cuestión dice “amor a la sabiduría”, no a los sabios.

En verdad desconozco si la palabra “amor” se aplicó primero a las personas y luego a las cosas (u a otros ámbitos diferentes de las relaciones personales)⁴ o a la inversa. Pero me parece claro que cuando se dice “Dios te ama”, “Juan hizo el amor con Marta” y “Pedro ama el tango”, el *sentido* de la palabra “amor” cambia en cada caso, se *traslada*, se *metaforiza* en cada caso con relación a los otros.

De cualquier modo, se ve lo problemático de la definición de manual. Por un lado, la filosofía pretende presentarse a sí misma como *logos* (es más, como *etymos logos*, discurso *apropiado*, auténtico) diferenciándose de la mitología, la poesía y la retórica (discursos impropios, alegóricos, traslaticios); pero, por otro lado y al mismo tiempo, la filosofía nos da de sí misma una caracterización *impropia*, *metafórica*, escurridiza, traslaticia: ¡cuánta vaguedad, cuánta metáfora y metonimia (cuánta *impropiedad*) hay ya en esa palabra “amor”! ¿Acaso no será el *sentido propio*, una ilusión que estamos condenados a “buscar” sin que podamos jamás alcanzarlo?

Si la filosofía es alguna clase de “amor”, entonces se trata de un “amor imposible”, porque –como su *propia caracterización impropia* de manual ya lo sugiere– parece imposible “fijar” el sentido del lenguaje, *apropiarse* de él; siempre se escurre; el *sentido propio* parece ser una ilusión, la ilusión metafísica, ilusión que hace de presupuesto inevitable a la pretensión logocéntrica. Pero aunque el objeto amoroso de la filosofía sea imposible, no por ello hemos de renunciar a ese amor; tal vez nos baste con estar precavidos: como en todo “amor”, la trampa está en creer que puede ser “para siempre, imperecedero”.

Pero intentemos ser algo más honestos.

su forma adverbial significa tanto “familiarmente” como “correcta o debidamente”. En realidad, *oikeios* tiene en el griego ático más o menos la misma multivocidad que los términos “propiedad-propio” en castellano, o sus equivalentes en otras lenguas modernas (*propriété/proprie*, *proprietá/proprio*, *Eigentum/eigen*, *property/proper*).

⁴ Tampoco parecería apropiado entender a la sabiduría como “cosa”.

Dije que la traducción de filosofía como “amor por la sabiduría” era una definición *supuestamente* etimológica. La reserva del adverbio se debe a que esta caracterización pretende asimilar, sin sentido histórico alguno, la noción griega de *filia* con nuestra actual noción de “amor”, y la noción griega de *sophia* con nuestra actual idea de “sabiduría”; como si los términos (filosofía, *filia*, *sophia*, amor, *amour*, *liebe*, *love*, saber, *science*, *sapere*, etc.) tuvieran siempre un sentido fijo, que sólo cambia de etiquetas a través del tiempo y las culturas... Como si los términos *tuvieran ya un sentido propio*... como si los significados pre-existieran ya siempre a los significantes. Cuando procedemos así, ya somos víctimas de la “ilusión metafísica”.

Pero la historia impide todo *sentido propio*, fijo, de las ideas filosóficas; es más: la historia impide toda semántica inmutable. Historia es *expropiación y re-apropiación* de lo que Agamben llama “signaturas”.⁵ Lo que nos trae una nueva paradoja: ¿es ése el *sentido propio*, el significado profundo, de “historia”? ¿Hay acaso diferencia entre la ilusión metafísica de la filosofía y la de la historia? ¿No están ambas signadas por una misma ilusión metafísica? Si ya resulta problemático dar una definición *apropiada* de filosofía, mucho más difícil sería brindar una definición *apropiada* de historia. ¿No es la historia, aunque sea entendida como *expropiación y re-apropiación de signaturas* –es decir, como genealogía– una vez más un “amor por la sabiduría”? El genealogista Foucault suele presentar sus investigaciones como frutos de un afecto (amor, amistad, búsqueda) por los “saberes” olvidados, enterrados o aplastados. ¿No es también esto la postulación de un saber que pretende saber que nada sabe, o que nada sabe para siempre? Pero eso sigue siendo un saber que cree saber algo. Una vez más, Sócrates.⁶

Así, aunque parezca que la filosofía y la historia (entendida del modo más radical, esto es, como genealogía) se excluyen una a otra, parece que tampoco pueden comprenderse una sin la otra. Y lo mismo vale

⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Signatura “rerum”*. Sobre el método, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009.

⁶ El genealogista intenta un radical gesto anti-platónico (cf. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 2004). Pero no parece, por lo que dijimos, que ese gesto tan radical logre desprenderse de todo resabio socrático (lo que es decir, en algún sentido, platónico).

para las nociones de *logos* y *mito*, *sentido propio* y *metáfora*, significado y significante, texto y contexto, etcétera. Ambos términos de cada par se remiten uno al otro.

Procuremos ser más honestos todavía y dejemos de lado la definición de manual y consideremos más seriamente la *etimología* de “filosofía”. Tal vez sería más *apropiado* traducir “filosofía” como “amistad hacia el saber”; esto puede ser más acorde a la concepción griega, pero sin embargo no es menos *metafórico*, por más *apropiado* que parezca. En efecto, parece *más apropiado* porque el término en cuestión no es “erosofía”, sino “filosofía”, y los griegos diferenciaban *eros* de *filia*. Pero no es menos *metafórico* porque la idea de “amistad” no es menos *traslaticia* que la idea de “amor”. Quiero decir: pareciera que el sentimiento de amistad, igual que el amor, se profesa de modos muy diversos respecto de personas, objetos empíricos, entes religiosos, actividades, etcétera, trasladando su *sentido* en cada caso.

Pero fijémonos un poco más en la metáfora de la amistad, *metáfora que parece más apropiada* que la del amor. En efecto, para los griegos *eros* es deseo pasional, vehemente y exaltado, estremecimiento de alegría; pero *filia* es deseo mesurado, afecto, afición, amistad, benevolencia, ansia de cuidado.⁷ En ambos casos se trata de un deseo de plenitud que presupone una carencia: quien desea, busca, y quien busca, carece de aquello que busca. Pero, aunque en ambos casos se trata de un “deseo”, parece que hay una diferencia en la intensidad: el *eros* parece un exceso, una desmesura; la *filia* parece un deseo regulado, medido. Si la sabiduría siempre es para los griegos una *justa medida*, pareciera que el deseo de sabiduría debería ser también un deseo en justa medida: la sabiduría misma se muestra ya en el mismo modo de desearla (sabiamente, medidamente). ¿Pero no es esto una nueva paradoja? ¡Un deseo mesurado de la medida!

⁷ Al menos, ése era el sentido general de ambos términos. Si en el *Banquete* –y en otros diálogos– Sócrates (o Platón) pretendió dar un sentido técnico filosófico al *eros*, en gran medida contrario a su uso popular, esto no es otra cosa que un ejemplo de *expropiación y reapropiación* de una signatura, es decir, de traslado de sentido, de *metaforización*. Por ejemplo, tanto en el *Banquete* de Platón como en la obra homónima de Jenofonte, Sócrates se vale de la distinción popular entre una Afrodita Urania (celestial) y otra Afrodita Pandemos (popular) para diferenciar dos clases de amor (*eros*): el espiritual y el carnal, respectivamente; ahora bien, el *amor espiritual* no es otra cosa que la verdadera “amistad”. En el *Banquete* de Jenofonte se ve más claramente esa asimilación socrática de *eros* (amor) y *filos* (amistad).

Esto nos lleva al otro elemento del término compuesto: ¿en qué consiste precisamente la *sofía* de la *filosofía*?

Se dice que la palabra "filósofo" habría sido acuñada por Pitágoras o sus discípulos; pero se sabe también que fue Sócrates quien se la hubo *apropiado* para oponer su actitud de búsqueda a la arrogante actitud de quienes se decían ya-sabios, es decir, a los *sofistas* y los *poetas*. En Sócrates, la autodesignación como *filósofo* se presenta como un gesto de modestia (falsa o sincera), gesto que implica admitir que *no se posee* aún lo que se desea: la sabiduría (*sophia*). Los pretendidos sabios no buscan honestamente la sabiduría: no la desean porque creen poseerla ya. *Creen poseerla* pero ni siquiera saben en qué consiste: sólo enseñan *doxa*: opiniones contingentes, *impropias*. Por lo tanto, el término "sabios" no les corresponde en *sentido propio*, y cuando Sócrates los llama así (*sophoi*), la palabra sólo puede tener un sentido irónico, es decir, *impropio*. En cambio, Sócrates, que "sólo sabe que nada sabe", sabe al menos que no posee el saber y que lo desea.⁸ Así, el verdadero sabio viene a ser quien sabe que no posee lo que busca, o sea, quien sabe su propia carencia y se resigna al *también impropio* título de "filósofo". La nueva paradoja que aquí se presenta es la siguiente: no es posible *apropiarse* de la sabiduría, pero al saber esta imposibilidad ya se es sabio, al menos, dentro de lo que permite la imperfecta y limitada existencia humana. Y como agregado paradójico, tenemos que los nombres están invertidos: el sabio de nombre no lo es en verdad, mientras que el no-sabio de nombre (filósofo) es verdaderamente sabio, al menos, en su justa medida humana en que es consciente de su carencia. ¿No es esto un signo de que, para Sócrates, en este mundo el lenguaje está condenado a la *impropiedad*?

