

# LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ἀνθρωπίνη σοφία

---

*Aldo Guarneros\**

RESUMEN: Desde el siglo XVIII se ha definido y redefinido la metafísica como nombre ya sea del más *alto* y digno sentido de la filosofía, ya sea de su más *baja* y perjudicial forma. Sin embargo, la metafísica no se juega únicamente en alturas o bajezas. Resta preguntar por lo inter-medio, es decir, lo que *une* mediando, para re-conocer en ello la metafísica. Con el fin de llevar a cabo esta pregunta examino el nombre que Sócrates le dio a este quehacer.



THE NAMES OF METAPHYSICS: ἀνθρωπίνη σοφία

ABSTRACT: Since the eighteenth century metaphysics has been defined and redefined as a name either for the highest and most worthy sense of philosophy, or for its lowest and most damaging form. However, metaphysics is not only played out in heights or lows. It remains to ask about the inter-medium, that is to say, what unites by mediating, in order to re-know metaphysics in it. In order to carry out this question I examine the name Socrates gave to this task.

PALABRAS CLAVE: intuición, principio de unidad, Sócrates, verdad.  
KEY WORDS: intuition, principle of unity, Socrates, truth.

RECEPCIÓN: 9 de febrero de 2020.  
APROBACIÓN: 1o. de octubre de 2020.  
DOI: 10.5347/01856383.0136.000299535

\*Universidad Iberoamericana.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# LOS NOMBRES DE LA METAFÍSICA: ἀνθρωπίνη σοφία

## Introducción

A lo largo de los últimos tres siglos, aproximadamente, se manifiesta un vaivén histórico entre las posturas apologeticas y las detractoras de la metafísica.

Unas posturas consideran, en efecto, que los temas metafísicos resultan inoperantes teóricamente, que no consisten más que en un estadio infantil del desarrollo científico, que agotó sus propias posibilidades desde una razón que no se fundamenta en nada o que su esencia implica una confusión en contraste con las posibilidades de la ontología. Así, respectivamente, Kant, Comte, Nietzsche y Heidegger (entre muchísimas otras reflexiones que se inscriben en las que podrían denominarse —con una generalización ruda, pero práctica para una introducción— materialistas, posestructuralistas, logicistas y hermenéuticas).

Otras posturas, en cambio, sostienen que las temáticas de la metafísica tocan el fundamento especulativo de la realidad, que expresan el auténtico modo en que la vida y el todo se desarrollan en contraste con la solidificación de la cientificidad, que son la unidad de la base lógico-expresiva no solo del ser humano, sino del ser, y que permite, de forma dinámica, la transformación y la donación de sentido a lo que *hay*. Así, Hegel, Bergson, Nicol y Horneffer (además de una serie de investigaciones que “aceptan” la metafísica, aunque a condición de enmarcarla metodológico-temáticamente según restrictas tradiciones).

Dependiendo del modo en que cada pensador se expresa en torno a la metafísica y del modo en que interpretemos sus posturas, podría creerse, en primera instancia, que estas diversas perspectivas ponen a la metafísica muy en *alto* o tan *bajo* dentro de los quehaceres de la filosofía que ella no puede hallarse en un punto *medio*, es decir, a la “altura” de lo común en todo ser y hacer humanos. Para examinar esta posibilidad mediadora de la comprensión de la metafísica resulta apropiado servirnos de Sócrates.

Con el fin de emprender este camino recorro tres puntos. En primer lugar, por qué la fama y la difamación de Sócrates, de acuerdo con las temáticas que se le atribuyen, permiten preguntar por el sentido de la metafísica. En segundo lugar, cuál es la esencia de las temáticas socráticas. Finalmente, cuál es el nombre que Sócrates le dio a la metafísica, en qué se fundamenta y cómo él se instala en la medianía común al ser y hacer humanos. El propósito de este recorrido no será una apología con vistas a “salvar” a como dé lugar y por cualquier medio el sentido de la metafísica, sino ser crítico y autocrítico con ella.

## Difamación y fama de Sócrates

La razón principal para tratar la metafísica a partir de la figura de Sócrates es la descripción que hacen de su quehacer tanto los detractores como los amigos (que no discípulos). ¿Qué temas, pues, abordaba Sócrates? En la *Apología* platónica,<sup>1</sup> a modo de temáticas, se enlistan sendas acusaciones. Por una parte, si se suman todas las acusaciones de los detractores que Sócrates distingue entre antiguos y recientes, se tienen las siguientes seis: investiga lo subterráneo y lo celeste, hace más fuerte el argumento más débil, enseña todo ello (19 b), no cree en los dioses (23 d), corrompe a los jóvenes e inventa nuevas divinidades (24 b).

<sup>1</sup> Platón, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, trad. por Julio Calonge (Madrid: Gredos, 2006). Tres obras serán frecuentemente citadas y referidas en este artículo: *Apología de Sócrates* y *Critón* de Platón y *Recuerdos* de Jenofonte. Debido a la recurrencia, después de indicar la ficha bibliográfica en nota a pie la primera vez que mencione estas obras, las referencias constarán entre paréntesis en el cuerpo del texto según la numeración canónica.

Por otra parte, teniendo en cuenta las votaciones del juicio y, a la vez, la actitud y las palabras de Sócrates que condujeron a tales resultados, podría sugerirse que, además, es condenado por otros tres “temas”: *no seguir* a los demás conciudadanos en lo relativo a órdenes del gobierno (32 c), su *altanería* al no proponer un mal para sí mismo en contrapropuesta a la pena solicitada por Meleto (34 d), afirmando, así, su inocencia,<sup>2</sup> y humillar aquello que representaba lo más valioso según las *costumbres* del pueblo ateniense, es decir, las figuras del político, del poeta y del artesano (21 c-22 e).<sup>3</sup>

Por lo que respecta al origen de las acusaciones, la burla de *Las nubes* de Aristófanes, suele destacarse que este representó a Sócrates como sofista, al tratarlo como “‘cabildero’ de los espíritus selectos [...] Si se le paga, [...] enseña a ganar pleitando todas las causas, las justas y las injustas”.<sup>4</sup> Mas ese cabildeo y pleito significan que a Sócrates se le pinta como un individuo *sin apego* a lo *común* para la ciudad. Por tanto, de acuerdo con Aristófanes, paseándose por las nubes, Sócrates se ocupa de cuestiones *allende* los asuntos humanos y, más aún, pasa de largo de

<sup>2</sup>Tan sobresaliente resulta esa altanería (μεγαλληγορία), no solo en el contexto que aquí refiero, sino a lo largo de toda su defensa, que Jenofonte comienza su *Apología* recalcándola y dando razón de su causa.

