

## El enigma de Sócrates.

### El Sócrates platónico entre la mayéutica y la segunda navegación.

Buenos días.

El título de esta ponencia es “El enigma de Sócrates. El Sócrates platónico entre la mayéutica y la segunda navegación”. Voy a hablar, pues, de un enigma y, en este sentido, lo que primero hay que hacer es plantear qué es un enigma, para poder apreciarlo como tal.

#### *Introducción: la forma del enigma*

En la *Poética*, Aristóteles define de la siguiente manera lo que es un enigma:

La forma [*idéa*] del enigma es el unir cosas imposibles diciendo lo que se da [*tò légon ta hypárkhonta adýnata sýnapsai*]. (1458a26-27)

Todo enigma expresa así un imposible que no se reduce a la mera afirmación de una contradicción, sino que requiere que aquello de lo que se esté hablando, efectivamente, sea algo que “se dé”. Debe indicar, pues, algo que sea verdad. Ahora bien, si esto es así, entonces lo que ocurre es que la contradicción que se enuncia o bien no se da al mismo tiempo o bien no se emplea en el mismo sentido: solo así una contradicción puede ser algo que “se dé”. Esto nos sitúa, por lo tanto, en el terreno de lo indirecto, de la ambigüedad del sentido, de la metáfora. El texto de la *Poética* continúa, en efecto, hablando de la metáfora como la vía para poder hacer un enigma:

Ahora bien, según la composición de los nombres, esto [es decir, unir lo imposible] no es posible hacerlo, pero según la metáfora sí se puede, como lo de 'he visto a un hombre que con fuego ha soldado bronce a otro hombre' y cosas similares. (1458a27-30)

Este “célebre enigma” que aquí se pone de ejemplo, según refiere el propio Aristóteles en la *Retórica* (III, 1405b1-2), se explica porque lo que se describe, la aplicación de una suerte de ventosa de bronce en el pecho a modo de curación, carece de nombre y así, al emplear metafóricamente el verbo *kolláō* (“soldar”) se genera el enigma. La interpretación estricta, literal u ordinaria, de la palabra es la que conduce al enigma, pues no se entiende desde ella y semeja así un imposible. Y, sin embargo, es algo que se da, y que, en el caso del enigma de la ventosa, es exigido, al ser anónimo, si queremos enunciar lo que en efecto se da. La metáfora permite así, a pesar del enigma que genera o, más bien, por medio de él, comprender lo real.

Pues bien, vayamos al asunto de la ponencia. ¿Cuál es el enigma de Sócrates? He escogido expresamente a palabra “enigma” ya que el propio Sócrates la emplea en la *Apología*, al referir la célebre anécdota del oráculo de Delfos. La consulta de su amigo Querefonte habría arrojado la

respuesta de que no había nadie más sabio que Sócrates, a lo que este añade:

Oyendo yo estas cosas, pensaba para mí mismo: ¿pero qué dice el dios? ¿Qué enigma plantea [*ainíttetai*]? Pues yo no me considero a mí mismo sabio, ni mucho ni poco. Entonces, ¿qué dice al afirmar que yo soy el más sabio? Pues ciertamente no le cabe mentir: no le es lícito.  
(21b)

Este enigma respeta los rasgos que destaca Aristóteles (“unir cosas imposibles”: el más sabio es el que no sabe; “diciendo lo que se da”: lo dice el oráculo), pero no es explícito. No lo es para Querefonte, por ejemplo, que seguro que se dio por satisfecho al confirmar la impresión que tenía sobre la sabiduría de su amigo. Pero sí lo es para Sócrates, para quien la respuesta de la Pitia contradice lo que él mismo piensa sobre sí mismo. De esta forma, la respuesta del oráculo es un enigma si y solo si tomamos en serio la afirmación socrática de que él no sabe nada. En efecto, uno puede presuponer que Sócrates nos engaña al decir estas cosas sobre sí mismo y, en ese sentido, no habrá enigma alguno: Sócrates sería un sabio, incluso el más sabio de todos, pero lo ocultaría a los demás. Esta interpretación, la de la ironía socrática, ha sido sostenida a menudo, incluso por alguno de los personajes de los diálogos de Platón (por ejemplo, Alcibiades en su elogio del *Banquete*), pero no es lo que, como vemos, dice el Sócrates de la *Apología* ni, como vamos a ver, el de otros pasajes.