En efecto, los sabios creen hablar *apropiadamente*, pero su *propiedad* no es la sabiduría porque, aunque crean poseerla, ni siquiera saben qué clase de saber es la sabiduría. En cambio, el carente Sócrates, el filósofo (el que busca y desea la sabiduría, aunque no la posea), sabe al menos que busca, aunque no sepa propiamente en qué consiste lo buscado. Y en su "búsqueda", el filósofo ya es algo sabio: la sabiduría es camino, no estancia. Sabiduría como camino (*sofía*) es "búsqueda" del saber como meta (*episteme*). ¿Y qué es ese saber-meta (*episteme*) que debe buscarse

⁸ PLATÓN, *Apol.* 20c-22e.

sin que pueda ser *apropiado* humanamente, esto es, sin que pueda ser alcanzado en la vida terrena? Es el conocimiento de lo permanente, de lo universal, de lo que escapa al cambio y a la contingencia; no es la escurridiza *doxa* de los sabios (*sophoi*) sino la firme *episteme* de los conceptos eternos (eidos), invariables, *propios*.

El filósofo busca el discurso *apropiado* de la *episteme*: no busca saber qué es bello, justo o verdadero aquí en este momento y para estas personas, sino que busca saber qué es Bello, Justo o Verdadero en todo tiempo y lugar, más allá de las personas y coyunturas particulares. Pero esa auténtica sabiduría no se deja *apropiar*. Los que se creen sabios no buscan porque creen estar ya en *propiedad* del saber, pero sólo poseen contingentemente: no hablan sino *impropiamente*. Pero el filósofo también habla *impropiamente*, con la diferencia de que lo sabe. La sabiduría del filósofo no consiste en otra cosa que en saber que sólo puede hablar *impropiamente*. Al menos para el hombre en este mundo, no hay *etymos logos* alcanzable, no hay discurso que tenga pleno *sentido propio*: podemos creer que cierto discurso humano es auténtico (*etymos logos*) y engañarnos a nosotros mismos y a los demás sin saber que engañamos y nos engañamos, o bien podemos asumir que no lo hay y a pesar de ello seguir buscándolo, sabiendo al menos que siempre engañamos y nos engañamos. ¿Pero acaso engaña (o se engaña) quien advierte que engaña (o se engaña)?

Pareciera que del *sentido propio* sólo podemos hablar *impropiamente*. Por ello la Filosofía: esa “búsqueda” perenne del *sentido propio*, ese intento recurrente de *apropiarse* del sentido, ha recurrido siempre a *metáforas* para autoexplicarse y definirse.

Ya desde su *nacimiento*, la búsqueda filosófica, la búsqueda del *sentido propio*, ha echado mano a *metáforas* para explicar su *propia búsqueda*. Y no deja de ser una nueva sorpresa que ese *nacimiento filosófico* se exprese en una metáfora de *la filosofía como nacimiento*. Me refiero a la famosa comparación socrática entre el filósofo y el partero. Esta famosísima metáfora aparece en el *Teeteto* de Platón, texto que me propongo analizar en los siguientes apartados.⁹

⁹ Seguramente la filosofía no *nace* con Sócrates; pero sí parece que con él nace la reflexión filosófica sobre el filosofar mismo.

3. EL *Teeteto*

El *Teeteto* es un diálogo enmarcado dentro de un diálogo.

Primero, se encuentran Terpsión y Euclides y hablan de las últimas horas de Teeteto, quien tras destacarse en combate, agoniza dignamente enfermo de disentería. Así y todo, Teeteto, en sus últimas horas de vida, se muestra más preocupado por la salud del ejército, asolado por la enfermedad, que por su inminente muerte. Euclides y Terpsión hablan con admiración de la virtud de Teeteto, sostenida hasta el último aliento de su vida.¹⁰ Y es en este contexto que Euclides evoca un viejo diálogo que Teeteto, apenas salido de la niñez, había tenido con Sócrates muchos años atrás. Este viejo diálogo había sido transcrito tiempo atrás por Euclides con la colaboración del propio Sócrates, quien habría supervisado la fidelidad de lo narrado. Ahora, en la charla entre Euclides y Terpsión, un esclavo es llamado para leer aquel antiguo diálogo donde los interlocutores fueron Sócrates, Teodoro (en aquel entonces maestro de Teeteto en geometría) y Teeteto (apenas saliendo de la niñez).

A partir de aquí, Euclides y Terpsión escuchan el diálogo que lee el esclavo.

Al inicio de este diálogo dentro del diálogo, Teodoro pondera las virtudes de su discípulo ante Sócrates; además subraya el parecido físico que el niño Teeteto tiene con el anciano Sócrates (ambos son feos). Justo pasa por el lugar Teeteto, y Sócrates le pide a Teodoro que le presente al muchacho. Desde el inicio de la conversación, Sócrates pone a prueba la capacidad intelectual del joven para ver si el parecido entre ellos va más allá de lo físico, y al parecer, ésa es una de las intenciones de esta obra de Platón: mostrar la afinidad no sólo física sino de almas entre Sócrates y Teeteto.

Sócrates comienza expresando su duda acerca de si sabiduría y ciencia son una misma cosa. Como Teeteto dice que sí, Sócrates le solicita que brinde una definición de "ciencia". Ante el pedido de Sócrates, el joven Teeteto enumera una serie de ciencias y artes de objetos muy diversos: geometría, armonía, zapatería. Pero Sócrates le hace ver que no está res-

¹⁰ En realidad, hablan de su belleza y bondad (*kalós kai agathós*, 142b), concepto que se refería tanto a su condición social como a un valor moral. En muchos casos ese término es sinónimo de *areté* (virtud).

pondiendo a su pregunta; él ha requerido un “concepto” no una serie de ejemplos, pues para saber cuáles disciplinas son ciencias, primero hay que saber qué es la ciencia. Teeteto comprende lo que Sócrates demanda, pero manifiesta gran modestia admitiendo que no cree poder responder.

Esta modesta reticencia del muchacho es significativa, pues muestra ya la similitud de almas (no sólo de cuerpos) entre el filósofo y el joven. Teeteto no sólo comprende la diferencia entre dar ejemplos sin criterio y dar una definición, sino que tampoco se lanza a dar respuestas categóricas y discursos como si ya estuviera en “posesión” del saber. Teeteto admite de inmediato su propia ignorancia. Será Sócrates quien deba recurrentemente animar al muchacho a hablar y a decir lo que piensa. Sócrates ayudará al joven a *parir sus propias* ideas, si es que efectivamente las posee (y es en este contexto que Sócrates se presenta como “partero”).

Ante la insistencia de Sócrates, Teeteto tímidamente expresa que, a su parecer, la ciencia es idéntica a la sensación. Sócrates le hace ver que su definición coincide con la del fallecido sofista Protágoras, amigo personal de su maestro Teodoro. Este comentario de Sócrates sugiere de manera no agresiva que tal definición no le ha llegado a Teeteto más que de oídas e irreflexivamente. Una vez señalado el origen sospechoso de esa definición, la mayor parte del resto del diálogo se dedica a discutir y refutar esta idea que asimila ciencia y sensación; idea que no es más que un corolario de la famosa fórmula protagórica de que “el hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no existencia de las que no existen”. Sócrates le muestra a Teeteto que asimilar ciencia con sensación implica no admitir nada fijo ni estable; es decir: esa definición niega el ser y reduce todo a devenir; y por lo tanto no permite un discurso verdadero, apropiado, sobre nada. En otras palabras: si se define a la ciencia por la sensación, la idea de ciencia resulta auto-contradictoria, porque esa definición supone una ontología donde no hay nada que pueda ser “aprendido” como real y verdadero; no habría así *un discurso apropiado*, sino que *todo discurso sería apropiado*, en la medida que sólo da cuenta de la sensación de quien lo expresa, y de este modo ya todos estarían en posesión de la ciencia, aunque las sensaciones de unos sean contrarias a las de otros, y aunque uno mismo pueda tener sensaciones diversas sobre lo mismo en diferentes momentos. Según Sócrates, ello torna absurda la idea de ciencia, pues la ciencia

admitiría al mismo tiempo enunciados contradictorios y ya no sería ciencia. Sócrates recuerda que esta idea de ciencia no sólo es sostenida por Protágoras y otros sofistas, sino que también la sostuvieron Heráclito y los poetas, con Homero a la cabeza. O sea: todos los que postulan el fluir incesante y absoluto de todas las cosas incurren, según Sócrates, en una noción auto-contradictoria de ciencia.

Tras oír las objeciones de Sócrates a la definición de ciencia como simple sensación, Teeteto la descarta convencido de su error y pasa a proponer sucesivamente –ahora sí por sí mismo– otras definiciones que *parecen más apropiadas*:

1. ciencia no es sensación, sino juicio verdadero que se hace respecto de las sensaciones;
2. ciencia es simplemente el juicio verdadero;
3. ciencia es el juicio verdadero acompañado de explicación.

El diálogo termina al mejor estilo socrático, desechando por *impropias* una tras otra estas diversas definiciones ensayadas. Sin embargo, a pesar de no haber logrado una definición *apropiada* de ciencia (un *logos* de la *episteme*), la búsqueda a través del diálogo no ha sido en vano: Teeteto *sabe* ahora al menos que lo que *creía saber* era indigno de ser sostenido, lo que implica dos cosas:

1. que en adelante, si desea dar frutos intelectuales por sí mismo, esos frutos serán mejores gracias a esta conversación, y
2. que si “permanece estéril”, si no logra producir ideas propias, como le ha ocurrido a Sócrates, no será pesado en las charlas, sino tratable y modesto. Es decir, al menos ha mejorado su alma, pariéndose a sí mismo: al estar ahora en condiciones de reconocer su ignorancia se ha hecho menos ignorante, y por lo tanto, más sabio y modesto.

