

*La estupidez en la filosofía griega*

Teorizar la estupidez resulta complicado porque en el intento uno se convierte, casi de manera automática, en un estúpido más. Es lo que podríamos denominar la trampa de la estupidez. Robert Musil sugería que si no se hablaba más acerca de ella era por modestia, por no parecer arrogante con el débil, pero finalmente esa no deja de ser otra forma de decir lo mismo: para no parecer un imbécil.<sup>1</sup> Al fin y al cabo, ¿qué se puede decir al respecto que no derive en la pontificación o en la burla? “Ríete o llora de las estupideces del mundo, igualmente te arrepentirás”, escribía Kierkegaard; la verdad es que todo lo que hacemos en la vida puede verse, bajo cierto punto de vista, como estúpido. Posiblemente eso explica la indefinición que caracteriza el vocabulario corriente para referirse a un fenómeno más bien difuso; la estupidez se predica mediante una galaxia de términos que tienden a la multiplicación y, sobre todo, a definirse por aquello a lo que se oponen: la sagacidad, la inteligencia, la humanidad en suma, entendida esta como algo enteramente racional.

El pensamiento filosófico ha escapado a esta trampa, por lo general, dando simplemente un rodeo, es decir, obviando la cuestión. La estupidez es uno de los temas de los que tradicionalmente la filosofía se ausenta; no existe por ejemplo ningún tratado titulado *Vom Wesen der Dummheit*, como bien señala Avital Ronell.<sup>2</sup> La tendencia habitual ha sido pues difuminar la estupidez en el error, reduciéndola al ámbito de lo puramente epistemológico sin atender a sus condicionantes específicos, o relegarla como hace Hegel a lo inesencial y por lo tanto a lo no real. Lo cierto es que hasta *Diferencia y repetición*, donde Gilles Deleuze sugiere afrontar su facticidad con el horizonte de una “estupidez trascendental”, pocos han sido los textos filosóficos que se han propuesto atender a la cuestión en toda su complejidad. Sin embargo, esa debería ser una preocupación capital del filósofo, cuya tarea no es otra que clarificar los límites de lo cognoscible; que no exista una crítica de la estupidez pura, incluso que sea imposible, no quiere decir que esa tarea sea menos necesaria: la filosofía sería en cierto modo un delicado baile con la estupidez, la repetida y temerosa admisión de su posibilidad, en su mismo seno, como única forma de evitarla.

Tampoco la filosofía griega rehuye este prejuicio, podríamos decir de hecho que nace con ella. No encontraremos en toda la antigüedad un tratado de la estupidez, ni siquiera un elogio burlón y autosuficiente para demostrar sus propias habilidades retóricas, como podían haber hecho los sofistas –Gorgias de Leontinos llegó a escribir uno de Helena de Troya. Lo más parecido sería quizás el tratadito atribuido a Plutarco, *Peri tou ta aloga logōi chresthai* –literalmente “que los sin logos (los irracionales) también hacen uso del logos”, pero se traduce convencionalmente como *Que las bestias hacen uso de razón*–, una apología bastante subversiva de la inteligencia animal.<sup>3</sup> Pero que no haya una teoría de la estupidez no quiere decir que los griegos no desarrollaran una concepción de la misma, bastante sofisticada incluso, que vamos a explorar en lo que sigue a partir de la propia ambigüedad del título de esta conferencia.

En efecto, hablar de la estupidez en la filosofía griega es ante todo hacerlo de una fórmula algo equívoca. Esa ambigüedad de la formulación se expresa de tres formas: primero, por la específica de la estupidez, que tanto en las lenguas modernas como en el griego se mueve en un universo de significados difusos, definidos primordialmente por oposición a términos positivos. Pero además tenemos la indeterminación propia de la preposición: ¿a qué se refiere ese “en” la filosofía, qué es ahí lo que está dentro y lo que está afuera?