<sup>3</sup>El desprecio que Sócrates se ganó al mostrar la ignorancia de políticos, poetas y artesanos requiere, quizá, una “transliteración” para comprender, en la actualidad, la gravedad de lo que hizo. Los políticos representaban guías morales de movimientos cívicos, los poetas a los educadores y transmisores de la religión acostumbrada y los artesanos a los productores e innovadores de los bienes requeridos para la necesidad y el confort social. Por tanto, si bien pocos se ofenderían hoy si se humillase a políticos, poetas y artesanos, es probable que muchos se sentirían insultados por alguien que muestra las inconsistencias y la ignorancia de representantes de movimientos cívicos (por ejemplo, del *feminismo*, *ambientalismo* o de la *defensoría de derechos animales* o *humanos*), de movimientos espirituales (por ejemplo, de *religiones institucionales*, *modelos educativos según valores* o *tendencias occidentalizadas de prácticas orientales*) y de la *técnica* o *tecnología* a partir de la cual todos vivimos en las ocupaciones laborales y sociales. De ahí que Hegel considere “justo”, hasta cierto punto, el juicio, y es que “Sócrates [...] entraba [...] en una relación especial [...] no [...] con la multitud o con la masa que mandaba, simplemente, sino en una relación viva con el espíritu del pueblo ateniense [...] Por tanto, al cifrar lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior, Sócrates adoptó una posición antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 2005), 78.

<sup>4</sup>Aristófanes, *Las nubes. Lisístrata. Dinero*, trad. por Elsa García (Madrid: Alianza, 2004), vv. 94 y 98-99.

los asuntos divinos.<sup>5</sup> En este contexto, ridiculizarlo por ocuparse, además, de lo “celestes” y lo “subyacente a la tierra” ni siquiera parece tener el sentido de homologar su quehacer a los de un “físico” como Anaxágoras, ni de un sofista como, por ejemplo, Hippias, quien se dedicaba a los astros en la medida en que estudiaba matemáticas, es decir, geometría y música junto con la astronomía.<sup>6</sup> Así, para Aristófanes la mente de Sócrates divaga apartada de lo humano y lo divino, hallándose *más allá de lo físico*. De este modo, aun sin contar los griegos con el término *metafísica*, se inicia una larga tradición, que perdura al día de hoy, de acuerdo con la cual el metafísico, ocupándose de todo, no se ocupa de nada, haciendo el ridículo, colgado de una lámpara, es decir, sin los pies en la tierra.

Quizá para objetar lo anterior Jenofonte, en sus *Recuerdos*, decía, por el contrario, que los temas socráticos no eran “sobre-naturales”. Con ello, en primer lugar, este amigo da a entender que Sócrates preguntaba *solo* por lo humano y, en segundo lugar, que la pregunta socrática era, sobre todo, de naturaleza argumentativa y enfocada simplemente a interrogar *qué es* algo.<sup>7</sup> Este otro registro de la actividad socrática se podría alimentar, además, de aquellos que —si se los viese como discípulos y, así, se tuviese a Sócrates por educador— fueron denominados socráticos. En efecto, cirenaicos y megáricos, ante todo, se ocupaban, unos, del sentido del placer relativo a la vida humana y de la lógica, otros, de la mayéutica en confrontación con la analogía y de la invención de argumentos.<sup>8</sup> Asimismo, a partir no de la argumentación y la mayéutica, sino de la anécdota (*χρεια*), los cínicos, particularmente Diógenes de

<sup>5</sup> *Ibid.*, vv. 225-227.

<sup>6</sup> *Sofistas. Fragmentos y testimonios*, trad. por Antonio Melero (Madrid: Gredos, 1996), 296. En todo caso, la noción de sofista entre los antiguos griegos era, por lo visto, sumamente ambigua. Véase: *Ibid.*, 69-72.

<sup>7</sup> “No conversaba sobre la naturaleza de todas las cosas, como sí hacían muchos otros, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman ‘cosmos’ [...] él siempre conversaba sobre asuntos humanos, indagando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es feo, qué es justo, qué es injusto, qué es sensatez, qué es locura, qué es valentía, qué es cobardía...” Jenofonte, *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, trad. por José Caballero (Madrid: Alianza, 2009), I, 1, 11 y 16. La lista sugiere, no obstante, la tematización de *algo más*.

<sup>8</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. por Carlos García (Madrid: Alianza, 2007), II, 65-120.

Sinope, conocido —supuestamente gracias a Platón— como el *Sócrates delirante*, enfocaban el quehacer socrático desde la ironía y esa suerte de altanería exhibida en su apología, de suerte que Diógenes, incluso, se burló de Platón preguntando: “¿Qué tiene él de respetable, si después de estar filosofando tantos años, aún no ha disgustado a nadie?”.<sup>9</sup>

Irónicamente, al nutrirse esa fama que parte de sus amistades y de “escuelas” basadas en su pensamiento, la tradición —no la de siglos después, sino la inmediata— le atribuye a Sócrates el origen de una metafísica en sentido peyorativo que medita únicamente en torno a lo completamente separado de lo sensible; así Aristóteles. Este, efectivamente, en una obra sin título, conocida no obstante como *Metafísica*, indica: “ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio”.<sup>10</sup> Y hablo de una ironía porque, en una obra en que se ocupa de lo *separable*, Aristóteles separa su pensamiento del pensamiento socrático-platónico que piensa, según él, lo *meramente separado* respecto de lo que existe o *es*. Pero, más aún, la ironía consiste en que, siendo Sócrates “causante” de la teoría de las formas de Platón, Aristóteles lo encuadra en la temática simplemente humana de lo moral.