De este modo, cuando uno termina de leer el diálogo pareciera que, después de todo, la sabiduría (*sophia*) no es lo mismo que la ciencia (*episteme*): el verdadero sabio no es quien se dice tal porque cree poseer conocimiento, sino quien busca el conocimiento porque ni siquiera sabe qué es el saber (o sea, sabio es el filósofo).¹¹ Lo sorprendente de esto

¹¹ El diálogo también incluye la discusión de importantes temas que retomará la filosofía moderna (v. gr., la teoría del alma como tabla de cera en la que se imprime el co-

es que, visto así, el filósofo *busca* (desea, ama), pero ni siquiera sabe en qué consiste lo que busca: ¿sabría reconocerlo si lo alcanzara? En *Fedón* (67d) Sócrates dice que “filosofar es prepararse para la muerte”: ¿será que lo que el filósofo busca sólo puede hallarse después de la muerte? ¿Acaso la vida filosófica no es más que la preparación del alma para que pueda reconocer tras la muerte aquello que buscó en vida? En todo caso, este carácter religioso de la filosofía socrática parece evidente, lo que no excluye –sino todo lo contrario– un carácter también pedagógico y político.¹²

Me interesa resaltar las siguientes ideas que atraviesan todo este diálogo platónico:

1. Hay paralelismo entre una ontología del devenir y una teoría del conocimiento fundada en la sensación. Y ambas –ontología del devenir y gnoseología sensitiva– son desechadas por defectuosas (*impropias del filósofo; propias de sofistas y poetas*). Una ontología del devenir, según Sócrates, niega la posibilidad misma de *episteme*, lo fijo e inmutable a que apunta la *búsqueda* filosófica.

2. Sabio, en la medida humana posible, es quien asume su propia ignorancia y por ello anda a la búsqueda (el filósofo); en cambio, los

nocimiento a través de las sensaciones, o la discusión acerca de la distinción entre el sueño y la vigilia). Pero estos temas, que cabría analizar en su recuperación moderna (v. gr., en Locke y en Descartes), ya son ajenos a mi interés en este artículo.

¹² Y a pesar de las importantes diferencias con el “Sócrates” de Platón, ese carácter religioso, pedagógico y político del filosofar socrático, tampoco está ausente en la imagen que de Sócrates nos da Jenofonte en su *Apología*. Esta obra de Jenofonte –homónima de la de Platón– pretende enmendar la interpretación platónica, brindando una imagen bastante diferente de la preparación y aceptación socrática de la muerte. En la versión de Jenofonte, Sócrates acepta su muerte porque ya siente que ha vivido lo suficiente y que la muerte es preferible a la eventual vida que podría llevar de viejo (JENOFONTE, *Apol.* 5-9); es decir, en el Sócrates de Jenofonte, la aceptación feliz de la muerte no viene adjunta a ninguna teoría de la inmortalidad del alma (que no obstante no es negada) ni al acceso a una sabiduría suprema tras la muerte corporal. Este “Sócrates” de Jenofonte, más jovial que el “Sócrates platónico”, simplemente acepta su muerte para evitar los achaques de la vejez, y por eso nos puede parecer “más griego” que el de Platón, pero su filosofar sigue siendo religioso, pedagógico y político. En el “Sócrates” de Jenofonte, el filosofar prepara para la muerte en el sentido de saber cómo y cuándo recibirla; en el “Sócrates platónico”, en cambio, el filosofar prepara para la inmortalidad del alma y lo que ella hallará tras su separación del cuerpo.

que son tenidos por sabios o se creen sabios (sofistas, poetas y filósofos del devenir)¹³ no lo son verdaderamente. Por eso el filósofo, al menos el filósofo Sócrates, se sabe ya “estéril” para alumbrar ideas propias, pero ayuda a alumbrar a los jóvenes cuyas almas están *preñadas, fecundadas* por la divinidad: el verdadero conocimiento no es *hijo* del hombre sino de la divinidad, y por ello ha de ser algo sólido, fijo, invariable.

3. Pero parece que el joven que busca el saber termina no *pariendo* ninguna *idea propia*, sino que sólo elimina todas las *impropias ideas* que le han insuflado otros hombres (los sofistas, los poetas, etc.), sin *alumbrar* nada por sí mismo. Así, desde una primera lectura superficial, el *arte mayéutico* de Sócrates (el arte de ayudar a alumbrar ideas) puede no parecer más que un arte abortivo y eugenésico, pues en lugar de sacar a la luz lo que se busca, termina siempre rechazando, eliminando por quimérica o defectuosa, toda idea que va saliendo del alma de Teeteto.

4. ¿Pero acaso no ha salido nada a la luz? ¿Qué es realmente lo que Teeteto ha alumbrado después de esta conversación? Lo que realmente ha nacido es el auténtico Teeteto, quien a partir de allí sabrá buscar por sí mismo: lo que guardaba su alma preñada por la divinidad no era otra cosa que su propia inquietud de búsqueda, su ser filosófico. Lo que Sócrates ayuda a parir es al propio hombre filosófico, al verdadero sabio que, paradójicamente, asume su propia ignorancia y busca incesantemente la sabiduría. *La mayéutica socrática no alumbró cualquier idea sino almas filosóficas*, es decir, la propia idea de sí mismo como carente de saber. Desde ahora, Teeteto no sólo se parecerá a Sócrates en apariencia física, sino en alma que busca, y que es virtuosa ya por el solo hecho de buscar la virtud (así como es sabia ya por el solo hecho de buscar la sabiduría).

5. En algún pasaje del diálogo, Platón hace decir a uno de sus personajes que si todos fueran como Sócrates, el mundo sería mucho mejor. Sócrates responde que eso no es posible, pues no es posible que todos sean filósofos (no todos están preñados por la divinidad). Pero el diálogo

¹³ Por lo tanto, el lenguaje del filósofo, su *logos*, no sólo se diferencia de la poesía (el *mitos*), sino también del *logos* retórico y del *logos* de ciertos mal llamados filósofos (los que postulan una ontología del devenir).

muestra al menos la similitud de las almas filosóficas como las de Teeteto y Sócrates. Y así se explica la coincidencia del final del diálogo con el principio: Terpsión y Euclides lamentan la pérdida de tan grande varón, Teeteto, que sabe morir virtuosamente; y tal varón ha salido a luz gracias al arte partero de Sócrates, o sea, gracias a la conversación que Sócrates mantuvo con él cuando aún era un muchacho.

6. Y así ha de entenderse también la referencia última del diálogo al proceso incoado contra Sócrates por corromper a la juventud y negar la divinidad. Este texto platónico puede leerse como una refutación a ambos cargos: Sócrates, en verdad, es el verdadero educador de la juventud y el verdadero afirmador de la divinidad. En cambio, sus acusadores que se presentan como defensores de la divinidad y educadores de los jóvenes, son quienes desconocen lo que creen conocer. Y son ellos los verdaderos males de Atenas.

4. LA FIGURA DEL FILÓSOFO-PARTERO

Como dije, casi desde el inicio de su conversación con Teeteto, Sócrates se presenta a sí mismo como heredero del oficio de su madre. La madre era partera: ayudaba a parir cuerpos a los cuerpos; Sócrates, por su parte, ayuda a parir ideas al alma. Pero como vemos en el mismo diálogo, en realidad ayuda a parir almas filosóficas, esto es, la idea de sí mismo como carente, el auto-conocimiento y el autodomínio.

La metáfora del “filósofo partero” atraviesa todo el diálogo entre Sócrates y Teeteto. Esta metáfora que pretende dar cuenta de lo que el filósofo hace, debe a su vez ser explicada. ¿Es acorde esta figura a la filosofía como búsqueda o deseo? ¿Qué implicancias tiene esa metáfora? Sócrates mismo explica la figura:

Primero. Hace tiempo que Teeteto siente la inquietud por hallar una definición de ciencia, pero por más que se esfuerza no logra sacarla a la luz. Sócrates le dice que esa inquietud es como el dolor previo a un parto porque el alma de Teeteto está *preñada de ideas* que deben salir.

Segundo. Los demás ignoran cuál es el verdadero arte que Sócrates practica y creen que sólo se dedica a sumir a la gente en la duda. Pero la verdad es que Sócrates, como su madre, es “partero”, y aunque no puede *concebir* por sí mismo, ayuda a otros a *parir*.

Tercero. Ambas tareas (ayudar a parir cuerpos y ayudar a parir ideas) son desarrolladas por quienes ya no pueden concebir ellos mismos por la edad. Pero tampoco pueden ejercerlas los *estériles*, sino quienes ya han experimentado los dolores del parto alguna vez en su vida.

Cuarto. Las parteras *saben mejor que nadie cuándo un cuerpo está preñado* (igual que el filósofo sabe mejor que nadie cuando un joven tiene algo en su alma, cuando su alma está preñada por la divinidad).

Quinto. Ambos poseen recursos (la partera, brebajes; el filósofo, encantamientos) para *acelerar o retrasar el parto, para amortiguar sus dolores o para abortar el feto* si lo creen prematuro o defectuoso.

Sexto. Las verdaderas parteras (como el verdadero filósofo) saben mejor que nadie arreglar los matrimonios, combinando adecuadamente a las parejas, y no quieren tomar parte cuando ello se ha hecho mal. Esta analogía no se refiere, como podría pensarse, a la relación maestro-discípulo, sino a la relación del alma preñada con la divinidad.

Séptimo. Pero el arte de Sócrates es algo más dificultoso que el de las parteras. Mientras éstas nunca tienen que partear seres imaginarios, Sócrates debe saber distinguir las verdades de las falsedades paridas por el alma.