Assumiendo que con ello se expresa el concepto que la filosofía se ha podido formar de la estupidez, y sobre todo a qué o quiénes se aplica, la preposición se despliega entonces en tres derivadas fundamentales. En primer término, lo estúpido se puede predicar de los otros, de la masa de no-filósofos –una actitud que como veremos los filósofos griegos adoptaron de modo

prácticamente constante—, pero también, en segundo término, de aquellos filósofos con los que no se está de acuerdo, a menudo de una escuela o secta rival. Ese último es un pecado tan antiguo como la historia de la filosofía —Heráclito tachando de “embaucador” a Pitágoras; Santo Tomás tildando de “estupidísimo” a David de Dinant, un anselmiano “panteísta” hoy olvidado, por defender que Dios es la materia prima (“stultissime”, en *Summa Theol.*, I, Q. III, a. 8)—, plagada de insultos y descalificaciones cruzadas. A veces podemos encontrar una mezcla de los dos predicamentos: Cicerón menciona el maestro cuyos ricos discípulos salían de su escuela más estúpidos que al entrar en ella.<sup>4</sup> Pero lo que es más infrecuente es la tercera acepción: la filosofía como empresa estúpida, la historia de la filosofía como un error. Propiamente, es una tesis que no se defenderá hasta Nietzsche —la filosofía denunciándose a sí misma—, aunque en Grecia encontramos a sus primeros referente, principalmente en la figura de algunos sofistas que califican la práctica socrática —y por lo tanto, retrospectivamente diríamos que de toda la actividad filosófica— como una bobería inútil e incluso perjudicial.

La lengua griega disponía de una amplia terminología para referirse a la estupidez. Un repaso rápido de ese acervo lingüístico nos muestra, en primer lugar, una serie de palabras construidas con la alfa negativa, es decir, a partir de la oposición a un concepto positivo, en este caso el de inteligencia. Es una fuerza negadora que les proporciona una mayor abstracción, haciéndolas por lo tanto más propensas a un uso filosófico, pero también nos indica que ya entonces lo estúpido se definía por aquello que precisamente no es. Estaríamos ante la confirmación de la tesis deleuziana: la estupidez como error, como des-conocimiento.

El primero y principal de estos vocablos privativos o negativos es la *ánoia* (ἄνοια), esto es, la falta de *nous* (νόος), de entendimiento, mente o intelecto. Demócrito lo utiliza para contrastar un uso sensato de otro insensato de las riquezas comunitarias, Aristóteles para hablar de la inteligencia y la estupidez de los animales.<sup>5</sup> En algunos casos podía llegar a transmitir la idea de locura o necedad, como cuando el Pericles de Tucídides (II.61) afirma que, para quien no se ve forzado a ella, la guerra es “la mayor de las insensateces”. Con más precisión, Platón describe la *ánoia* como la principal “enfermedad del alma”, una demencia o uso depravado de la razón por el cual ésta deja de gobernar rectamente sus movimientos anímicos, y distingue en su seno la locura (*mania*) de la mera ignorancia (*ámathía*).<sup>6</sup>

¿Qué es pues esta *ámathía* (ἄμαθία) que Platón categoriza como ignorancia bruta? Según su forma de constituirse, el vocablo designaría la ausencia de *máthesis*, es decir, del aprendizaje y, en general, del conocimiento que éste aporta. Estamos por lo tanto ante la estupidez de quien carece de cultura o educación, y de ahí otros derivados similares como βραδυμαθής y ὀψιμαθής —que por ejemplo Platón utiliza en la *República* (III, 409b)—, es decir, aquel que es “lento en aprender”. Pero es fácil derivar esa ignorancia a un valor moral, convertirla en causa de males en la ética racionalista, en un motivo de vergüenza: Heráclito recomienda “ocultar la propia *ámathía*” mientras que Gorgias la considera como una indignidad merecedora de vituperio.<sup>7</sup> Así pues, por extensión, la *ámathía* deviene no solamente torpeza salvaje, insensatez o irreflexión, sino ceguera moral, perversidad e incluso “pecado” en su sentido trágico; es la ignorancia impía del personaje de la tragedia clásica, pero también la crueldad e inhumanidad de los dioses.