Mas, ¿qué significa, propiamente, ocuparse de lo humano? Aristóteles, un filósofo tan empeñado en la separación de los saberes —a pesar de haber mostrado su unidad radical—, no solo distinguió entre diversas temáticas filosóficas en torno a las cuales teorizó, sino que ofrece, en un tratado que se conserva en fragmentos, un desarrollo paulatino del sentido del saber (σοφία), el cual divide en cinco estadios: *a*) la práctica útil enfocada a satisfacer las necesidades, *b*) la práctica inventiva de placeres y adornos civilizatorios, *c*) la invención política de leyes y constituciones, *d*) la investigación de los cuerpos naturales y, finalmente,

<sup>9</sup> *Los filósofos cínicos*, trad. por José Marín y Cristóbal Macías (Madrid: Akal, 2008), 241.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 2012), I, 6, 987 b 1-7.

e) la teoría en torno a lo divino y lo permanente.<sup>11</sup> Tal desarrollo del saber difiere del que lleva a cabo en su *Metafísica*, dado que aquel es histórico y este es —si se quiere— epistemológico. Sin embargo, resulta evidente que algunas formas históricas se relacionan con dos formas del saber epistemológico según el libro primero de la *Metafísica*, a saber, las primeras dos (*a* y *b*) con el arte o técnica (τέχνη) y las últimas dos (*d* y *e*) con la ciencia o conocimiento (ἐπιστήμη), las cuales están por encima de la experiencia (ἐμπειρία), dado que conocen las *causas* de las cosas y no solo que son como son. Más aún, la penúltima forma del saber histórico (*d*) se identifica con las investigaciones que llevaron a cabo los “pre-socráticos”, a los que Aristóteles denominó físicos (φυσικοί),<sup>12</sup> y la última (*e*) apunta al sentido de la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) —que es como él entiende lo que llamamos metafísica. En cuanto a la tercera forma histórica del saber (*c*), la concerniente a la política, a las leyes y, en este sentido, a las costumbres o la moral, Aristóteles indicó, en aquel tratado, que “...los siete sabios eran hombres de esta naturaleza, ya que descubrieron ciertas virtudes políticas”.<sup>13</sup> ¿Sócrates, entonces, fue uno de esos sabios a ojos de Aristóteles? Dado que eso queda sugerido, es necesario preguntar: ¿a qué se dedicaron realmente ellos?

Sin duda, las sentencias de los siete sabios versan sobre la conducta adecuada para con los padres, los amigos y las leyes e indican cómo ha de comportarse un miembro de la ciudad-Estado. Tienen, por tanto, una carga eminentemente educativa y parecen, ante todo, consejos para la vida privada y pública. Cada uno de esos sabios habla de ese modo al menos en una de sus sentencias.<sup>14</sup> Sin embargo, ocupados, así, de lo humano y lo moral, sentenciaron también de manera expresa en torno a lo divino y al alma, con palabras que literal o análogamente muestran el espíritu de las inscripciones *conócete a ti mismo* y *nada en demasía*

<sup>11</sup> Aristóteles, “Sobre la filosofía”, en *Fragmentos*, trad. por Álvaro Vallejo (Madrid: Gredos, 2005), 8 b.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Física*, trad. por Guillermo de Echandía (Madrid, Gredos, 2008), I, 2, 184 b 17.

<sup>13</sup> Aristóteles, “Sobre la filosofía”.

<sup>14</sup> Sirvan, como ejemplo, las siguientes. Cleobulo: “Considera tu adversario al enemigo del pueblo”; Solón: “Aconseja no lo más agradable, sino lo mejor a los ciudadanos”; Quilón: “Obedece a las leyes”; Tales: “Oculta tus males en casa”; Pitaco: “Cuando castigues al vecino, no lo hagas personalmente”; Bías: “Gana después de persuadir, no haciendo violencia”; Periandro: “La democracia es mejor que la tiranía”. Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)* (Madrid: Alianza, 2007), 210-214.

del templo de Apolo en Delfos.<sup>15</sup> Teniendo eso en cuenta, la pregunta viene a plantearse nuevamente: ¿qué significa ocuparse de lo humano?

*Ningún filósofo, ocúpese de lo que se ocupe, filosofa sobre algo que no sea humano.* Trátese del pensamiento lógico-matematizado más abstracto que se quiera, de la teología más pura que se pueda concebir o, para el caso que aquí me ocupa, de “lo más metafísico” entre lo metafísico (ya sea en sentido peyorativo o apologético), el ser humano, es decir, el filósofo, se ocupa de lo humano porque, al reflexionar, se ocupa de su propio ser, de su propia vida. Lo que ocurre con Sócrates es que, ocupándose de lo humano —y justo por ello—, no puede ocuparse *meramente* de lo humano. En otras palabras, se ocupa de *la vida humana* y, al hacerlo, se ocupa de *algo más*. De ahí que, de acuerdo con lo que se lee en *Critón*,<sup>16</sup> Sócrates haya *discernido* —sin que ello represente una *escisión* o un *dualismo*— entre *vivir* y *vivir bien* (48 b). Vivir bien, que parece un asunto meramente moral o simplemente humano, es lo metafísico de su pensamiento, sobre lo cual habrá que ahondar en lo siguiente.

Pero, antes, vale la pena señalar todavía que, a partir del *discernimiento* socrático, la tradición posterior —la que se extiende hasta el siglo XIX— no dejó de concebir a Sócrates como una figura eminente de la metafísica, ya sea enalteciéndolo, ya despreciándolo. En efecto, dos grandes filósofos del siglo antepasado interpretaron su propio pensar mediante o contra la metafísica de Sócrates. Así, por una parte, Hegel vio a Sócrates como inicio de la subjetividad incondicionada del *juicio* que conduce, por la especulación dialéctica, a la forma teleológica del espíritu. Esta teleología la señala al discurrir conducente y bellamente en torno a la *verdad* en el segundo prólogo de la *Enciclopedia*.<sup>17</sup> Por

<sup>15</sup>Al respecto, otros ejemplos. Cleobulo: “Mantén bien el cuerpo y el alma”; Solón: “Nada en demasía” y “conjetura lo invisible por lo visible”; Quilón: “Conócete a ti mismo”; Tales: “Es difícil conocerse a sí mismo” y “usa la medida”; Pítaco: “Conoce el momento oportuno”; Bías: “Lo que te salga bien, atribúyelo a los dioses, no a ti mismo”; Periandro: “Los placeres son mortales, las virtudes inmortales”. *Ibid.*

<sup>16</sup>Platón, “Critón”, en *Diálogos I*.

<sup>17</sup>“La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto [...] Así, por ejemplo, [...] Sócrates descubrió la determinación de *fin* y [...] esta fue desarrollada y conocida de manera más precisa por Platón y muy especialmente por Aristóteles.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. por Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 2005), 69.

otra parte, Nietzsche concibe a Sócrates, por culpa de su *juzgar*, como causa de la transvaloración que, no obstante ser resultado de la voluntad de poder, se empecina en el dominio racional en detrimento de la pasión. Así, Nietzsche habla en contra de la *verdad* en el ensayo “El problema de Sócrates”.<sup>18</sup> Para uno, Sócrates es metafísico por *cimentar la vida del concepto lógico en la libertad*;<sup>19</sup> para el otro es metafísico por tratarse de uno de esos predicadores de la muerte y *despreciadores de la vida*, incapaz de soportarla en su abismal *nada*, un *trasmundano* que no actúa racionalmente, sino, en rigor, por simple pasión, a saber, por cansancio y temor.<sup>20</sup>

Semejante apreciación entre antiguos y modernos, entre detractores y amigos, obliga a preguntar, por tanto, ¿cuál es la *esencia* de las temáticas socráticas?