Octavo. Otra diferencia entre el arte de ayudar a parir al cuerpo y el arte de ayudar a parir al alma, radica en que este último trata con hombres, no con mujeres. O sea, el arte de Sócrates es un arte viril.

Noveno. La divinidad quiso que Sócrates fuera estéril para concebir por sí mismo, pero en compensación le encomendó la misión de ayudar a parir a quienes sí han sido fecundados por aquélla. Por lo tanto, quien trata con Sócrates, si verdaderamente está preñado por lo divino, comienza a sentir dolores de parto (inquietud del alma); pero si Sócrates, el partero del alma, ve que quien trata con él en realidad no tiene nada divino en su alma, es decir, cuando Sócrates ve que quien busca tratar con él no está verdaderamente preñado por la divinidad, entonces sabe derivarlo a algún maestro para que lo dirija.¹⁴ En efecto, Teeteto no pare

¹⁴ En la *Apología* de Platón, Sócrates se jacta de no tener discípulos sino amigos. Es decir: el filósofo trata con iguales, con almas afines, cuando filosofa. En cambio, la relación maestro-discípulo es asimétrica: uno trasmite y otro recibe. Desde esta perspectiva, el *filósofo* (amigo de la sabiduría) se vuelve sabio de la amistad. Ver PLATÓN, *Teet.* 146a, *in fine*. También Jeonofonte, *Banquete*, 13 y ss.

finalmente ninguna idea sobre la ciencia, sino que pare su propia alma: una idea de sí mismo. Al reconocer su ignorancia se autoconoce y se hace algo sabio. Pero quienes no están preñados por la divinidad no están en condiciones de autoconocerse, ni de pensar por sí mismos, ni de dirigirse por sí mismos; por eso, el filósofo partero ha de derivarlos con alguien que los dirija. El filósofo partero sabe reconocer a quienes guardan en su seno un filósofo por nacer y a quienes no.

Décimo. Si lo que puja por salir del alma del joven es verdadero, entonces el partero Sócrates sabrá reconocer en ese fruto un auténtico hijo de Teeteto. Pero si lo que sale no es más que una quimera, una ilusión, entonces Teeteto no deberá enojarse con el partero Sócrates porque éste le haga ver la falsedad de su fruto. Sócrates le advierte a Teeteto que, en ese caso, un hombre razonable no debería actuar como las madres primerizas que se encolerizan con quienes critican a sus hijos defectuosos; por el contrario, advierte Sócrates: el verdadero sabio (que es el filósofo, no el sofista) no debe tener reparos en desechar todo fruto defectuoso por ser hijo inauténtico de la divinidad.

Como se ve, todas estas analogías sirven para explicar la figura del filósofo partero. Pero hay que notar que esa misma figura está dada para explicar la actividad del filósofo, con lo que la relación entre el *sentido propio buscado* y el *sentido metafórico empleado* se torna problemáticamente circular. La metáfora que pretende ser explicativa, a su vez, debe ser explicada: Sócrates recurre a una metáfora para dar cuenta de su actividad filosófica, pero al mismo tiempo debe dar cuenta filosóficamente (apropiadamente) de esa metáfora.

5. OTRAS METÁFORAS

Sócrates afirma poseer una *techné* que no le ha dicho a nadie: la de sacar a la luz la ignorancia. Es decir, la habilidad del filósofo partero es una *techné*, una *techné* destructiva de quimeras (falsas creencias), pero alumbradora de almas filosóficas, almas buscadoras.

Además de esta analogía entre la *techné* del filósofo Sócrates y la *techné* de las parteras, hay en el diálogo otra figura para representar a la filosofía, esto es, a la inquietud por la búsqueda del saber. Sócrates dice que la filosofía es como Iris, la hija de Taumante (la curiosi-

dad)¹⁵ que une en un arco (el arco Iris), al cielo con la tierra, es decir, al hombre con la divinidad. Según esta figura, la filosofía, hija de la curiosidad, es la búsqueda de la divinidad, que es el auténtico saber.

Por otro lado, en el diálogo se analizan otras metáforas que pretenden dar cuenta, ya no del quehacer filosófico, sino del conocimiento (*episteme*), pero que son desechadas por *impropias*:

1. La del alma como tabla de cera en la que se imprime el conocimiento a través de impresiones sensibles, y
2. la de la gran jaula de aves (que representan distintos conocimientos ya adquiridos), que aunque ya han sido apropiadas por el alma alguna vez en el pasado, ésta debe re-apropiárselos recurrentemente, ya dentro de la jaula, en cada ocasión en que requiera disponer de alguna de ellas.

¿Cómo se articulan todas estas diferentes metáforas entre sí?

Tenemos, dentro de toda esa constelación de metáforas, los siguientes elementos. Por un lado, un conjunto de tres conceptos no exactamente iguales, pero que se remiten recíprocamente unos a otros y se superponen recurrentemente: *techné* (arte, habilidad, *know-how*, *savoir faire*), *episteme* (conocimiento, ciencia), *sofía* (sabiduría, saber) y *filosofía* (búsqueda de la sabiduría, afición al saber). En el diálogo entre Teeteto y Sócrates se inquiriere, aparentemente, por la *episteme* y la *sophia*, las que, al principio, parecen tomarse como equivalentes, e incluso parecen asimilarse las cuatro, pues se dice que Teeteto se está formando en varias *filosofías* (143d), entendido este término como género de *technés* y *epistemes*. Pero el resultado del diálogo muestra, implícita pero claramente, y a través de las metáforas que se emplean, que son todos conceptos que deben distinguirse:

1. Sócrates se reconoce ignorante (sin *episteme*), pero deseoso de conocer (*filósofo*).
2. Sócrates no posee ninguna *episteme*, pero posee una *techné* (un arte): el de ayudar a parir.

¹⁵ Iris figura como hija de Taumante en HESÍODO, *Teogonía*, 780. Además, Iris es la mensajera de los dioses.

3. Entonces, no toda *techné* presupone “poseer” ya una *episteme*, pero sí, al menos, supone siempre que hay una *episteme* que “buscar” (precisamente porque no se la posee).

4. Esta *techné* de Sócrates supone ya un grado ínfimo de sabiduría (*sofía*), que consiste en el reconocimiento de la propia ignorancia (falta de *episteme*).

5. Es esa ínfima sabiduría (la de “saberse” ignorante) la que lo mueve a la búsqueda (*filosofía*).

6. Y esa búsqueda honesta (*filosofía*), esa ínfima sabiduría que se expresa en su *techné* de partero, es el arte de saber desechar los falsos conocimientos (o sea, la mera *doxa*, las quimeras del mundo sensible que pretenden pasar por *episteme*) de quienes son considerados ya sabios (*sofistas*, poetas y filósofos del devenir).

7. El arte de Sócrates (su *techné*) no introduce “conocimientos” en las almas, sino que los extrae, los saca a la luz.

8. Pero esos conocimientos que extrae resultan sistemáticamente no ser más que *doxa*; no son auténticamente *episteme*; son conocimientos falsos que anidaban en el alma del joven y que deben ser abortados: lo que realmente sale a la luz es la propia ignorancia.

9. Por lo tanto, lo que Sócrates ayuda a parir no es conocimiento (*episteme*) sino que, por medio de la introspección de sí mismo y del diálogo, ayuda a parir el alma del filósofo, el alma que busca porque se sabe ignorante; en última instancia, lo que saca a la luz es la única sabiduría posible al hombre: el reconocimiento de que no sabe; esto es, sale a la luz una noción apropiada de sí mismo. La paradoja está en que resulta sabio quien sabe que no lo es (el filósofo, quien al menos se conoce a sí mismo como ignorante, como *carente*), mientras que resulta verdaderamente ignorante quien cree ya *poseer* conocimiento (el sofista, el poeta, el falso filósofo del devenir).

10. Los intentos de captar la noción de *episteme* –es decir, un conocimiento apropiado acerca de qué es el conocimiento– se frustran recurrentemente: no parece haber un discurso apropiado que pueda brindarla, y tampoco las metáforas ensayadas se muestran adecuadas. Si retomáramos esas metáforas, diríamos que la tabla de cera se nos derrite entre los dedos, y que las aves del aviario se nos escapan de las manos. Esto

no quiere decir que no haya *episteme*; quiere decir que no sabemos qué es *episteme* (no tenemos *episteme de la episteme*).¹⁶ En otras palabras: esto quiere decir que no pudimos dar un discurso apropiado sobre qué sea el conocimiento. Pero podemos al menos saber eso, y este ínfimo saber no es *episteme*, sino *filosofía* (*sofía* en la medida humana: reconocimiento de la propia ignorancia y carencia, búsqueda de la divinidad).

6. EL PARTERO Y EL ARCO IRIS

Como se ve, las únicas metáforas que quedan en pie no son las de *episteme*, sino la de la *techné* del filósofo (el partero de almas) y la de la *sofía* de la filosofía (Iris, hija de la curiosidad que busca unir la tierra con el cielo, el hombre con lo divino).