Otro de estos vocablos privativos es la *áfrosyné* (ἄφροσύνη) o negación de la *sofrosyné*, la moderación o templanza que Platón define como “el dominio del placer y el deseo” y que en general los griegos tenían por una de las virtudes cardinales del buen ciudadano. Puesto que φρήν, en origen toda membrana alrededor de un órgano, designa poéticamente el corazón o el alma como sede de los sentimientos y la inteligencia, la *áfrosyné* será la imprudencia, la irracionalidad. Tanto Platón como Aristóteles harán explícita en algún momento de su obra esa oposición entre demencia y sensatez, entre *áfrosyné* y su contrario.<sup>8</sup> Con un sentido contrario tenemos la *áboulía* (ἀβουλία) o falta de *boulé*, es decir, de determinación o de buen consejo (de hecho así es como se denominaban los senados en las polis griegas): en un pasaje del *Crátilo* (420c), Platón la define como “la desgracia de aquél a quien se le frustra un propósito, que no consigue lo que quería”. En este caso estaríamos pues ante una estupidez como insensatez, irreflexión, pero sobre todo como indecisión, “abulia” en el sentido que se le da actualmente en español, esto es, la ausencia de voluntad.

Recordemos que la εὐβουλία es aquello que Protágoras pretende ser capaz de enseñar (*Protágoras*, 318e) pero, sobre todo, es la sabiduría que poseen los guardianes de la utopía platónica (*República* IV, 428b).

Finalmente, no debemos olvidar la *ásynesía* (ἀσυνεσία), que encontraremos a menudo junto a su opuesto *synesis* (unión, sagacidad, consciencia). Es el término que Heráclito utiliza en varias ocasiones para referirse, de forma algo insultante, a quienes no son capaces de entender el logos.<sup>9</sup> Sin embargo, en la importante discusión que en la *Ética a Nicómaco* se le dedica a la *synesis* como buena deliberación y comprensión, no aparece este vocablo, precisamente debido a sus connotaciones negativas: interesado en indagar en qué consiste la vida recta, Aristóteles prefiere hablar de la virtud antes que del vicio.<sup>10</sup>

Existía igualmente una gran variedad de vocablos no privativos que transmitían la idea de la estupidez de un modo bastante más gráfico. En primer lugar, encontramos una familia de palabras que evocan la imagen de un “ataque de estupor”, como la *apopleksía* (ἀποπληξία) y la *empleksía* (ἐμπληξία): ambas comparten la formación a partir de πλῆξις, “golpe, ataque paralizante”. La primera ya tenía un significado médico como parálisis o pérdida del sentido, pero podía denominar también una locura o insensatez; la segunda era una precipitación incontrolada e irracional que, por extensión, podía significar indistintamente asombro y tontería. Por otro lado, la *embrontesía* (ἐμβροντησία) era el aturdimiento propio de quien ha sido golpeado por un rayo (de βροντή, “trueno, arma de Zeus”), y de ahí había pasado a calificar en general la necedad y la locura.

También podía decirse de alguien que era *pajys* (παχύς), es decir espeso, pesado, y figuradamente tanto opulento como palurdo, imbécil. O bien optar por el imaginario de la *blakeía* (βλακεία), la debilidad idiota propia del *bláks* (βλάξ), el fatuo, el lerdo, el “hombre necio” (βλάξ ἄνθρωπος) que, según Heráclito, “gusta de pasmarse ante cualquier razonamiento” (fragmento B 87). Es notable que en un momento del *Gorgias* (488a), Sócrates se autoadjudique esa condición como estrategia irónica ante Calicles, algo que como veremos se repetirá en distintos diálogos.