## La esencia de las temáticas socráticas

Evidentemente, la pregunta anterior conlleva una dificultad peculiar.<sup>21</sup> No obstante, puede ensayarse una respuesta con base en la esencia de

<sup>18</sup> “[L]os juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas [...] en sí tales juicios son estupideces.” Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2004), 44.

<sup>19</sup> “Aparece así, con Sócrates, la *subjetividad infinita*, la *libertad de la conciencia* de sí misma. Esta libertad [...] se cifra en el postulado de que la conciencia, en todo lo que piense, debe hallarse sencillamente presente y cabe sí.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, 40-41.

<sup>20</sup> Por “fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creo todos los dioses y todos los trasmundos”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2005), 61.

<sup>21</sup> Responder eso, de por sí, es difícil en el caso de cualquier pensador cuya obra se conserva; Sócrates, en cambio, ni siquiera escribe obra alguna (si no tomamos en cuenta lo que dice Platón en *Fedón*). Pero, más aún, allende Aristófanes, las personas que escribieron sobre su pensar, habiendo tramado amistad con él, fueron Jenofonte y Platón. Esto complica el panorama, ya que, frente a Aristófanes que lo ridiculiza, parece que Platón ensalza inmensamente su raciocinio, mientras que Jenofonte lo ofrece más “mundano”, incluso pasional. Además, la forma de sus escritos difiere enormemente. Jenofonte hace una *autopsia* de Sócrates, lo que en griego significa que dice lo *presenciado* (véase: Jenofonte, *Banquete*, I, 1); mas eso implica que da cuenta de sus impresiones. Por su parte, Platón, con sus diálogos, lo *personifica*. Los únicos escritos platónicos en que no hay tal personificación son sus cartas; y he ahí que, en una

las consideraciones que hacen tanto los detractores como los amigos de Sócrates.

Dicho sin rodeos, la esencia de las temáticas por las que lo acusan sus detractores está en la *opinión* o los *prejuicios*. Esa es la razón por la cual Sócrates distingue en la *Apología* platónica a los acusadores antiguos: “estos, atenienses, los que han extendido esta [mala] fama, son los temibles acusadores míos” (18 c), dado que infundieron *pareceres* sobre su persona a los ciudadanos desde niños. De ahí que, aun antes de la votación, Sócrates sepa que no lo condenarán los imberbes que lo llevaron a juicio, sino los prejuicios, “la calumnia y la envidia de muchos” (28 a). Pero son temibles las opiniones y los prejuicios no solo por ser la causa de su acusación, sino porque están a la base de la vida de la mayoría de los ciudadanos que buscan “la mayor fama” (29 d). Y es que esa obsesión por la fama (δόξης), de acuerdo con lo dicho en *Critón*, tiene su “fundamento” en el *azar* y da como resultado la *mediocridad* que hace incapaz a la mayoría de hacer los mayores bienes (44 c-d).

Desde la otra perspectiva, es decir, desde los temas que le atribuyen sus amigos, la esencia de las temáticas socráticas radica en *discernir* esa forma de vida mediocre de “otro tipo” de vida. Por tanto, Sócrates señala, en la *Apología* platónica, que uno ha de preocuparse “por la inteligencia, la verdad y por cómo [el] alma va a ser lo mejor posible” (29 e). En otras palabras, la esencia de sus temáticas radica en el *juicio* o *discernimiento* (φρόνησις), en la *verdad* (ἀλήθεια) y en la *virtud* (ἀρετή). ¿Qué significa el discernimiento o juicio para Sócrates y cómo, mediante ello, refiere la verdad y la virtud?

---

de ellas (si bien de autenticidad cuestionada), dice Platón: “yo no he escrito nunca acerca de estos temas [los de sus diálogos] y no hay obra alguna de Platón ni la habrá. Las que ahora se dicen que son tuyas son de Sócrates en la época de su bella juventud”. Platón, “Carta II”, en *Diálogos VII*, trad. por Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 2002), 314 c. A pesar de lo dudosa que resulte esta carta, cabe señalar que Platón dice algo semejante en otra carta cuya autenticidad es mayormente aceptada, a saber, su carta séptima, si bien ahí no atribuye sus escritos a Sócrates. En cualquier caso, me limitaré, de entre los escritos de Platón, a su *Apología* y *Critón* por tratarse de los diálogos que mayormente coinciden, en parte al menos, con lo dicho por Jenofonte en sus *Recuerdos* y *Apología*, a la vez que, filológicamente, parece razonable que reflejan al “Sócrates histórico”. Mas hay *razones historicistas* —que no históricas— que justificarían remitirse a otros diálogos platónicos. Sobre esto volveré, en una nota a pie, en el siguiente apartado.

Jenofonte, en sus *Recuerdos*, informa que, de acuerdo con Sócrates, lo *malo* para la vida humana era consecuencia de la incapacidad de discernir (IV, 1, 4). Asimismo, Platón rememora, en su *Apología*, que la crítica socrática a los políticos, poetas y artesanos se debió a que estos individuos “de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio [φρονίμως]” (22 a). De este modo, tal como se lee en *Critón*, incluso una *buena voluntad* no basta por sí; ha de acompañarse de “rectitud”, es decir, ha de atender “al razonamiento que, al reflexionar, [es] el mejor” (46 b). Mas, ¿cómo consigue uno encaminarse hacia el juicio o discernimiento, al razonamiento o la razón? Además, ¿por qué poseían el discernimiento y el razonamiento una importancia tan entrañable para Sócrates?

Evidentemente, no hay modo de responder cómo se logra *poseer* el juicio y la razón; sin embargo, por lo que respecta a cómo *se vuelve* o *deviene* discreto y razonable, Sócrates lo señaló a partir de la *pregunta* y el *diálogo*. En el apartado anterior subrayé que, a causa de Jenofonte, la pregunta socrática se interpreta como la pregunta por el *qué* de algo. No obstante, el propio Jenofonte recuerda la ocasión en que Caricles dijo: “Es que tú, Sócrates, estás acostumbrado a preguntar, aunque sabes cuál es la respuesta la mayoría de las veces” (I, 2, 36). Preguntar sobre algo ya conocido parece propio del altanero e ironista Sócrates. Pero, dejando de lado esa caricatura, ¿conocía él, realmente, lo que interrogaba?, y, ¿cómo interrogaba?, ¿simplemente preguntaba *qué es* cualquier cosa?