Entonces, la filosofía es un arco Iris, una senda tendida entre el cielo y la tierra por la que transita el filósofo, buscando el verdadero saber, pero sabiendo que no lo alcanzará en este mundo y que su sabiduría terrenal se limita a “saber” que esta búsqueda es una preparación para la muerte (sea en el sentido del *Fedón* de Platón, o en el sentido de la *Apología* de Jenofonte). Pero, sin embargo, el filósofo posee una *techné*: es partero de otras almas filosóficas (preñadas por la divinidad); éstas son almas jóvenes que no han salido a la luz todavía como almas filósofas, como almas que buscan por sí mismas. Mientras son almas niñas, esperan recibir el conocimiento de otros hombres en vez de buscarlo en sí mismas en lo que la divinidad ha depositado en ellas. Pero cuando estas almas juveniles tratan con Sócrates es como si nacieran a la adultez: se vuelven filósofas. Sócrates ayuda a parir al filósofo que algunos llevan dentro; y volverse filósofo es como un segundo nacimiento, es la entrada en la adultez del alma (a la que no todos los adultos de cuerpo llegan).

Con esto, Sócrates asocia la adultez con la filosofía de un modo parecido a como Kant la asimilará a la Ilustración (*Aufklärung*), pero con dos diferencias importantes: en Kant, esos términos se asocian, a su vez, a la “audacia” de atreverse a saber (*sapere aude*), mientras que, por otra parte, hay “culpabilidad” en quien no se atreve a hacerlo. En cambio,

¹⁶ Se ha señalado a menudo el carácter predominantemente socrático del *Teeteto*, a pesar de corresponder al período tardío de Platón. Sobre todo, ese carácter socrático se nota en la ausencia en esta obra de la doctrina platónica -y dogmática- de las Ideas.

en Sócrates, adulez y filosofía parecen correr parejas con un modesto escepticismo frente al supuesto conocimiento de los hombres, en tanto que quien no ha nacido para filósofo, o sea, quien no lleva en su interior un alma filósofa, no es “culpable” de ello.¹⁷

Como vimos, Sócrates dice que ayudará a Teeteto a parir lo que tiene dentro; pero en verdad, lo que hace es ayudarlo a abortar *doxa*, esto es, a deshacerse de todos los “falsos conocimientos” que tenía dentro, prejuicios introducidos por hombres, no por la divinidad. A fin de cuentas, lo que le ayuda a parir es lo que Teeteto tiene de divino: su propia alma filósofa, buscadora y amante (en el sentido socrático). Y en última instancia, Sócrates ha ayudado a parir un alma gemela a la suya. ¿No es acaso el parecido físico *entre* Sócrates y Teeteto también una metáfora de su afinidad de almas? El filósofo se parece al filósofo, porque los filósofos son esencialmente almas, no cuerpos cambiantes, aparentes, fluyentes.

Y por eso es que esta noción de la filosofía también es política: si todos fueran como Sócrates (filósofos), la salud de la *Polis* estaría asegurada, porque los filósofos son almas afines unas con otras. Sin embargo, dice Sócrates, no es posible que todos sean filósofos; no parece haber lugar en este mundo para una *Polis* formada íntegramente por *filósofos*. Desde este ángulo, no cabría ver una utopía en el diseño platónico de *La República*, sino más bien una concesión a la realidad, al mundo sensible: ante la imposibilidad de erradicar totalmente el mal, es decir, ante la imposibilidad fáctica de una *Polis* donde todos sean filósofos, lo mejor posible sería una *Polis* “gobernada” por filósofos (que el filósofo sea gobernante o que el gobernante se haga filósofo).¹⁸

¹⁷ KANT, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, en AA. VV., *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007.

¹⁸ En efecto, en el Libro II de *La República*, Platón pone en boca de Sócrates que una *Polis* justa sería la que reuniera los siguientes caracteres: pequeña, austera, vegetariana, pacífica y muy igualitaria. Sócrates no habla acá todavía de gobierno ni de guardianes; esa *Polis* justa se abocaría sólo a las necesidades básicas de la alimentación, el abrigo y la vivienda: agricultores, albañiles, pastores, herreros, comercio externo y marinos (porque hay que producir algún excedente para exportar e intercambiar con otras *Polis*), comercio interno y algunos pocos asalariados. Como se ve, Platón, antes de construir su famoso ideal filosófico-autoritario, primero puso en labios de su maestro una suerte de utopía roussonian *avant la lettre*. Es recién después que Glaucón objeta

O sea, la búsqueda del filósofo parece ser una búsqueda doble. Por un lado es *la búsqueda de lo propiamente divino*, que nunca puede hallarse a través de la sensación, pues *lo propiamente divino escapa al devenir*. Por otro lado, también es la búsqueda de almas afines, es la búsqueda o descubrimiento de otras almas filósofas en los jóvenes (y esa alma es lo propiamente divino en un muchacho como Teeteto). Ambas búsquedas quedan expresadas, respectivamente, con las *metáforas* del arco Iris (que da cuenta del aspecto piadoso *-teológico-* de la búsqueda) y la metáfora del partero (que da cuenta del aspecto pedagógico *-paidético-* de la búsqueda). Pero no se trata de dos "búsquedas" diferentes, sino que se trata de dos aspectos de una misma y única búsqueda: la de lo divino. Por ello resulta escandalosa, tanto para Platón como para Jenofonte *-escandalosa política, teológica y pedagógicamente-*, la gran injusticia que Atenas ha consumado contra Sócrates, condenado por los cargos de impiedad y corrupción de los jóvenes. Esa injusticia ateniense ha sido una injusticia contra Atenas misma.

7. CONCLUSIÓN RESPECTO DEL *Teet et o*. METÁFORA, SENTIDO Y "CASO"

En el *Teeteto*, Platón pretende darnos una idea de la visión socrática de la filosofía y del filósofo. Para explicarlas, pone en labios del propio Sócrates dos metáforas que suponemos eran empleadas realmente por su maestro: la del filósofo como partero y la de la filosofía como arco Iris. Pero, como vimos, estas metáforas que pretenden explicar la vida filosófica, a su vez requieren ser explicadas por el propio filósofo, lo que parece constituir una problemática circularidad entre la "búsqueda" del sentido a través de la metáfora y la "comprensión" de la metáfora a

que tal *Polis* sería muy miserable (austera, poco pretenciosa) cuando Sócrates (Platón) acepta tratar de una *Polis* ya infectada o enferma: si se quiere una *Polis* con lujos (golosinas, arte, oro, etc., es decir, una *Polis* no integrada por ciudadanos filósofos), hay que agrandarla en población e introducir nuevas profesiones: artistas, cazadores, más oficios serviles (cocineros, nodrizas, peluqueros), más médicos (que apenas eran necesarios en la *Polis* sana) y, lo que es más importante, el oficio de la guerra: los "guardianes" (*filakes*, amigos del deber, cuidadores). Yo interpreto que lo que se está sugiriendo con esto es que si no se puede soñar con una *Polis* poblada de ciudadanos filósofos, lo mejor que podemos esperar es una que esté gobernada por filósofos.

través de su sentido *apropiado*: el *logos* y el *mito alegórico* parecen así imposibles de disociar. Lo que aquí puede ser *logos* (explicación), en otro contexto puede ser *mito*, lo que no deja de constituir un nuevo problema.

En efecto, el *sentido que el texto adquiere*, el *sentido que el lector le adjudica*, no puede emerger meramente de la metáfora de la explicación ni de la explicación de esa metáfora porque si ambos fueran simplemente intercambiables, el texto se volvería una vacua tautología: el filósofo es un partero que ayuda a parir almas, y el partero es un filósofo que ayuda a parir cuerpos.¹⁹

¿Cómo puede, en estas condiciones, *adquirir un sentido* este texto platónico?

El *sentido que el texto adquiere* y el *sentido que el lector le adjudica* es posible gracias a un tercer elemento que llamaré “el caso”, o sea el ejemplo de lo que ocurre de hecho a lo largo del propio diálogo entre Sócrates y Teeteto. Aquello de lo que se habla en el diálogo está ya ocurriendo en el propio diálogo: lo que se está diciendo se está realizando al mismo tiempo que se lo dice. El *Teeteto* es un “texto realizativo” en su conjunto; es un ejemplo de sí mismo; es un “caso” de lo mismo que se está diciendo a través de él. Y podemos hacernos *una idea apropiada* de lo que significa la actividad filosófica para Sócrates sólo si vemos la búsqueda filosófica realizándose de hecho ya en el mismo diálogo socrático en que Teeteto comienza a revelarse como un alma filósofa. El “caso” concreto no sólo *adquiere sentido* a la luz de las metáforas y de la explicación de las metáforas, sino que a su vez éstas pueden comprenderse, ambas, por el “caso” mismo. El “caso”, el sentido del texto y sus metáforas se reclaman unos a los otros. Se trata de hacer claro el *logos* a través del *mito*, el sentido a través de la metáfora, lo apropiado a través de lo figurado;

¹⁹ En JENOFONTE, *Banquete*, 10, ocurre algo parecido, pero con otra figura del filósofo. En esta obra, Sócrates, medio en broma, medio en serio, presenta su actividad filosófica como análoga a la del proxeneta (*mastropeia*). Así como el proxeneta busca hacer parecer más bellas a las personas que prostituye, el filósofo también trata de hacer más agradables a las personas. Tampoco aquí la metáfora que explica ni la explicación de la metáfora alcanzan para extraer un sentido del texto. Y del mismo modo que en el *Teeteto*, el sentido de la metáfora y la metáfora del sentido surgen de lo que está ocurriendo de hecho en lo mismo que se narra: la *agradable* amistad que irradia el filósofo entre personas tan diferentes como Antístenes, Calias, Critóbulo, Hermógenes, etc.

pero el *mito*, la metáfora, lo figurado, no puede ser comprendido más que por otro discurso (*logos*) siempre inapropiado, pues la escritura y el habla son ya entes sensibles, y por ende, imperfectos, inapropiados. Sólo el "caso" mismo de lo que de hecho ocurre en el diálogo entre Sócrates y Teeteto puede *dar vida al sentido* del texto.