Para entender este pasaje de la *Apología* y, dada su centralidad, el sentido mismo de la defensa de Sócrates, es preciso, sin embargo, no disolver de esta forma el enigma. Debemos tomarnos en serio que Sócrates, en efecto, no sabe nada. Solo entonces comparece el enigma que inquieta a Sócrates. Pues asumiendo que él no sabe nada, sin embargo, queda lo que dice el oráculo, y lo que dice el oráculo es algo que “se da”, que es verdad. El oráculo, en cuanto representante de lo divino, no puede mentir (no es *thémis* para él), aunque sus declaraciones manifiesten un imposible. La afirmación del oráculo se convierte así en enigma: Sócrates, que no sabe, es el más sabio.

Lo que busco en esta ponencia es sencillo: se trata, simplemente, de apreciar la profundidad de este enigma, de ver cómo se extiende a lo largo de la obra de Platón. Solo así pueden entenderse dos cosas: la primera, que la disolución del enigma, al modo de la ironía, por ejemplo, o de cualquier otra manera, lo que hace es privarnos de lo esencial, de aquello que constituye la especificidad de Sócrates, y, la segunda, que la clave del enigma no estriba en su solución, sino en comprender que el enigma permite expresar algo que de otro forma no podría ser expresado. Voy a intentar, pues, destacar cómo este mismo enigma puede encontrarse en dos pasajes muy conocidos de la obra de Platón, el símil de la partera del *Teeteto* (149a-151d) y el tramo de la segunda navegación del *Fedón* (95e-107d). Para terminar, recogeré los hilos que han ido apareciendo con vistas a poner de relieve el carácter fundamental, si no del enigma, sí de lo que se busca expresar en él.

## *La mayéutica y el enigma*

Comienzo, pues, con el pasaje del *Teeteto*. Ya anteriormente la conversación de Sócrates con Teodoro había situado la perspectiva que define el diálogo y su estructura mayéutica. Así, la conversación con Teeteto va a consistir, según las palabras de Sócrates, en que Teeteto se muestre y Sócrates le examine (*soi mèn epideiknúnai, emoi dè skopeîsthai*: 145b). Sin embargo, el siguiente tramo del diálogo, 145c-148e, va a obligar a Sócrates a formular con más precisión esa estructura mediante la remisión al símil de la partera. Es importante, pues, tener en cuenta lo que allí se dice, pues en ese tramo está la razón de ser de ese discurso autorreflexivo de Sócrates.

Para empezar, en él se plantea ya la “pequeña” dificultad que va a articular la discusión: dado que Teeteto está aprendiendo con Teodoro y aprender (*manthánein*) consiste en llegar a ser más sabio, y los sabios son sabios por la sabiduría (*sophía*) y la sabiduría es lo mismo que el conocimiento (*epistémē*), Sócrates interroga al joven por qué sea el conocimiento (145c-146c). Tras ello sigue la típica primera respuesta-catálogo, en la que se ofrecen ejemplos de conocimientos, y la remisión socrática al *eîdos*, a la *epistémē autó* (146c-e), incluso un momento “paradigmático” (147a-148b), en el que se ejemplifica el tipo de respuesta que se pide; tras todo esto, una vez clarificada esta índole eidética de la investigación, es decir, una vez que se ha delimitado el tipo de investigación que se va a plantear, Teeteto dice:

Ten por seguro, Sócrates, que a menudo he intentado examinar [*sképsasthai*] esto, al oír lo que me llegaba de tus preguntas. Sin embargo, no estoy convencido de ser capaz por mí mismo de decir algo suficiente ni he escuchado a nadie que dijera nada tal y como tú exiges. (148d-e)