Y otra palabra digna de reseñar es la *moría* (μωρία), que siguiendo su equivalente latino *stultitia* podemos traducir por un cultismo, la estulticia, o más adecuadamente por la imbecilidad, la insensatez, etc. Platón utiliza el término en algunos pasajes (cf. *Protágoras*, 317; *Leyes*, VII, 818) pero quizás sea más destacable su uso posterior por Erasmo al titular con ella su *Elogio de la estupidez* (que tradicionalmente se ha traducido al español equívocamente como locura). En realidad, parece haber elegido ese vocablo en particular sobre todo para poder hacer un juego de palabras con el apellido de su amigo Tomás Moro.

Por último, el idiota (ιδιώτης) era la persona individual, en su condición privada, en cuanto opuesta a la comunidad, al empeño de su persona en una función pública, y por lo tanto a su plena condición de ciudadano (*polités*). Por extensión, el *idiotés* terminaría siendo el plebeyo, el hombre común que no puede ocupar ese tipo de funciones, designando pues al lego por oposición al experto, al profesional (así, en la *Política*, 1266a31, Aristóteles contrapone el particular al filósofo y al político). Y de ahí, su significado final de imbécil sin conocimientos y sin valor para la comunidad; en ese sentido hay que leer por ejemplo el capítulo 48 del *Manual* de Epicteto: el idiota, en oposición al filósofo, se define como aquel que “no espera nunca de sí mismo su provecho o perjuicio, sino siempre de los otros”.

Cerramos este breve repaso con tres vocablos que resultan especialmente significativos pues nos van a situar en el corazón del problema de la estupidez. El primero es la *élithiotés* (ἠλιθιότης) o estupidez descerebrada del *élithios* (ἠλίθιος), cuyo origen habría que situar en el arcaico –y de origen pre-griego– ἠλεός, el loco o insensato.<sup>11</sup> Para el autor del tratado hipocrático *Sobre la dieta*, se trataría de un efecto de la predominancia en el cuerpo de lo húmedo, elemento pasivo, al cual puede ponerse remedio mediante un régimen apropiado a base de elementos activos, es decir, de alimentos secos.<sup>12</sup> Platón la asimila a la fe del zapatero, mientras que Aristóteles la utiliza para referirse a la insensatez de mandar según la letra de las normas.<sup>13</sup> En todo caso, según Platón es una simpleza merecedora de reprobación: en el *Fedón* (95c), Sócrates rebate que la creencia en la inmortalidad del alma sea una “confianza insensata y boba” (ἀνόητόν τε καὶ ἠλίθιον); en el *Teeteto* (176b-e), condena la “insensatez y extrema inconsciencia” (ἠλιθιότητος) de los injustos.

Igualmente tenemos la *agroikía* (ἀγροικία), la “rusticidad”, es decir la tosquedad propia del hombre de campo, que ya por entonces se contraponía a la supuesta sofisticación intelectual que acompañaría al desarrollo urbano. Aristóteles la define como el extremo contrario del bufón en cuanto al divertir a los otros, y del licenciado en cuanto al disfrute de placeres.<sup>14</sup> Se trata pues del necio que, en los tratados éticos, se caracteriza como tendente al exceso, insensible (*anaisthetos*) y sin sentido del humor o sensibilidad para los placeres: es el hombre sin urbanizar, carente de refinamiento y de sentido del término medio. En el *Gorgias* (461c), Polo le reprocha a Sócrates precisamente ese rasgo de carácter, acusándole de una falta de cortesía y de educación que suena a impugnación no sólo de su estrategia argumentativa sino de toda su forma de vivir. Pero la actitud de Sócrates ante este término destaca por su ambivalencia: por un lado lo utiliza acriticamente, es decir con su plena connotación negativa, en reiteradas ocasiones; por el otro, en ciertos momentos parece aceptar para sí mismo esa calificación, adoptando pues cierta forma de rusticidad, especialmente frente a los sofistas y sus pretensiones retóricas, comportamiento que llega hasta la invención de un verbo, “rusticizo” (*agroikizomai*), para caracterizar una de sus típicas inquisiciones.<sup>15</sup> Es notable que en la *República* (329c) se describa con el mismo adjetivo a Eros, ese “rústico amo” (*agrion despoten*) que nos vuelve locos por el saber y nos obliga a hacer preguntas que pueden estar fuera de las convenciones sociales, o incluso ir contra ellas. En otras palabras, Platón convierte esa ambivalencia en herramienta irónica.