Sólo ese juego entre "búsqueda" del sentido, metáforas y ejemplo ya-operante (el "caso"), permite la sorprendente articulación socrática (articulación que llega prácticamente hasta la asimilación) de conceptos tan diferentes como "reconocimiento de la propia ignorancia", "carencia", "sabiduría", "amor", "amistad", "búsqueda de lo divino", "filosofía", "modestia", "virtud", "ayudar a parir almas", "preparación para la muerte".

Pero lo cierto es que ese "caso" no es un diálogo real (o al menos, *ya* no lo es). Yo como lector, a más de veintitrés siglos de Platón lo leo como un diálogo, pero no estoy dentro del diálogo. Pero la escritura en forma de diálogo (haya sido éste real o no en su momento) me hace sentir *como si* fuera partícipe de la "búsqueda", *como si* fuera parte del "caso". La forma dialógica me pone a mí, lector, en un plano de igualdad interlocutiva (honesta o fingida) que me hace sentir en un contexto *amistoso*. No me trata como un mero *recipiente* de conocimientos de otro, sino que me suma a la "búsqueda" de los dialogantes.

8. ADDENDA I. EL TÁBANO

Existe otra famosa metáfora socrática para pintar la actividad del filósofo. Se trata de la figura del tábano, que aparece en la *Apología*, pero que también, en un sentido muy diferente, es aludida al pasar en el *Teeteto*. Al menos en una primera lectura, la misma figura adquiere sentidos diametralmente opuestos en esos dos textos platónicos: en la *Apología* describe la actividad del filósofo, pero en el *Teeteto* se aplica a quienes no razonan con calma ni argumentan.

En efecto, en el *Teeteto* (179e), Teodoro habla de los habitantes de Éfeso, que siguen la escuela de Heráclito, como maníacos ("picados por un tábano"),²⁰ ya que no se prestan a la charla calma, razonada y argu-

²⁰ Al parecer, era habitual referirse a los furiosos e irascibles como "picados por un tábano".

mentada y se limitan a lanzar aforismos oscuros, sin conexión entre sí, como flechas sacadas de un carcaj. Es cierto que no es Sócrates quien dice esto, sino su interlocutor. Pero en *Apología*, Sócrates se presenta a sí mismo como un tábano que espolea permanentemente a los atenienses para hacerlos reflexionar, lo que constituiría un gran servicio a la *Polis* y a sus conciudadanos. Nótese que en el *Teeteto*, la figura del tábano que pica es empleada en un sentido disvalioso: la picadura del tábano impide la sana discusión filosófica. En cambio, en la *Apología* (la de Platón, no la de Jenofonte), la misma figura *parece* tener un sentido positivamente valioso: Sócrates, como un tábano, incita a los atenienses a mantenerse despiertos (*Apol.* 30e) ¿Pueden compatibilizarse ambos sentidos opuestos de la misma metáfora en ambos textos? ¿Hay inter-textualidad entre ambos diálogos o es mera casualidad? ¿Qué relación hay entre estar picado por un tábano, la locura maniática y la función política y pedagógica del filosofar socrático?

Nuevamente, creo que podemos aventurar algunas respuestas si nos metemos nuevamente en el juego entre las metáforas, “caso” y “búsqueda del sentido propio”. Mi propuesta de interpretación sería la siguiente:

1. En la *Apología*, Platón pone en boca de Sócrates un discurso más o menos fiel a lo que debe haber dicho el mismo Sócrates en su defensa. Ahí es el propio Sócrates quien se compara con un tábano que ha venido molestando a sus conciudadanos; pero lo que los atenienses no ven es que esa actividad molesta es en verdad un bien que el filósofo brinda a la *Polis*.

2. Esa misma actividad, cuyos beneficios los atenienses no ven, tampoco *parece* resultar buena para el filósofo, quien se ve llevado a juicio y condenado injustamente (la figura del filósofo incomprendido se repite, con otros recursos retóricos, en la famosísima alegoría de la caverna en la *República*).

3. Si en el *Teeteto* se dice que los efesios actúan sin calma y sin razonamiento, como si hubieran sido picados por un tábano, en la *Apología* esa misma metáfora se reafirma en el ejemplo mismo de lo que está ocurriendo en el juicio: los atenienses no actúan sensatamente al procesar a Sócrates. Sócrates ha sido el tábano que los ha picado y por eso

actúan insensatamente con el filósofo. En esta vida, la filosofía no reditúa para el filósofo: al tábano se lo mata.

4. Sin embargo, según Sócrates (y también Platón), el mal nunca puede provenir del bien, por lo que no es posible que de la actividad filosófica se derive la insensatez de los ciudadanos y el mal para el filósofo. Por lo tanto, el auténtico bien que produce la filosofía queda aplazado para una instancia posterior que los hombres aún no pueden ver: para el filósofo socrático, el bien auténtico adviene tras su muerte, según la versión de Platón, o bien, en haberse preparado para recibirla oportunamente, según la versión de Jenofonte. Pero para la *Polis*, el bien que ha hecho Sócrates se verá en las futuras generaciones.

5. Si como dije, el *Teeteto* puede leerse como una segunda apología de Sócrates, es decir, como el intento platónico de dar una verdadera defensa filosófica (no meramente judicial, como es el caso de la *Apología*), podemos pensar que Platón desecha la metáfora del tábano (empleada por el propio Sócrates en su defensa) y se apega a la del partero. Esta figura del filósofo partero también es de cuño socrático, pero extrañamente no es alegada por Sócrates ante sus jueces; es más: en el *Teeteto* Sócrates dice expresamente que este arte suyo es un secreto. ¿Por qué Sócrates guarda, aún ante los jueces que lo condenarán, el secreto de su verdadera actividad? ¿Por qué Sócrates prefirió presentarse ante los atenienses como un molesto tábano antes que como un solícito partero?

6. Tal vez porque el secreto de su arte de partero de almas, su *techné* de filósofo, sólo puede ser revelado a las almas afines, almas filósofas, almas que puedan entenderla (como la de Teeteto, pero no como la de sus acusadores y jueces en general). Es Platón quien hace público ese arte secreto de su maestro al escribir el *Teeteto* como una segunda apología –la verdadera, la filosófica, la *apropiada*– de la persona de Sócrates. Sócrates, en su defensa, había recurrido a una metáfora doblemente *impropia* de su propia actividad filosófica; impropia porque una metáfora ya no es *logos puro*; pero impropia también porque ese lenguaje figurado tampoco apunta al sentido *propio* que parece perseguir (esto es, dar una imagen adecuada –*etymos; oikeios*– de la actividad filosófica). Pero Platón, en una suerte de alegato póstumo, en el *Teeteto*, explora la figura *apropiada* para describir el comportamiento de su maestro: partero de almas. Y es esta metáfora del partero, articulada con la del arco Iris, la que

verdaderamente sirve para refutar los cargos por los que Sócrates fue condenado: impiedad y corrupción de los jóvenes. Pero sólo pueden comprenderla las almas filósofas, y en un contexto filosofante, no judicial o retórico.

7. Porque el contexto judicial en que se encuentra Sócrates hace imposible que el filósofo pueda defenderse con *propiedad*. Es decir, Sócrates no puede dar el “ejemplo realizativo” de su verdadera *techné*, pues está impedido de dialogar; las formas procesales le obligan a dar un discurso, al modo de los sofistas. Si es correcta mi interpretación del *Teeteto*, como texto realizativo de lo mismo que dice, entonces la *Apología* se presenta como la contrafigura de lo que se dice y ocurre en aquél. Si Sócrates hubiese recurrido a la metáfora del partero para explicar su actividad filosófica, hubiera incurrido en una contradicción realizativa o performativa, pues los condicionamientos del proceso judicial le impiden hacer operativa esa metáfora, darle vida; es decir: Sócrates no puede hablar filosóficamente de su filosofar si no es filosofando, pero las formas judiciales le impiden filosofar. En otras palabras: la figura del filósofo partero y su sentido sería incongruente con el monólogo autoapologético que el acusado se ve obligado a realizar ante sus jueces. Sócrates se queja desde un principio de que no se le permita dialogar con sus verdaderos acusadores, es decir, se queja de que no se le permita al filósofo defenderse filosóficamente, mostrarse en su autenticidad o propiedad. Las formas procesales impiden que Sócrates se muestre verdaderamente a sí mismo. El filósofo no puede comparecer como tal y se ve obligado a presentarse como algo distinto de sí mismo.

8. Creo que es bajo este presupuesto que hay que entender el recurso a la figura del tábano. Sócrates echa mano a esta figura, no porque exprese correcta o *apropiadamente* el quehacer filosófico, sino porque es la metáfora que resulta *apropiada* al modo en que está hablando en esta ocasión: no como filósofo, sino *como si fuera un sofista*. En verdad, la figura del tábano es *apropiada* para los sofistas, los políticos y los poetas (sus acusadores) que, como los efesios –filósofos sensuales del devenir (y por ende, falsos filósofos) a quienes se alude en el *Teeteto*– lanzan frases como dardos, dañan, sin argumentar ni razonar calmadamente. Pero como Sócrates se ve obligado a defenderse de un modo no filosófico, se aplica a sí mismo en este caso la figura del tábano, tratando de invertir su sentido: si se

lo considera un sofista, es decir, un tábano que molesta a sus conciudadanos, al menos él es un tábano que produce beneficios para la *Polis*. Y su remate con la pretensión de que los atenienses lo honren manteniéndolo de por vida en el Pritáneo, en lugar de condenarlo a morir (Platón, *Apol.* 36d), es el punto culminante de la ironía socrática.²¹

9. ADDENDA II. MENTIRAS MENTIRASAS (MITOS INAPROPIADOS) Y MENTIRAS VERÍDICAS (MITOS APROPIADOS)

De acuerdo a mi interpretación del *Teeteto*, Sócrates asume la imposibilidad humana de un *logos* puro, esto es, desprovisto de metáforas. En esta vida terrena, estamos condenados (encadenados) a la *impropiedad* de la metáfora, de la alegoría, del mito. El filósofo simplemente es quien "sabe" esa situación y sin embargo (o precisamente, por ello) sigue una búsqueda cuyo fin no puede ser esta misma vida.