Esta declaración de Teeteto motiva el símil de la partera. Y ello no de un modo banal: lo que está aquí en juego es un juicio global sobre la actividad socrática, que conduciría a lo que hoy llamaríamos “escepticismo”. La cuestión del *eîdos* de la *epistémē* aparece aquí como un asunto irresoluble: Teeteto no lo ha conseguido ni ha oído de nadie que lo hiciera. Y si esto es así, ¿para qué intentarlo? Se podría generalizar esta cuestión, por ejemplo, acudiendo a la *Apología*: si Sócrates interroga a los que parecen ser sabios y ninguno sabe responderle, ¿para qué intentarlo? ¿Por qué no asumir la incapacidad y dejar de responder, de pensar, de dialogar? Como se ve, está aquí en juego el sentido mismo de la práctica socrática. Y eso es lo que conduce a Sócrates a tematizarla bajo la figura indirecta del símil.

Entramos así en el pasaje en cuestión. Ante este “escepticismo” de Teeteto, Sócrates comienza declarando que él se ocupa de la misma técnica que su madre, es decir, indica claramente que él

posee un arte, una técnica, un conocimiento: de hecho, pide a Teeteto que le guarde el secreto y señala que aquellos que no se dan cuenta de que posee esa técnica lo consideran alguien absurdo y, en clara alusión al *Menón*, un simple generador de dificultades (149a). De esta forma, parece insinuarse aquí el Sócrates irónico, poseedor de un saber que, por las razones que sean, no quiere revelar a los demás. Pero, inmediatamente después, pasa a explicar cómo es que él posee este arte y, paradójicamente, cuenta que se debe a que, al igual que las parteras en cuanto a la gestación, él es incapaz de conseguir aquello que, sin embargo, pretende ayudar a conseguir: él es “estéril en sabiduría” (150c). Es decir, en el mismo pasaje se indica que Sócrates posee un saber a la vez que se dice que él no posee ningún saber. De nuevo, pues, el enigma.

Nótese que esta *tékhnē* socrática aparece bajo el signo de lo indirecto, pensada a través de la comparación con otra *tékhnē*, y a pesar de ella, pues lo propio de la socrática es lo que la mayéutica convencional no ejecuta. En efecto, la *tékhnē* socrática no es capaz de dar a luz nada sabio, es estéril en este sentido, pero, no obstante, sí que es capaz de algo:

En mi arte de partear se dan cuantas cosas se dan en el de ellas, pero difiere en que asiste [*maieúesthai*] a hombres y no a mujeres, y en que examina lo que engendran las almas de ellos, no los cuerpos. Y lo mayor de mi arte es que es capaz de poner a prueba [*basanídsein*] de cualquier modo si lo engendrado por el pensamiento [*diánoia*] del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. (150b-c)

Sócrates posee, por lo tanto, una capacidad de poner a prueba, una capacidad “crítica” (*krínein*: 150b): es capaz de discernir lo verdadero de lo que no lo es. Esto es perfectamente coherente con el relato de la *Apología* desde el momento en que, para saber si los que parecen ser sabios en efecto lo son, Sócrates necesita poder distinguir si lo que ellos dicen es verdad o no lo es. Esta capacidad crítica es la que hace que el examen mayéutico tenga sentido: si la habilidad socrática consistiera, simplemente, en refutar las afirmaciones, sean estas verdaderas o falsas, nos encontraríamos en la situación “escéptica” que había planteado Teeteto antes. Lo engendrado puede ser verdadero o falso, y es por ello que tiene sentido tratar de responder al interrogatorio socrático.

Ahora bien, que se plantee la posibilidad no quiere decir que efectivamente ocurra. De hecho, una vez descrita en estos términos su práctica, Sócrates advierte a Teeteto de que no se irrite si el examen no arroja resultados positivos (151c-d). Esta advertencia no es baladí, sino una anticipación del entero diálogo: ninguna de las respuestas de Teeteto resistirá el examen socrático, como tampoco lo hacen las respuestas de los que parecen ser sabios en la *Apología*. Sin embargo, el horizonte de la *alétheia* es necesario para justificar la investigación, pues si no existe la posibilidad de alcanzarla, si se decretase de antemano el carácter negativo de la investigación socrática, el interlocutor caería en la situación “escéptica” que planteaba Teeteto antes del símil de la partera y la

conversación quedaría reducida a una exhibición erística como la que plantean los hermanos del *Eutidemo*. Y ese horizonte se sostiene desde la afirmación, indirecta, figurada, de un cierto saber de Sócrates que, sin embargo, no puede considerarse propiamente saber, dado que se ejerce a partir de una explícita esterilidad cognoscitiva. Es decir, el horizonte de la *alétheia*, y con él el sentido mismo del diálogo, es posibilitado por el enigma.