Y la misma estrategia se lleva a cabo en el tercer y capital último término, la *euetheia* (εὐθήεια), de εὐθήης, buen *éthos*, buen carácter o disposición moral, es decir, la bondad, la simplicidad, el candor, generalmente con una connotación peyorativa y un sentido sarcástico al que como veremos Platón sabe sacar toda su punta. En su *Investigación sobre los animales*, Aristóteles lo predica del carácter bondadoso de los cisnes (615a33) pero también del servil y pasivo de las ovejas (610b23); en la *Retórica* (1418b2), de un argumento más simple (y tonto) que el otro; y en la lista de pasiones de la *Ética Eudemia* (1221a), lo sitúa como uno de los extremos viciados de la *frónesis* o prudencia (el otro extremo es la malicia, πανουργία). También en Platón encontramos un empleo peyorativo del término: así, en el *Fedón* (68e), Sócrates denuncia una “boba moderación”, mientras que en el *Sofista* (268a), distingue dentro de la figura del “imitador de opinión” entre el “simple” (*euethés*) que cree tener ciencia ahí donde sólo hay opinión, y el “irónico” que desconfía más de su propio saber.

Pero es a partir de la triangulación entre los significados de tontería, de simplicidad honesta y de una “fealdad de carácter” (mal *éthos*) pseudo-etimológicamente opuesta a esa buena disposición moral de la *euetheia*, como Platón la convertirá en un término irónicamente productivo. El primer paso lo da el personaje de Trasímaco en la *República* (I, 343c) cuando, presionado por la dialéctica de Sócrates, acusa a éste de ignorar lo que de verdad es la justicia.<sup>16</sup> La auténtica naturaleza del Estado, sostiene el sofista, es regirse por el interés y seguir la ley del más fuerte; es por ello que la injusticia gobierna a los “verdaderamente ingenuos” (εὐηθικῶν) y justos, los cuales no hacen otra cosa que “lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a éste, mas de ningún modo a sí mismos”. Aunque coquettee con un recurso a su etimología, Trasímaco está apelando aquí a la contradicción entre la literalidad del vocablo y su significado convencional, en una subversión de valores y de sentido que recuerda mucho a la depravación del lenguaje durante la guerra del Peloponeso tal como la describe Tucídides, es decir, como la traducción directa de la corrupción generalizada de las costumbres (III. 83). Es un discurso es doblemente significativo por cuanto acaba tratando a Sócrates de “muy cándido” (εὐηθέστατε), es decir, justamente de lo que le reprocha al grueso de la humanidad.

La tesis acusatoria de Trasímaco es lo suficientemente grave como para ocupar el resto del libro I y diríamos que sobrevuela todo el diálogo de la *República*. Ya no es únicamente que defiende la ley del más fuerte y considere lo que comúnmente se llama justicia como una ficción propia de imbéciles, es que su posición refuta en potencia el fundamento del intelectualismo moral socrático: ¿cómo entender si no la posibilidad de una nobleza naturalmente bondadosa e irreflexiva, a la manera heroica, que además se revela como boba más que buena? En efecto, que alguien pueda ser bueno y estúpido a la vez, gracias a la posesión de un “buen carácter”, socava la idea socrática

de que sólo puede hacer el mal (y el bien) aquel que posee la ciencia del Bien con mayúsculas.