La *Apología* platónica, no en contra, sino complementando el recuerdo jenofontino, añade que, durante sus diálogos, Sócrates se percató de que “en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto a otro” (23 a). Eso mismo es lo que parece haberle sucedido a Caricles. En todo caso, Platón esclarece el asunto porque da a entender, por una parte, que Sócrates refutaba por contradicción, es decir, le “bastaba” con percatarse de las inconsistencias de los argumentos para *reconocer* que algo era erróneo o falso, sin que por ello tuviese conocimiento acerca del tema en cuestión. Y, no obstante, por

otra parte, mediante la “personificación” de su amigo en sus diálogos, Platón mostró que la pregunta socrática partía de una reflexión *previa* que servía como pauta del diálogo.

En el siguiente apartado volveré a propósito del sentido de lo *previo* llevado hasta sus últimas consecuencias. Por ahora, cabe destacar hasta qué punto Platón manifestó que la pregunta socrática tenía una *dirección* o un *sentido*, sin por ello dejar de ser una interrogante, una *búsqueda* de algo *desconocido*. Sea que se dé crédito o no a que Platón dedicase sus *Diálogos* a desarrollar el pensamiento de Sócrates en lugar del suyo, nos percatamos de que, en cada uno de los diálogos —que, como mínimo, reflejan lo que su amigo impregnó en el propio ser de Platón—, Sócrates hace gala de preguntas formuladas con precisión casi nanométrica o, en otras palabras, formula argumentos y razonamientos a partir de los cuales se interroga al interlocutor, a lo mucho, si está de acuerdo con la idea o no. Desde luego, eso no es poca cosa. Esta “sutileza” del *acuerdo* es el corazón de toda pregunta. En ella se basa la *rectitud* (ὀρθός) que le solicita a Critón en el diálogo homónimo. Pero, entonces, Sócrates no preguntaba únicamente y de forma groseramente vaga “*qué es esto o aquello*”.

Así, pues, ignorante —que no ciego— ante cualquier cosa sobre la que dialogase con otros, *Sócrates buscaba lo común en común*. Y, así, conduciendo el diálogo a partir de una reflexión previa, *algo más* se mostraba, algo que no era meramente humano, si bien tampoco era ajeno a lo humano. En palabras de los *Recuerdos* de Jenofonte: “Reconducida así la discusión, *la verdad se hacía evidente* entre los mismos que le contradecían” (IV, 6, 14). Por tanto, su quehacer no fue *solo* humano o, mejor dicho, justo porque era eminentemente humano, no era únicamente humano. En ese sentido, a Sócrates le resultaba sumamente importante el discernimiento y el razonamiento, ya que su fundamento es la pregunta, la cual, a su vez, permite *depurarse de prejuicios y opiniones*, dado que la pregunta, si bien puede no alcanzar una respuesta inamovible, permite atisbar la verdad, no solo en tanto resultado de la argumentación humana, sino con vistas a lo común de *lo que es* puesto en cuestión.

De ahí que Sócrates diese los cimientos de la distinción entre *conocimiento* y *opinión* por mor de la *depuración*.<sup>22</sup> Considera, entonces, en *Critón*, que “no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga *el que entiende* [...] y de lo que *la verdad misma diga*” (48 a). A causa de lo anterior, Sócrates describe la esencia de sus temáticas, en la *Apología* platónica, como “conversaciones [...] acerca de la virtud” (38 a). Esta unidad de la verdad y la virtud es aquello *previo* en sus interrogantes dialógicas, aquello que *fundamenta* su dudar, es decir, es lo que conduce al discernimiento y al razonamiento, a partir de lo cual Sócrates distingue, ante todo, entre vivir y vivir bien. ¿Qué quiere decir, entonces, ocuparse de la virtud y vivir bien?

Si se confunde virtud con valor, esto es, si se confunde lo ético con lo moral —como es costumbre en la posmodernidad—,<sup>23</sup> la virtud parece algo *determinado por el ser humano*, ya sea como concepto “teórico”, ya sea como meta “práctica”; además, este parecer se lleva a cabo según una división entre teoría y praxis. Incluso Aristóteles parte de tal división al criticar el pensamiento de Sócrates,<sup>24</sup> a pesar de que él mismo habló en su *Ética nicomáquea* y su *Metafísica* de la teoría y la praxis como unidad de la vida. En todo caso, Sócrates, en la *Apología* platónica, declara que se interesaba, eminentemente, en saber “quién es conocedor de [la] perfección [...] humana” (20 b). De acuerdo con lo

<sup>22</sup> Así, por ejemplo, discernía mediante el razonamiento entre los que actúan condicionadamente, esto es, por conveniencia y manipulación de las leyes, de quienes actúan *allende* lo conveniente, es decir, *aquende* lo incondicionado o divino de las leyes y, de este modo, piensan y actúan según lo *común* a ellas, a saber, la *libertad* que las fundamenta. Consecuentemente, Sócrates se opuso a lo que mandaban algunos gobiernos, pero, al hacerlo, actuaba con arreglo a las leyes y lo justo en cuanto tales, esto es, con arreglo a lo divino de la legalidad: la unidad de su esencia. Véase: Platón, *Critón*, 46 d-48 a y 51 c-54 c; Jenofonte, *Recuerdos*, IV, 4, 25.

<sup>23</sup> Así, por ejemplo, Nietzsche, Marx, Freud, Wittgenstein y Heidegger, entre otros. Evidentemente, no puedo llevar a cabo aquí la explicitación de esa confusión, pero esto anuncia que, nuevamente, se ha de preguntar por *los nombres de la metafísica* a partir de estos conceptos: virtud, valor, ética y moral.

<sup>24</sup> “Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia [φρόνησις].” “Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones [λόγος] (pues pensaba que toda virtud era conocimiento [ἐπιστήμη]); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.” Aristóteles, *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*, trad. por Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2000), VI, 13, 1144 b 18-20 y 28-30.

desarrollado aquí, la pregunta abarcaba un sinfín de temáticas. Además, en torno a esa perfección o virtud humana (ἀρετή τῆς ἀνθρωπίνης), Jenofonte trae a cuento que, para Sócrates, “cuantas se llaman virtudes entre los hombres [...] todas aumentan con el estudio y el ejercicio” (II, 6, 39). Mas resulta que la máxima ejercitación que busca conocer la virtud, sin decir la última palabra al respecto, es precisamente la vida filosófica de Sócrates que se *reconoce* como ignorante.