### *La segunda navegación y el enigma*

Pues bien, esta misma desazón que amenaza con paralizar y silenciar a Teeteto antes de que Sócrates proponga el símil que he analizado, aparece en el *Fedón* con el nombre de “misología”, de odio al discurso, y es algo a lo que, a su vez, busca replicar el otro pasaje que voy a analizar, el de la segunda navegación. A partir de un determinado momento del diálogo (84d), Simmias y Cebes plantean dos objeciones que parecen deshacer la firmeza de todo lo que había sido dicho hasta entonces. Ese derrumbamiento somete a los presentes (y a los ausentes también, encarnados en Equécrates) a la desazón mencionada. Fedón señala el sentir general del siguiente modo:

Escuchando decir estas cosas, todos nos sentimos a disgusto [*aēdōs*], como posteriormente nos dijimos entre nosotros, ya que, firmemente convencidos por el anterior discurso [*lógou*], de nuevo nos pareció que nos removían el suelo y nos lanzaban a la desconfianza [*apistían*] no solo respecto de los discursos que se habían dicho antes sino de los que se intentaran enunciar en lo posterior, al no ser jueces [*kritai*] dignos de nada o incluso no siendo de confianza [*ápista*] las cosas mismas. (88c)

Nos encontramos aquí, pues, en una situación análoga a la descrita por Teeteto: la experiencia del fracaso del *lógos*, que lleva a establecer una conclusión general acerca de su capacidad para llegar a buen puerto. Con ello, el diálogo amenaza con autodestruirse, perdido el horizonte referencial de la *alétheia* en la desazón por la falta de resultados. Sócrates apunta a este *páthos* en su intervención posterior, señalando su carácter generalizador en una comparación con la misantropía. En efecto, al igual que el que odia a los hombres extrae ese sentimiento de sus experiencias con hombres malvados, “al haber confiado fuertemente en ellos sin técnica” (89d), también le sucede lo mismo a “quien confía que algún discurso sea verdad sin la técnica de los discursos [*áneu tēs perì toùs lógous tékhnēs*]” (90b). Y resalta las consecuencias de esta desconfianza, que se expresan en la figura del que discute sin más objetivo que la discusión misma (y su victoria: *philonikōs*, 91a), perdida la referencia a la *alétheia*:

Y sobre todo [la misología les ocurre] a los que se dedican a los discursos contradictorios [*antilogikōus lógous*], que sabes que acaban por llegar a considerarse los más sabios y pensar

por sí mismos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme [*bébaion*], ni tampoco en los discursos, sino que todas las cosas sin más van y vienen abajo y arriba, como las aguas del Euripo, y ninguna permanece ningún tiempo en nada. (90c)

De esta forma, la defensa frente a las objeciones de Simmias y Cebes se emmarca en el diálogo dentro de una perspectiva más amplia, la de la defensa del carácter veritativo del *lógos*, y del sentido de una discusión que no sea simplemente una exhibición de persuasión de los demás, sino, ante todo, una persuasión de uno mismo (90d-91c). Lo que está en juego es, pues, la capacidad de ser un “juez”, un *krítes*, digno, alguien capaz de *krínein*, de discernir lo verdadero y lo falso, precisamente aquello que caracterizaba la labor mayéutica de Sócrates. Y, como tal, aquí se habla de una cierta “técnica”, relativa al *lógos*, que permite “confiar en que algún *lógos* sea verdad”, es decir, permite establecer con rigor esa criba veritativa. Así pues, de nuevo, se trata de dar sentido a lo que Sócrates hace y, es por ello que Sócrates va a pasar a hablar de sí mismo, ofreciendo las claves de lo que sea esa mencionada técnica de los *lógoi*.