Sócrates recoge el guante de Trasímaco. En primer lugar, repudiando su pseudoetimología y forzándole a admitir que la justicia no es malogro sino más bien “una genuina candidez “(γενναίαν εὐήθειαν, *República* I, 348c). Más tarde, Sócrates rechazará el sentido popular y negativo de la *euetheia* como inocencia bobalicona, interpretándola ahora sí como moralidad, como buen *éthos*: ya no se tratará entonces de “esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad (εὐήθειαν)”, sino de la “disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo” (ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν, III, 400). Y por último, esa redefinición culminará en su descripción del hombre democrático (VIII, 559-560), quien, conviviendo con zánganos y Lotófagos, sometido a placeres que se han apoderado de la “acrópolis de su alma” –vacía como está “de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos”–, entregado a una perversión lingüística –de nuevo con resonancias tucididianas– en la que llama “estupidez (ἡλιθιότητα) al pudor (αἰδῶ)”, falta de virilidad a la *sofrosyné*, y rusticidad (*agroikía*) y servilismo a “la moderación y la mesura en los gastos”, termina echando por la borda esas virtudes y adorando “la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro [...]”.

Ahora bien, aunque consiga refutarla, la posición de Trasímaco ha llevado a Sócrates al reverso de la política, a la imagen en negativo de la polis. Podríamos decir que con él ha descubierto la posibilidad de la estupidez (o si lo decimos con Deleuze: su trascendentalidad), la cual exige el derribo de la pretensión de moralidad de las virtudes vulgares y la afirmación de un punto de vista superior, el del filósofo, al que únicamente puede accederse por un método ascendente, el de la dialéctica. Pero eso suscita la cuestión de una zona intermedia de la moral, en la que es posible una “bondad natural” susceptible de mejora mediante la educación y el saber, pero también, en tanto buena fe “inocente” y algo idiota, fácilmente manipulable. Platón parece confirmar esta figura en las *Leyes* (III, 679e), cuando acepta que los ciudadanos de las sociedades arcaicas podían ser más simples, más valientes y más justos. ¿Cómo educarlos entonces? ¿Es necesario aceptar un “noble” arte de la mentira para manipular a los ciudadanos por su bien, como se sugiere en la *República*?

Todo ello nos sitúa en el corazón del problema de la estupidez en la filosofía griega. Desde su nacimiento, el pensamiento filosófico tiende a establecer una oposición radical entre el filósofo, atareado en desvelar los secretos de la realidad, y “los muchos” (οἱ πολλοὶ), la masa estúpida de los *polloi*. Ya hemos visto en qué términos tan rotundos se expresa Heráclito contra los necios incapaces de entender el logos; estamos ante una constante de su pensamiento, que una y otra vez refuerza esa línea de fractura en el seno de la comunidad: los muchos, asevera, “no entienden las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen, aunque a ellos se lo parece” (B 17). Por eso los filósofos –“aquellos que razonan con sensatez” (*nous*)– pueden y deben aspirar a ejercer una autoridad sobre la masa, afianzarse “sobre lo común a todos, como una ciudad en su ley” (B 114). Sin embargo, pese a que debería seguirse la razón común (el logos κοινῷ), “viven los más (los *polloi*) como si tuvieran una inteligencia propia” (φρόνησιν ἰδίαν, es decir, como idiotas). Parece obvio que también se refiere a ellos cuando habla de cerdos que “disfrutan más del cieno que del agua limpia” y asnos que prefieren “los desperdicios al oro” (B 13 y 9). El desprecio heraclíteo se extiende incluso a los considerados sabios: “erudición”, escribe, “no enseña sensatez” (νόον), pues se la habría “enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo” (B 40). Con los reproches a Pitágoras, a quien califica de “cabecilla de embaucadores” (B 81), estaríamos ante el primer caso de una acusación de estupidez entre filósofos.