Cuando es juzgado, el filósofo no puede hacer una defensa apropiada a su ser filósofo. Sócrates recurre a una metáfora *impropia* (la del tábano) ante los atenienses que lo juzgan, porque la rigidez de las formas procesales tornan inoperantes la metáfora del partero; además, no todos son almas filósofas y no podrían entenderlo. Sin embargo, en otros contextos, Sócrates emplea metáforas *apropiadas*, por ejemplo cuando filosofa con Teeteto acerca del saber. Esto puede parecer un escándalo para la filosofía, o lo que es igual, para *un discurso que pretende diferenciarse del mito*. ¿No es la metáfora ya *impropiedad*, sentido transportado? ¿En qué sentido

²¹ La *eironeia* que se atribuye al filosofar socrático desde Platón debe entenderse en su sentido griego clásico, con sus connotaciones de fingimiento y humor. Poco más de una generación posterior a Sócrates, Teofrasto la define como "una simulación de signo negativo tanto en palabras como en obras", y explica que el ironista está dispuesto a "entablar conversación con sus enemigos y a no dar pruebas de su odio", a "alabarlos" cuando están presentes y a "atacarlos" cuando no están; a "aceptar" sus agresiones; a conversar "sin alterarse con los que están indignados por haber sido objeto de una injusticia, y a los que desean verle con mucha prisa les hace saber que vuelvan en otra ocasión"; "lo que ha oído pretende no haberlo oído, y lo que ha visto finge no haberlo visto, y tras haber llegado a un acuerdo, simulará haberse olvidado". Según Teofrasto, el ironista es hábil en la utilización de expresiones como las siguientes: "no lo creo", "estoy extrañado", "por lo que dices de Fulano, se ha convertido en otra persona, pues a mí me ha dicho otra cosa", etc. TEOFRASTO, *Caracteres*, I, "De la *eironeia*" (o del fingimiento, según la traducción).

podríamos afirmar que la figura del partero es *apropiada* y la del tábano no lo es? ¿Cómo es posible que *haya metáforas filosóficamente apropiadas y otras inapropiadas*?

Antes de ensayar una respuesta, veamos la importante distinción socrática-platónica entre “verdaderas mentiras” (malas, mentirosas) y “mentiras de palabra” (necesarias, verídicas), distinción que Platón pone en boca de su maestro en *La República*.

En el Libro I de *La República*, Sócrates había refutado al irascible Trasímaco, quien sostenía que justicia es lo conveniente al más fuerte, y que es más redituable ser injusto que ser justo. En el Libro II, en tono más amistoso, Glaucón y Adimanto retoman la discusión con Sócrates, pero con argumentos un poco más refinados. Glaucón no queda satisfecho con la refutación de Sócrates a Trasímaco y le plantea la cuestión de manera más radical y difícil: Sócrates sólo ha mostrado que la justicia es buena para los demás, pero no para el mismo hombre justo; en todo caso, ha mostrado que la *apariencia* de ser justo es redituable, pero no la justicia misma. Sin embargo, dice Glaucón, para abordar correctamente la cuestión hay que contraponer dos extremos puros: el *injusto que parece justo* y el *justo que parece injusto*. La fábula sobre el anillo de Giges, que torna invisible a quien lo lleva, sugiere que la justicia sólo es buena cuando también *parece* justicia (no sólo cuando lo es), pues un hombre que pudiera hacerse invisible a gusto cometería todas las injusticias que quisiera. Así, Glaucón presenta una suerte de paradoja que debe resultar aguda al Sócrates enemigo de las apariencias: el justo que no parece justo no es lo que parece. En cambio, el injusto que parece justo, no presenta hiato entre lo que es y como aparece (pues la suprema injusticia consiste en ser injusto y no parecerlo); la injusticia es el reino de las apariencias, por lo que el injusto tendría más valor ontológico y moral, más ser y verdad,²² que el justo. Por su parte, Adimanto perfecciona la presentación de Glaucón (su hermano), y la plantea en el plano práctico de la educación (*paideia*): ¿por qué un joven debería optar por *ser* justo en vez de limitarse a *parecerlo*? Si todos los bienes de la justicia provienen de su apariencia (no de su ser real), no hay razón para ser justo, sino sólo para parecerlo. Además, como se sabe que la justicia real no reditúa, Adimanto agrega

²² Tengamos presente que estos conceptos tienen en Platón un inseparable sentido moral.

que los poetas y los charlatanes siempre inventan castigos y premios divinos que permiten recomponer la relación con los dioses a través de súplicas y sacrificios.

Ante estos nuevos planteos, Sócrates se ve obligado a echar mano del recurso metodológico de llevar la cuestión a un plano más amplio: si pudiéramos saber cómo nace la justicia y qué bien produce en la *Polis*, dice, podremos también saber cómo nace la justicia en el individuo y qué bien le reditúa. Acá se inicia propiamente la reflexión sobre la *Polis*.

Los guardianes (*filakes*) de la *Polis* deberán ser fuertes y fogosos frente a los enemigos, pero amistosos con los miembros de la *polis*, como perros domésticos. Pero para saber distinguir al amigo del enemigo deben ser también filósofos. Se pasa así al problema planteado por Adimanto, es decir, la educación de los guardianes-cuidadores: su educación debe referirse tanto a las musas como a la gimnasia, pero la formación del cuerpo debe estar subordinada a la del alma. Por lo tanto hay que empezar por las musas (música y poesía). Esto implica regular las fábulas (mitos) que se cuentan a los niños. No debe enseñarse que el mal pueda provenir de los dioses, sino que sólo el bien proviene de ellos. No se debe enseñar que han matado a su propio padre ni que guerreen entre ellos, porque estas cosas fomentan la falta de respeto a los padres y la enemistad entre los ciudadanos. Tampoco se debe enseñar que los dioses engañan ni que cambian de forma y apariencia.

Es en este contexto, en que se identifican el problema político con el problema religioso y el pedagógico, cuando Sócrates remata diciendo que hay dos clases de mentira: 1. la "mentira verdadera" que surge de la ignorancia y es un estado del alma; y 2. la "mentira de palabra" que es un reflejo del alma sana. Pero tengamos presente que la verdadera ignorancia de la que surge la verdadera mentira es la ignorancia que se ignora a sí misma, mientras que el alma sana es alma sabia sólo en la medida en que es sabedora de su propia ignorancia. Nadie puede querer la verdadera mentira, pues nadie anhela la ignorancia (que es el autoengaño); pero la simple mentira de palabra sí puede ser útil y deseada (es más: es necesaria). Aunque acá todavía Sócrates no lo dice expresamente, luego queda claro que esta "mentira de palabra" está al servicio del Bien verdadero, y si está al servicio del Bien verdadero, en última instancia, no será propiamente una mentira, del mismo modo que un hombre ig-

norante dirigido por un filósofo ya no se conduce propiamente como un ignorante. En otros términos: lo que Sócrates sugiere es que las fábulas (mitos) que se cuenten a los niños deben ser “mentiras de palabra” pero no “mentiras verdaderas”; deben ser mitos filosóficos, esto es, “buscadores” de la verdadera *episteme*, de lo divino. Pero esa divinidad nunca puede ser alcanzada en esta vida, en la que el filósofo sólo puede prepararse para la muerte. Así, del mismo modo que verdadero sabio sólo es quien se sabe conscientemente ignorante, lenguaje filosófico sólo puede ser aquel que se sabe conscientemente *impropio*, o sea, el lenguaje que asume conscientemente su intrínseca limitación mítica, alegórica, metafórica, poética.²³

En medio de esas disquisiciones sobre la educación de los guardianes, aparece por primera vez en la literatura filosófica la palabra “teología”. Pero significativamente es pronunciada por Adimanto, no por Sócrates (*República*, II, 379a). Adimanto le pide a Sócrates algún ejemplo de tales fábulas (mitos) buenas. Y Sócrates le responde que ni él ni Adimanto son poetas que puedan narrar fábulas (*mitologías*), sino fundadores de una *Polis*. Y como tales, sólo pueden sentar los lineamientos-marco (*typois*, huellas, figuras, imágenes, caracteres, esbozos) de esos mitos para guiar a los poetas. Entonces repregunta Adimanto cuáles son esos lineamientos-marco (*typoi*) que conforman la *theologia*, o sea, el correcto discurso, o *logos*, sobre la divinidad. Es notable el salto que la incorporación de este término pretende introducir en la discusión. Tanto Sócrates como Adimanto venían hablando de fábulas (mitos) sobre la divinidad y las cosas divinas, pero ahora Adimanto, que ha seguido la argumentación socrática, cambia del *mito* al *logos* (discurso puramente argumentado, fundado, *apropiado*). Sin embargo, Sócrates parece reticente a adoptar el término que quiere introducir Adimanto. En efecto, la respuesta de Sócrates es que se debe siempre aludir a la divinidad tal cual es efectivamente, aunque se lo haga con los *mitos* de la épica, de la lírica o de la tragedia (es decir, aunque se los aluda poéticamente). ¿Qué significado puede tener esta llamativa elusión de Sócrates ante el término que pretende introducir Adimanto? Parece claro que Sócrates rehúsa aplicar la

²³ Tal vez sea significativo, en este sentido, que Sócrates escriba poesía en los últimos instantes de su vida, según narra Platón en el *Fedón*.

palabra *logos* a este tipo de discurso educativo sobre la divinidad; aunque tampoco se trate ya de las fábulas falsas de los poetas populares como Homero.