Para él, la virtud no era *resultado*: ni un mero concepto teórico cognoscible a detalle ni una simple meta práctica alcanzada por completo en un momento dado. Intuía que la virtud era el *camino*, el devenir, mediante el diálogo. Es lo que Sócrates llamó, en la *Apología* platónica, vivir *examinándose* (38 a), una vida inclinada a la *investigación* a causa del oráculo (21 b) o, en términos del *Critón*, *vivir bien, bella y justamente* (48 c). Y ese devenir en tanto virtud se realiza en relación con la verdad porque tiene *sentido*, es decir, se lleva a cabo según una *dirección*. ¿De dónde proviene, pues, la dirección?

## Intuición e historicidad en Sócrates. Saber humano

Lo anterior se responde con el δαίμων. La pregunta es, entonces, qué entendía Sócrates por daimon, máxime porque también a partir de este asunto Sócrates fue visto como pensador de lo más allá o de la trascendencia, ya fuese que esto se considerase “positivamente” como ocurre en Agustín y Hegel, ya fuese “negativamente” como en Kant y Nietzsche. En efecto, dejando de lado que para los propios conciudadanos griegos de Sócrates su noción de daimon fuese motivo de extrañeza, encima, la cristianización que Agustín hace de su pensamiento coloca a Sócrates, aparentemente, como apologeta de la *separación* o *escisión* entre lo humano y *Dios*.<sup>25</sup> Hegel lo considera el inicio de una dialéctica especu-

<sup>25</sup> Agustín pensaba que Sócrates “veía que [sus antecesores] se afanaban por las causas primeras y últimas de las cosas, que para él solo estaban en la voluntad del Dios único y supremo”. San Agustín, “La ciudad de Dios”, en *Obras completas*, trad. por Santos Santamarta y Miguel Fuertes (Madrid: BAC, 2007), XVI, VIII, 3. Al respecto llama poderosamente la atención que, según Jenofonte, Sócrates llegó a hablar sobre “el dios que ordena y gobierna el universo entero,

lativa de la conciencia, pero interpreta ese *demonio* como el estadio de una oposición entre *exterior e interior*.<sup>26</sup> Kant problematiza a ese *genio* al comprenderlo como algo *detrás* de la razón, es decir, detrás de la voluntad como facultad humana.<sup>27</sup> Y Nietzsche, finalmente, lo critica por tratarse de una *alucinación* de la lógica racional impuesta y sobrepuesta por *delante* de la pasión.<sup>28</sup>

Ahora bien, en la religión griega el daimon no se refería a un único dios, sino a un conjunto de divinidades no personificadas. Hesíodo habla de ellas en unos versos en que se propone mostrar “cómo *de lo mismo* han nacidos *dioses y hombres mortales*”.<sup>29</sup> Asimismo, de acuerdo con el orfismo, se consideraba que a cada ser nacido lo acompañaba un daimon. Uno de los himnos órficos se dedica al daimon, quien cuenta, en suma, con los atributos de guía, protector de los males y donador de placeres y

---

en quien están todas las cosas bellas y buenas”. *Recuerdos*, IV, 3, 13. Jenofonte no dice cómo denominaba Sócrates, en todo caso, a esa divinidad. Desconozco, por otra parte, si fue a partir de esto que Agustín se permite atribuir a Sócrates la noción cristiana de un Dios *único*. Mas no deja de extrañar profundamente también que Agustín transformase de tal modo la imagen de Sócrates, quien asegura estar acompañado de un δαίμων, en esa misma obra en que afirma que, apegado por entero a la biblia cristiana, ha de entender por “‘daemonies’ o ‘daemonia’ [...] los espíritus malignos”. San Agustín, “La ciudad de Dios”, IX, 19). Encimándole el Dios cristiano, Sócrates parece despojado de lo divino: lo daimónico.

<sup>26</sup> “[E]n Sócrates [...] es cierto que este algo exteriormente determinado había entrado ya [...] en la conciencia, pero todavía no de un modo completo, porque ese algo se presentaba [aun cuando fuese] como una voz existente, como un algo imaginario, que aquel distinguía de su propia personalidad.” Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, 86.

<sup>27</sup> “Progresar en el cultivo de [la] *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber [...] se llama *sentimiento moral*; un *sentido* especial (*sensus moralis*) [...] del que sin duda se abusa a menudo [...] como si precediera a la razón (como el genio de Sócrates) o bien pudiera prescindir por completo del juicio de esta.” Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill (Madrid: Tecnos, 2008), 387.

<sup>28</sup> “[U]n indicio de *décadence* en Sócrates [...] lo son la superfetación de lo lógico y aquella *maldad de raquíctico* que lo distingue [...] aquellas alucinaciones acústicas a las que, con el nombre ‘de demon de Sócrates’, se les ha dado una interpretación religiosa.” Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 45.

<sup>29</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. por Paula Vianello de Córdova (México: UNAM, 2007), v. 108 (las cursivas son mías). El *origen común* es “una raza áurea de hombres con habla” (v. 109). Y poco después añade: “Mas desde que encubrió a esa raza la tierra, ellos son demonios [δαίμονες] puros, buenos, terrestres, alejadores del mal, guardianes de los hombres mortales, que guardan las sentencias y las obras malvadas”. (vv. 121-124).

dolores.<sup>30</sup> Precisamente, en tanto guía, le da a Sócrates una dirección; sin embargo, ¿cómo interpreta Sócrates dicha donación?

Los *Recuerdos* de Jenofonte y la *Apología* de Platón dicen cosas casi contrarias en relación con el *sentido* del daimon socrático. Según el primero, “Sócrates [...] decía que el genio divino le daba señales. Y a muchos amigos suyos les *prevenía sobre qué hacer y qué no hacer*, según las señales que les daba el genio divino, y a quienes le hacían caso les favorecía, mientras que a los que no se lo hacían les pesaba” (I, 1, 4). De acuerdo con el segundo, en cambio, Sócrates afirmó que lo acompañaba “algo divino y demoníaco [que] toma forma de voz y, cuando se manifiesta, *siempre me disuade* de lo que voy a hacer, *jamás me incita*” (31 d). ¿El daimon decía qué hacer y qué no o solo disuadía sin persuadir? En todo caso, tanto la *Apología* platónica (40 c) como los *Recuerdos* jenofontinos (IV, 3, 12-13) coinciden en que Sócrates comprendía eso divino como *señal* (σημεῖον) o un *señalar* (προσημαίνω). Además, Jenofonte escribe que Sócrates comprendía dichas señas como las *obras* de lo divino y Platón destaca que las *palabras* del dios Apolo eran, igualmente, señas.