Este es el marco del pasaje que quiero analizar del Fedón, esa autobiografía intelectual que Sócrates esgrime para responder a la objeción de Cebes y en la que se nos habla de su “segunda navegación”. Puede parecer paradójico que esa “técnica de los *lógoi*” no vuelva a ser mencionada explícitamente, pero esa ausencia debe conectarse con el carácter secreto con que le refería Sócrates a Teeteto su arte mayéutico. Las menciones al *lógos* en la descripción de la “segunda navegación” socrática sugieren, por lo demás, que la mencionada “técnica” se está describiendo ahí.

Para comenzar con su biografía, Sócrates describe sus inicios intelectuales (“siendo joven”: 96a), interesado por la *perì phýseōs historía*, la investigación sobre la naturaleza. El resultado de este interés va a ser una radical privación: en primer lugar, de aquello que antes creía saber (96c); y, en segundo lugar pero no menos importante, de una respuesta adecuada al problema causal en términos de “lo mejor”, representada por la decepción con el libro de Anaxágoras (97c-98c). Esta privación caracteriza el *deúteros ploûs* socrático:

Así pues, yo, de este estilo de causa por la que aquello es, habría llegado a ser gustosamente alumno de cualquiera: pero, tras ser privado de ella y no haber llegado a ser capaz de encontrarla por mí mismo ni aprenderla de otros, ¿quieres, Cebes, que te haga la exposición de la segunda navegación en la que me ocupé en busca de la causa? (99c-d)

La expresión “segunda navegación” alude, según nos indica un fragmento de Menandro (fr. 241K), a la navegación con remos cuando el viento impide usar la vela. Se trata de una expresión coloquial, que aparece en otras partes de los diálogos en el sentido de que si no se puede conseguir lo primero, al menos uno puede contentarse con lo segundo (véase, por ejemplo, *Filebo* 16c). Aristóteles emplea la expresión en el mismo sentido, señalando que, ante la dificultad de alcanzar exactamente

el término medio, lo que se puede hacer (segunda navegación) es apartarse de aquello a lo que nos sentimos más inclinados, “pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio” (*Ética a Nicómaco* II, 9, 1109a24-b11). La segunda navegación, pues, es una segunda opción, a la que solo se acude porque la primera no se ha conseguido. Algo similar a la expresión castellana “a falta de pan, buenas son tortas”.

Con esta expresión se remarca así el carácter derivado, secundario, de este nuevo rumbo intelectual socrático. Solo tras la experiencia privativa que supone el *perì phýseōs* puede abordarse el nuevo marco teórico. Es decir, sólo desde el desaprendizaje, desde el rechazo de lo que se da por sabido, tiene sentido el siguiente episodio de la búsqueda socrática. Aquí se apunta, por lo tanto, a que aquello de lo que se va a hablar, esto es, esa técnica de los *lógoi* que puede evitar la misología, presupone la experiencia de la privación de respuestas y, en ese sentido, un aferrarse a la propia ignorancia. Así pues, se va a hablar de un cierto saber que tiene Sócrates, de una técnica, que, sin embargo, presupone que Sócrates no sabe nada. El enigma preside, de nuevo, esta autointerpretación de Sócrates.