La censura de la masa idiota por parte de Heráclito puede parecernos extrema por lo destemplado de su formulación –no en vano en el Renacimiento se le iba a denominar “el filósofo que llora”–, pero no deja de ser el reflejo de una actitud generalizada entre los presocráticos. Comparémosla por ejemplo con el modo como Demócrito –“el filósofo que ríe”– establece una demarcación igualmente nítida entre los que saben y los que no saben: “Los hombres han modelado la imagen de la suerte [τύχης εἶδωλον] como excusa para su propia irreflexión (*ánoia*). Rara vez, en efecto, la suerte está reñida con la inteligencia. Por el contrario, la mayor parte de las cosas de la vida las lleva por buen camino una inteligente penetración” (DK 68 B 119). Así pues, el filósofo, en contraste con los muchos, es aquel que es capaz de desentrañar los secretos de la realidad, como tan

bellamente expresa la célebre sentencia de Demócrito: “En realidad nada sabemos, pues la verdad se halla en lo profundo [o en las profundidades marinas, el abismo, el pozo]” (B 117). Tampoco los pitagóricos eran ajenos a esta forma de pensar, si nos guiamos por ejemplo por el pasaje de los *Versos áureos* donde se recomienda consultar y deliberar antes de cada acto “para no cometer tonterías (μωρός), pues es de pobres gentes hablar y obrar sin discernimiento (ἀνόητος)”.

Que el foso entre los primeros filósofos y el resto de la población era real, y que esa relación de recelo y hasta desprecio también funcionaba a la inversa –del pueblo hacia el filósofo–, lo atestiguaría la famosa anécdota de Tales y la muchacha tracia, relatada por Platón en el *Teeteto*. Absorto en sus pensamientos, el filósofo se habría caído en un pozo por mirar las estrellas, para regocijo de una joven tracia “lista y chistosa” que se burló de él por afanarse “en saber lo que hay en el cielo” desatendiendo lo que tenía delante suyo, “a sus mismos pies”.<sup>17</sup> En la historieta la acusación de estupidez se invierte: es el filósofo quien revela su incapacidad para moverse por el mundo en su cotidianidad, abstraído por realidades extraordinarias y sobrehumanas pero olvidando la vida común. En realidad, los sofistas no hacen más que continuar esa tradición conflictiva con su cuestionamiento de toda clase de norma que aspire a una justicia y una virtud objetivas. El mejor ejemplo de ello es el relativismo radical de Trasímaco, según el cual quienes acatan las leyes no son buenos y justos ciudadanos, sino seres débiles y estúpidos por aceptar el dictado interesado de otros. La moral tradicional sería un invento para tener bajo control a la masa idiota; la verdadera inteligencia, en cambio, estaría en el lado de una élite intelectual formada en las herramientas que proporciona la escuela sofística.

La respuesta socrática al desafío que supone la tesis de Trasímaco adoptará una estrategia bifronte: por un lado, arrebatar a los sofistas la definición de la virtud y de quiénes pueden ser sus expertos; por el otro, rehabilitar la simplicidad inocente. Pero esa rehabilitación tiene algo de paradójico, pues ¿cómo es posible ignorar la esencia de la *areté* y al mismo tiempo hacer uso de ella? ¿Cuál debe ser su relación con el experto que sí sabe, en este caso el filósofo, es decir, cómo articular el saber en la figura del virtuoso estúpido? Más aún: la dialéctica, método para su deseable ascenso a una opinión fundamentada, ¿es ella misma inocente, o más bien estamos ante una técnica manipuladora, que se aprovecha de los demás a la manera sofista? Es en esas cuestiones donde se mueve el método socrático y donde reside toda su dificultad, casi imposibilidad, pues su práctica pasa por fingir la misma estupidez que su interlocutor, para así arrancarlo del estado primario de imbecilidad inconsciente. Con ello inaugura un estilo enteramente distinto de la filosofía: si Tales había concebido una filosofía como ciencia de la totalidad, a partir de Sócrates tenemos la filosofía como actividad aniquiladora de las sabidurías aparentes.<sup>18</sup>