No es raro que entre poetas y filósofos griegos anteriores a Sócrates se asociasen las señas (σήματα) con lo divino. Homero, por ejemplo, las considera *portentos* o *auspicios* de los dioses.<sup>31</sup> Asimismo, Heráclito (B 93) las refiere como aquello que, sin decir ni ocultar, *indica* el oráculo y Parménides (B 8, v. 2) habla de ellas como los *atributos* de lo *siendo* que la diosa dicta al joven.<sup>32</sup> Así, las señas parecen asunto *exclusivamente* divino, vedado al ser humano común, “reservado”, si acaso, a de-mentes divagando en las nubes: a metafísicos.

Y, no obstante, he ahí que, en tanto señas, son señas *al ser humano*. El carácter divino de las señas —así el daimon socrático— no se “reduce”

<sup>30</sup> Parte de la “descripción” de ese himno presenta al daimon con las siguientes palabras: “poderoso y temible guía [...] De ti recibe la humanidad las generosas dádivas cuando en sus moradas dichosas tu culto practican [...] Tú eres el sin par dotado de poder sin límites, el que tiene las llaves del placer y el dolor.” *Himnos órficos*, trad. por Josefina Maynadé y María de Sellarés (Barcelona: José J. de Olañeta, 2002), 131.

<sup>31</sup> Homero, *Iliada*, trad. por Emilio Crespo (Madrid: Gredos, 2008), II, vv. 308 y 353.

<sup>32</sup> *Los filósofos presocráticos I*, trad. por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (Madrid: Gredos, 2000).

solo a lo divino, sino que es indicación de lo divino en relación con lo humano. O, dicho de otro modo, es lo humano en relación con lo divino y, así, con *lo divino del propio ser humano*. Esta seña que señala algo —ya sea lo que se debe hacer y lo que no o simplemente lo que no se debe hacer— *abre* al ser humano. Podría decirse, entonces, que lo lleva “más allá”, pero no porque lo lleve lejos de su ser —supuestamente— limitado. Lo lleva “más allá” de los límites de las opiniones y los prejuicios, de modo que su vida se dirija “más acá” en sí mismo. Y este punto medio, este aquende o “más aquí” en la vida humana, es donde *se halla* Sócrates, es decir, halla su daimon.

Un filósofo contemporáneo, Nicol, se percató agudamente de que el daimon de Sócrates no lo situaba ni en lo alto ni en lo bajo, sino en lo *común* al ser humano.<sup>33</sup> Desde luego, eso no quedó del todo inadvertido entre los antiguos. En aquel entonces hubo uno que se percató, desde un principio, de que el pensamiento de Sócrates se encontraba *en medio* de lo humano, lo cual no significaba que se ocupase solo de lo humano, sino que, *en el entre*, se ocupaba *en unidad* de lo humano, lo divino y la naturaleza (φύσις) en cuanto tal; se ocupaba, en una palabra, de la *verdad*. Ese filósofo —que, según se cuenta, se llamaba Aristoclés— escribió en una epístola tan personal como desconcertante, quizá por haberlo meditado a partir de sus diálogos presentes e *in absentia* con Sócrates, lo siguiente: “después de una larga convivencia con [un] problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente”.<sup>34</sup>

Pues bien, lo que Sócrates hacía con su ejercitación para vivir bien y bellamente, reconociendo su ignorancia, depurándose de prejuicios, examinándose dialógicamente a sí mismo y a los otros, practicando el

<sup>33</sup> “[P]uede entenderse lo que significan esa voz interior de que habla Sócrates, su inspiración, el *daimonion* que dice lo acompaña, el sentido de una misión irrenunciable que cumple al importunar a sus conciudadanos [y] el hecho mismo de que no escribiera [como] su vocación filosófica. Decimos de la vocación que es como una llamada que creemos percibir en una cierta época de nuestra vida, y que nos guía por aquel de los caminos que mejor le conviene a ella. El hombre es el ser de la vocación, porque la vida no la recibe hecha, sino como posibilidad, y vivirla es precisamente darle forma desarrollando esta posibilidad. La posibilidad es destino, pero el desenvolvimiento, la *formación* de la vida, es obra del carácter: ejercicio de la libertad.” Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (México: Herder, 2004), 313.

<sup>34</sup> Platón, “Carta VII”, 341 c.

discernimiento y el razonamiento adecuados según la esencia de las leyes y lo justo, encaminándose a la excelencia o virtud, atendiendo la dirección señalada por su daimon hacia la verdad, fue, precisamente, convivir con los problemas. Esa convivencia la realizó mediante la pregunta. Esta, sin despejar tajantemente la incógnita, partía, no obstante, de un *sentido* al cual se conducía la investigación. Tal sentido que *abre* la duda es lo que se denomina *intuición*. Esta *intuición* es el *daimon* socrático que impregnó su vida, gracias al cual, como indica Heráclito (B 119), *habita* el ser humano.<sup>35</sup>

Gracias a esa intuición, a esta *seña divina y, por ello, humana*, Sócrates reconoció qué quería decir Apolo —quien dio origen tanto a su fama como a su difamación— al nombrarlo el más sabio entre los seres humanos. Jenofonte destaca, en sus *Recuerdos*, que Sócrates “decía [...] que la locura es cosa contraria a la sabiduría, pero realmente no consideraba locura la ignorancia; en cambio, el no conocerse a sí mismo, opinar sobre lo que no se sabe y pensar que [se] lo conoce, calculaba que estaba muy próximo a la locura” (III, 9, 6). En otras palabras, *vivir al azar*, como la mayoría, los mediocres, es esa locura (μανία) contrapuesta a la sabiduría (σοφία) última y definitiva de la divinidad. Por su parte, ¿qué sucede con la ignorancia (ἀμαθία) que él ejercitaba? Significaba situarse *entre* los límites de los prejuicios humanos y los límites de los dioses cabalmente concededores. Dicho de otro modo, era situarse en lo *común*, en el *límite entre* la altura del saber divino y la bajeza de la opinión humana. Pero, más aún, esa ignorancia la describió Sócrates, de acuerdo con la *Apología* platónica, como un “cierto saber [respecto del que] es probable que yo sea sabio” (20 d). Así, pues, la denominó ἀνθρωπίνη σοφία, *saber humano*, término que también se halla, al menos, en un pasaje de los *Recuerdos* jenofontinos (IV, 7, 10).