En un primer momento, Sócrates sintetiza su actividad de la siguiente forma: se asume un *lógos* X (el que se juzgue, *krínein*, más sólido) y se extraen las consecuencias para hallar la verdad o, en su caso, su falsedad (100a). Básicamente, a esto se reduce su nueva “metodología”. La falta de comprensión de Cebes le conduce a explayarse más sobre el particular y, sobre todo, a subrayar que no está hablando de otra cosa sino de lo que él siempre ha hecho (100b). Es decir, debemos tomar estas reflexiones como una explicación de lo que Sócrates hace, no solo en el *Fedón* o a partir del *Fedón*, sino en cualesquiera de los diálogos. Y, en efecto, eso de discernir lo verdadero de lo falso ya nos ha aparecido como una característica específica de la mayéutica socrática en el *Teeteto*: no otra cosa se hace en el resto de los diálogos sino asumir un *lógos*, es decir, una enunciación de algo sobre algo (por ejemplo, la *epistēmē* es la *aísthēsis*), extraer sus consecuencias y examinarlas como tales. Que este examen no redunde en ninguna verdad no es relevante para la tematización del método; al contrario, una afirmación general semejante supondría más bien un cortocircuito de la práctica socrática y una caída en la desazón o misología escéptica que, como veíamos antes, lleva a desestimar la realidad de las cosas. Que no se parte de aquí es algo que Sócrates afirma explícitamente al reexponer con más detalle su metodología: en primer lugar, debe asumirse que “lo bello es algo en sí mismo y por sí mismo, y lo bueno, y lo grande y todo lo que es por el estilo” (100b), lo que más adelante se glosará como reconocer “que es algo cada uno de los *eidē*” (102a-b). Es esta una presuposición del diálogo: no se trata de que se sostenga una teoría extravagante sobre la existencia de unas súper cosas en una suerte de súper mundo distinto de este; se trata simplemente de asumir que hay determinación de las cosas, que las cosas son algo y, como tal, que ese “ser algo” es. Es decir, el primer paso de la “segunda navegación” es el tránsito al

reconocimiento del *eídos*, precisamente lo mismo que ocurre en el *Teeteto* (y en muchos de los diálogos) al descartarse la primera respuesta-catálogo y explicitar la dimensión eidética de la pregunta. En este punto se insertan las discusiones con personajes por así decir del tipo sofista en los diálogos y por ello constituyen un enemigo terrible de la dialéctica platónica, dado que no conceden la premisa básica de actuación. Pero si esto se admite, entonces queda definido el marco de discusión:

Examina, pues, las cosas que se siguen de ello, si es que concuerdas conmigo. Pues me parece que, si alguna otra cosa es bella aparte de lo bello en sí, no por ninguna otra cosa será bella sino porque participa de aquella belleza, y así digo de todas las demás cosas. (100c)

Recordemos que el punto de partida de la indagación del *Teeteto* era que “los sabios son sabios por la sabiduría”. La práctica del resto de diálogos se halla también plagada de estas formulaciones causales de la esencia eidética de lo que se busca. Es el punto de partida de la discusión socrática: una vez que se señala que la causa de las cosas bellas es la belleza, o de las valientes la valentía, se pregunta entonces qué es la belleza, o la valentía, etc. El que no se llegue a una respuesta precisa no es, de nuevo, objeción para la descripción metodológica. Lo que se resalta aquí, pues, es que el punto de vista del *lógos*, del *eídos*, impone el análisis de las determinaciones por sí mismas y que ese punto de vista supone el aferrarse a la privación de sabiduría que es resultado del primer intento de “navegación”:

Por lo tanto, ya no comprendo ni soy capaz de conocer las demás causas, aquellas tan sabias: sino que si alguien me dice que cualquier cosa es bella ya sea por tener un color florido o una figura o cualquier otra cosa por el estilo, mando a paseo el resto de cosas –pues me confunden todas ellas– y me quedo para mí con aquello simple y sencillo [*atekhnôs*] y quizá ingenuo de que no otra cosa hace que algo sea bello sino la presencia, o comunidad, o como quiera que se le llame, de aquella belleza: pues esto ya no lo tengo por firme, sino solo que todas las cosas bellas llegan a ser bellas por la belleza. (100c-d)

De esta suerte, la *tékhnē* del *lógos* pasa por aferrarse a algo *atekhnôs*, que no es más que el reconocimiento de las determinaciones y la discusión sobre ellas. Aceptar este marco “lógico” conlleva a su vez una serie de implicaciones que se pondrán de relieve en el siguiente tramo del diálogo (a partir de 102b), pero lo esencial para lo que aquí me interesa ha sido dicho ya. La práctica del diálogo se ha descrito como una suerte de técnica que, no obstante, implica la radical consciencia de ignorancia que hemos visto ya en otros pasajes. Es decir, el enigma que nos ha aparecido antes.