Lo que parece haber implícito aquí es una distinción triple:

1. En primer lugar habría un discurso propio, un *logos* que no parece alcanzable por cualquiera y menos por los niños. Sólo a este tipo de discurso le correspondería propiamente la palabra "teología" que incorrectamente pretendía introducir Adimanto en el contexto de la educación de los futuros guardianes-cuidadores. Mi tesis, como dije, es que según Sócrates ese *logos* es inaccesible para el hombre en esta vida.

2. En un estadio intermedio, están las fábulas (mitos) que deben narrarse a los futuros guardianes-cuidadores, sea a través de la lírica, la épica o la tragedia: un discurso paidético que, aunque fabuloso y poético, es sólo "mentira de palabra" pero no "mentira verdadera", pues no enseña cosas falsas acerca de la divinidad sino que apunta a ella, la *busca*. Es el lenguaje de la filosofía, que *sabe al menos su propia impropiedad*, sus límites.

3. Y por último, en un nivel inferior, están las fábulas (mitos) de los poetas populares, quienes pintan indecorosamente a los dioses, sea en la épica, en la lírica o en la tragedia ("verdaderas mentiras" que se fundan en la verdadera ignorancia -la que es ignorante de sí misma-, la promueven y la esparcen, con todas las implicancias negativas que ello acarrea para la *Polis*). Estos discursos resultan disolventes y atentatorios contra la unidad de la *Polis*.

Si dejamos de lado los pruritos y reservas terminológicas de Sócrates respecto al empleo de la palabra *logos* al discurso humano sobre lo divino, y si utilizamos el término "teología" en un sentido amplio (discurso acerca de lo divino, sin incluir ninguna connotación referida a su verdad o falsedad, a su *propiedad o impropiedad*), podríamos distinguir aquí tres tipos de teología:

1. Una *teología* pura, libre de metáforas pero inaccesible al hombre en esta vida (casi al modo de una "teología negativa").

2. Una *teología paidética* (pedagógica y política), fabulosa pero políticamente útil para la salud de la *Polis*, y por lo tanto *apropiada* en ese sentido; un discurso figurado, pero *conciente de su impropiedad* para dar

cuenta justa de lo divino. Sin embargo, es precisamente esa conciencia de *impropiedad* lo que lo acerca a la verdadera divinidad.

3. Una teología mítica, fabulosa y políticamente nefasta, *impropia* e *ignorante de su propia impropiedad*.

Pero, como vimos en el análisis del *Teeteto*, las mentiras “verídicas” (buenas) sólo adquieren su verosimilitud (su *propiedad*) cuando cobran vida y significado a través del “caso” de la misma actividad filosófica. La *metáfora apropiada* adquiere su *propiedad* en el mismo quehacer práctico, realizativo, del filósofo en su filosofar. Sólo así puede presentarse el discurso *impropio* de la metáfora como “búsqueda” *apropiada* del *sentido propio*. Quiero decir: la articulación teórica de religiosidad, pedagogía y política, característica de la filosofía socrática, es correlativa con su articulación pragmática comunicativa entre “búsqueda” del sentido, metáfora y ejemplo. Aquel dialogo nos muestra a Sócrates y Teeteto filosofando sobre el filosofar, o sea, nos los muestran ya “buscando” aquello que se dice que hay que buscar.

Ahora sí, creo que podemos ensayar una respuesta a los interrogantes planteados en el primer párrafo de esta *addenda*. ¿Cómo es posible que *haya metáforas filosóficamente apropiadas y otras inapropiadas*?

La respuesta podría descomponerse en los siguientes puntos:

1. El lenguaje humano no puede constituir un *logos* puro, *apropiado*, libre de metáforas.

2. Pero aunque el discurso humano no puede escapar de la metáfora, sí puede adquirir algún grado de *propiedad* en tanto asuma esta imperfección que le es inherente (del mismo modo que el ignorante se hace filósofo al reconocer su ignorancia).

3. Y esa *propiedad del mito filosófico* (de la *metáfora apropiada*) radica en su aspiración a la trascendencia, en su búsqueda de lo divino en medio del devenir terreno, o sea en la búsqueda del *sentido propio del que se sabe carente*.

4. Pero esa metáfora que busca lo divino sólo se vuelve apropiada (cobra *sentido propio*) cuando se pone en acción en la misma práctica filosófica de la que pretende dar cuenta, como en el *Teeteto*. Como lo que ocurre en el diálogo filosófico es exactamente lo mismo que se está

diciendo en el diálogo, resulta que *la metáfora es apropiada al ejemplo* de lo que es ella metáfora (al "caso" del diálogo).

5. De este modo, como dijimos en nuestra conclusión sobre el *Teeteto*, el sentido emerge del juego entre la "búsqueda" del sentido *propio*, sus metáforas y el ejemplo puesto en acción (el "caso" concreto en que se dan las metáforas y la búsqueda del sentido).

6. Y de ahí que en la filosofía socrática se articulen, teórica y pragmáticamente, la "búsqueda" de la divinidad, la pedagogía y la virtud política.

7. Tal vez, en términos de lingüística contemporánea podría decirse: no hay significado sin significante, ni significante sin significado; pero tampoco puede haber significados y significantes fuera de una relación pragmática, concreta y real de comunicación.

10. NOTA FINAL

Si mi interpretación del *Teeteto* y sus metáforas es plausible, entonces podemos terminar con algunas consideraciones adicionales.

Primero. Si para Sócrates la honesta búsqueda de lo divino trascendente se traduce prácticamente en esta vida en una modesta actitud filosófica con positivas consecuencias políticas, éticas y paidéticas, ¿no podemos invertir la secuencia y decir al revés: que la modesta actitud filosófica, con todas sus positivas consecuencias prácticas, supone la "búsqueda" de algo trascendente? Esto parece más *apropiado* al principio de que el sentido emerge de una situación real y concreta de comunicación.

Segundo. Pero de este modo también podemos prescindir de la hipótesis místico-teológica-metafísica de lo trascendente como algo "divino". En efecto, en la práctica efectiva, y como se ve en el comportamiento de los mismos acusadores de Sócrates, la hipótesis de lo "divino" suele producir efectos opuestos a la modesta actitud filosófica que propugna el filósofo; más bien suele ir acompañada del fanatismo, el dogmatismo y el autoritarismo. ¿No es suficiente con reconocer que en toda situación real de comunicación van implícitos ciertos *presupuestos ideales de comunicación*? ¿Cuáles, por ejemplo? Bueno, por ejemplo que el texto leído tiene un sentido que le es *propio*: diez personas podemos hacer diez

interpretaciones diferentes de un texto –por ejemplo, del *Teeteto*–; pero ninguna de esas diez interpretaciones podría hacerse, ni mucho menos la comparación y discusión entre ellas, si no suponemos –como supuesto ideal de comunicación– que existe una interpretación correcta, aunque no fuere ninguna de esas diez.

Cuando estoy en actitud realizativa, es decir, cuando soy partícipe en una situación comunicativa real, asumo pragmáticamente –lo quiera o no– esos presupuestos ideales de habla. No puedo atribuir sentido alguno a un texto, un enunciado, un gesto, etcétera, si no le presupongo algunas pretensiones ideales de sentido y validez (que pueden ser de verdad, de corrección, de sinceridad, de buen gusto, etc.).²⁴

Tercero. Pero entonces, el *sentido* que hemos dado al *Teeteto* no es el que emerge de la situación real y concreta de comunicación entre Sócrates y Teeteto (que ya no es real ni concreta, sino narrada de modo doblemente indirecto), sino el que emerge de la situación real y concreta entre ese texto (atribuido a un tal Platón) y yo, lector de ese texto (que ya es un diálogo entre Terpsión y Euclides sobre otro diálogo entre Teodoro, Sócrates y Teeteto). El *sentido apropiado* no es *Propio* del texto en todo tiempo y lugar, sino que es el *sentido que me he apropiado* al interpretarlo. Pero no es posible que *me apropie* de ningún sentido del texto si no supongo que el texto *posee en sí mismo un sentido que le es Propio*. Y cualquiera que pretenda que mi interpretación no es correcta o *apropiada*, debe presuponer también condiciones ideales de validez (verdad, corrección, belleza, *propiedad*) desde las cuales *expropiar* la *propiedad* que yo le he adjudicado aquí.

²⁴ No parece que las genealogías ni las de-construcciones escapen a los presupuestos que la pragmática del lenguaje impone. Y si los textos genealógicos y los textos de-construktivos nos resultan frecuentemente esclarecedores, útiles, sugerentes, interesantes, o lo que fuere, es precisamente porque no escapan a esos presupuestos de la pragmática discursiva (cf. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, especialmente los capítulos 7, 9 y 10, dedicados a Derrida y Foucault). Por otro lado, el mismo Foucault hace una interpretación del filosofar socrático bastante parecida a la que hemos hecho en este artículo. Foucault entiende la *parhresía* del filósofo (su hablar franco) en inseparable unión con el *etymos logos* (discurso auténtico), y en ese honesto filosofar, la verdad no es algo que el filósofo o alguien posea, sino que es una función del discurso. Ver FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009; especialmente la clase del 2 de marzo, pp. 305-343.