Sócrates dio razón, con esta formulación, de su ser y hacer: de su *habitar y, por ello, del principio de unidad*. Este saber humano, en tanto *entre en el reconocimiento de la verdad desde la intuición*, atraviesa, de

<sup>35</sup> El fragmento dice: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. En este contexto, descifro mi interpretación del fragmento del siguiente modo: *el ser humano habita desde su intuición*. Desde luego, la justificación de esta interpretación y su desarrollo en tanto unidad histórica requiere otra pregunta por *los nombres de la metafísica* como intuición.

hecho, tanto las distintas formas del saber que Aristóteles distinguió en *Sobre la filosofía* como todas las otras infinitas formas del saber que se abrieron y se abrirán a lo largo de la historia, gracias a las cuales fue y será *posible*, para la tradición filosófica, reconocer en la intuición socrática —al igual que en la de todo otro pensador— una intuición propia: *la intuición en su unidad*. De ahí que el *saber humano* socrático haya señalado ya, *como unidad, la apertura histórica de los diversos caminos* en tanto *διά-λόγος*; término que da razón de la *meta-física* porque su sentido es: *atravesar lo común en común*.<sup>36</sup>

## Conclusiones

En este artículo no pretendí ofrecer “mi” Sócrates. Y podría decirse que tampoco otros como Platón, Jenofonte, Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel, Nietzsche o Nicol hablaron de “su” Sócrates. Reflexionaron *dialogando* con Sócrates, lo cual no deriva en un perspectivismo, sino que es un *reconocimiento de su intuición*, ya sea explícito o implícito, ya sea *gracias a o en contra de* Sócrates. De ese modo, la tradición *integró históricamente* su pensamiento con el sido y el por venir. En esa misma dinámica, reconozco en Sócrates el sentido de la *metafísica*, al ser *común a su intuición y a su historicidad*, no desde lo alto ni desde lo bajo, sino *en medio* del ser humano y su vida como *límite o principio de unidad*.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> He ahí la *historicidad* que —sin detrimento de las investigaciones filológicas especializadas— hace menos apremiante conocer qué de los diálogos platónicos corresponde a Sócrates y qué a Platón, haciendo más esencial reconocer la comunidad de su pensar. La formación de Platón al lado de Sócrates —que no aprendizaje—, es decir, la con-formación de su ser conjunto, está a la base de su diferencia. En este artículo evité servirme de otros *Diálogos* allende *Apología* y *Critón*, refiriendo de Platón solo sus *Cartas*, no para objetivar al “Sócrates histórico”. Más bien, quise mostrar, a partir de los indicios más aceptados del llamado “Sócrates histórico”, que la *historicidad de Sócrates* se da en toda la historia de la filosofía, justamente, por el *diálogo* con él.

<sup>37</sup> Así, para Sócrates, en el caso del vivir *bien* en camino a la *virtud*, lo que significa: vivir conforme a la *perfección* en camino a la *excelencia*. Y esto no se agota en lo moral, sino que señala lo ético, que es la condición de posibilidad de “leerlo” moralmente. Quizá, por ello, Jenofonte consideraba, en sus *Recuerdos*, que lo bueno y lo bello en Sócrates referían principalmente la *utilidad* (εὐχρηστος) de algo (III, 8, 2-8 y IV, 6, 8-9), de tal suerte que “lo de ‘vivir bien’ Sócrates”

Ahora bien, luego de lo aquí desarrollado, luego del diálogo y la convivencia con las problemáticas socráticas, algunas de las primeras preguntas a las que todo ello obliga serían: ¿por qué empeñarse en *un* nombre como el de *metafísica*?, ¿por qué, en lugar de renunciar a él en favor del que propuso Sócrates, “subsumir” la ἀνθρωπίνη σοφία a la metafísica, asignando el significado de aquella a esta, lo cual, además, podría resultar en donarle a la metafísica un sentido más noble o más pedestre del buscado, es decir, en lugar de un sentido sencillamente *común*, como pretendo? Más aún, ¿por qué no simplemente hablar de *filosofía* o de “otro tipo” de filosofía, o servirse de un nombre “fuera” de la filosofía, o incluso, finalmente, proponer un nuevo nombre? ¿Qué hay en un nombre? Preguntando así, Shakespeare señalaba que la rosa olería igual de dulce, sin importar cómo se le llame.<sup>38</sup>

¿Qué hay, pues, en el nombre de *metafísica*? Lo común de la intuición y su historicidad sería igualmente un *integramiento* sin importar cómo se le llame. Quizá suceda que, *altanamente*, lleve a cabo una apología cuyo resultado, siguiendo una *intuición*, conlleve una condena. Esto porque, en lugar de mostrar lo *común*, sostener un nombre parece tener la intención de enfatizar la indivi-*dualidad* de un pensamiento y de especificarlo a tal grado que se corre el riesgo de que, al *afirmar un nombre*, se crea que ello obliga a *negar* cualquier *otro nombre*, creando así dualismos antes que unidad.

Sea, pues, que no haya necesidad alguna de “defender” el re-nombre de la metafísica, si por metafísica ha de entenderse *única y exclusivamente* esto o aquello. El propósito que emprendo no es, en todo caso, empeñarme en un nombre bajo una única e inamovible concepción, sino investigar, como lo indica el título del ensayo, los nombres. Este plural pretende —cuando menos— indicar que, con este trabajo, “inauguro” un proyecto amplio de diálogo abierto entre distintas concepciones

---

tes lo aplicaba [...] a los que viven de un modo ordenado” (III, 14, 7). No obstante, Jenofonte reparó, al menos, en que ello depende de comprender las cosas πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη: según tienen su bien (III, 8, 7). Lo bello, lo bueno y lo justo (εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως), tal como recuerda Platón en *Critón*, constituyen lo ταῦτόν: lo mismo (48 b), una mismidad no por convención política, sino esencial.

<sup>38</sup> William Shakespeare, “Romeo and Juliet”, en *The complete works III* (Nueva York: Tess Press, 2006) II, 2.

ALDO GUARNEROS

y concepciones no solo filosóficas, sino, por así decirlo, afilosóficas y antifilosóficas. Y hablo de “inaugurar”, así, entre comillas, porque parto de la intuición de que esta apertura ha sido ya inaugurada y será todavía inaugurada. El objetivo es *reconocer* —no salvar ni defender— *la mismidad del diálogo histórico de la intuición*, lo cual requiere *mantener abierta la pregunta*, en lugar de simplemente exaltar lo exclusivo de cada corriente del pensamiento o de cada pensador. Y, dado que algún punto de partida ha de haber, aunque parezca tomado al “azar”, parto del *punto medio* de la metafísica, examinada concretamente como *ἀνθρωπίνη σοφία*, con el fin de mantener abierta la pregunta por lo común y la mismidad desde *los nombres de la metafísica*.