### *Conclusión: el enigma y la filosofía*

Voy concluyendo. Según la *Apología*, el enigma de la Pitia es lo que va a incitar a Sócrates a dedicar su práctica cotidiana a dialogar con todo aquel que pareciera ser sabio, buscando con ello refutar al oráculo al encontrar a alguien más sabio que él mismo. Una interpretación ironista de la ignorancia socrática haría absurda esta búsqueda. Es más: Sócrates va a intentar deshacer el imposible del enigma aferrándose, precisamente, a aquello que la interpretación ironista no le concede, su propia ignorancia: no busca refutar su propia ignorancia sino, antes bien, la supuesta sabiduría que se le achaca. Por lo tanto, es por la evidencia de su falta de sabiduría que Sócrates va a dedicarse a hacer lo que hace. Y esto es lo mismo que decir que lo que ocurre en los diálogos de Platón solo tiene sentido desde esa afirmación socrática de ignorancia. Lo mismo se sostiene en el *Fedón* y el *Teeteto*: la extraña técnica socrática presupone la ignorancia (la esterilidad o la privación). No consiste más que en ella misma. Y, por tanto, si la ignorancia se suprimiera, si pudiésemos decir con propiedad que Sócrates sabe algo, dejaría de tener sentido la práctica socrática, la búsqueda de la refutación del oráculo. Pero hay más: de no ser por ese enigma de la Pitia, Sócrates no habría iniciado su búsqueda. Es decir, si no fuera por la afirmación oracular de la sabiduría socrática tampoco tendría sentido su práctica. Y lo mismo sucede, como hemos visto, en el *Fedón* y el *Teeteto*: tanto la mayéutica como la *tékhne* del *lógos* proporcionan el horizonte que da sentido al despliegue socrático de ignorancia. Por ello, debe decirse que Sócrates no sabe nada pero, al mismo tiempo, debe decirse que sí que sabe. De esta forma, el enigma es insuperable, puesto que es constitutivo de la búsqueda: es lo que hace que la perpetuidad de la búsqueda no se convierta en un argumento en contra de ella.

Conviene, pues, hacer la lectura casi se diría que inversa de la ironista: no es que Sócrates sepa y lo oculte, sino que, al contrario, Sócrates no sabe y su “saber” no consiste en otra cosa sino en aferrarse a ese no saber. En la *Apología*, tras el relato de su intento infructuoso de refutación del oráculo, sostiene Sócrates:

Y quizá ocurre, atenienses, que el dios es el que es sabio, y que en este oráculo diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y aparece diciendo estas cosas de Sócrates, sirviéndose de mi nombre, y hace de mí un ejemplo, como si dijera: ‘de vosotros, hombres, es el más sabio quien, como Sócrates, conoce que no es en verdad digno de nada respecto a la sabiduría’. (23a-b)

Es el aferrarse radicalmente a su ignorancia lo que, precisamente, conduce a Sócrates a confirmar la verdad del oráculo, descubriendo el sentido indirecto que había en sus palabras. La metáfora es aquí

una analogía: el saber es a los dioses como el no-saber a los hombres, por ello, solo quien asume el no-saber puede ser designado como sabio entre los hombres. El enigma de Sócrates, así, nos sitúa en un terreno indirecto que permite apreciar una determinación negativa de los hombres: su carencia de saber que, como vemos, no es incompatible con que, de ordinario, se diga que unos saben y otros no, etc. No otra cosa dice la apropiación platónica de la palabra *philosophía*, en cuanto expresión de la tendencia específica del ser humano: no alguien que sabe o alguien que simplemente ignora hasta su propia ignorancia, no un dios o una bestia, sino alguien que no sabe pero, consciente de ello, busca saber. Esta misma tensión, esta negatividad interna al *ánthrōpos*, es la que se expresa bajo el enigma de Sócrates, cuya reducción, como puede apreciarse elimina lo más profundo de su enseñanza: la búsqueda perpetua de una *alétheia* que, pese a no alcanzarla, acierta a mostrar la carencia de la misma.

Muchas gracias.