En todo caso, parece evidente que Sócrates comparte el diagnóstico de los sofistas –y de los primeros filósofos griegos en general– acerca de la mediocre estupidez en la que chapotea la inmensa mayoría de sus congéneres. Sirva de ejemplo su amarga observación al final del *Filebo*, cuando sugiere que los *polloi* prefieren seguir a bueyes, caballos y otras bestias que a un filósofo.<sup>19</sup> En la *República*, tras dar por buena la imagen popular que canaliza la anécdota de la muchacha tracia, también admite que “los filósofos más razonables son inútiles a la mayoría (*polloi*)”.<sup>20</sup> Para Platón, sin embargo, en este caso la estupidez no implica necesariamente maldad. Ciertamente, el demos ateniense es ignorante, irracional, inestable, y por la acción de los demagogos puede convertirse fácilmente en una masa tiránica, asesina en potencia según se demostró en el juicio a Sócrates; sin embargo, como le hace decir en el *Fédon* (89e-90a), “los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio”, por lo que en un “certamen de maldad”, habría pocos que llegaran los primeros. La masa es mediocre y puede ser estúpida por naturaleza, pero no malvada.

Del mismo modo, tampoco aquellos que se autoadjudican el papel de sabios o de expertos, o que son admirados como tales por la masa, lo son realmente. En la *Apología* (21c), Sócrates resume en ese sentido su práctica inquisitiva como un revelador de idiotas, que muestra cómo hombres que se tienen por expertos “por mucha gente (*polloi*) y sobre todo por sí mismo[s], no lo son”. Ellos, más que la necia multitud, son los auténticamente reprochables y capaces de maldad, pues deberían guiar a la polis en lugar de manipularla.<sup>21</sup> Son en ese sentido estúpideces de rango y naturaleza

distintos: para los expertos, Platón parece inclinado a utilizar los adjetivos en forma negativa (*amathía, áfrosyné*); para la masa, los de la bobería inconsciente (*euetheia, elithía*); y para sí mismo, Sócrates la rusticidad (*agroikía*).

La suma de esas dos intuiciones configura la ironía socrática: su objetivo no será otro que desenmascarar la estupidez de su interlocutor, exponer las creencias de la masa (*hos legousi oi polloi*, “lo que dicen los muchos”, según lo formula en la *Apología*, 19d) tal como las canalizan sus supuestos expertos. De ahí que los diálogos se interesen igualmente por figuras menores, no sólo por hombres excepcionales; sus interlocutores, en efecto, son en su mayoría seres humanos normales –incluso mediocres, como Critón– cuya única característica común es una boba seguridad en sí mismos que sólo se romperá al final de la conversación, tras las insistentes preguntas de Sócrates. Decía Lucien Jerphagnon que la cantidad de imbéciles, de *elithioi*, que aparecen en los diálogos, sobre todo en los aporéticos, resulta sorprendente: Hippias, Gorgias, Ión el rapsoda que ignora los fundamentos de su competencia poética, Laques el general que cree saber lo que es el coraje, etc.<sup>22</sup> ¿Pero cómo revelar esa imbecilidad característica? Una estrategia directa caería en la trampa de la estupidez; Sócrates devendría automáticamente idiota si se limitara a teorizar y denunciar la estupidez del otro. Así pues, es necesario partir de casi nada –el saber que no se sabe nada–, fingir que se está a su mismo nivel, adoptar la pose del idiota, para conseguir el resultado deseado.

Platón puede estar convencido de que tiene ya la solución a todos los problemas que discute en sus textos, pero precisamente se la oculta al lector (y Sócrates a su interlocutor) para sea él quien llegue a la misma conclusión; y con ese fin, dibuja al interpelado con los rasgos obvios del idiota, aunque se cuide mucho de calificarlo directamente como tal. El interlocutor no se derrumba por ser estúpido, sino precisamente porque en el fondo no lo es, o está dejando de serlo. En ese sentido, el diálogo no se lleva a cabo para burlarse de él; al contrario, lo que le interesa a Platón es describir con la máxima precisión una nueva categoría que ha descubierto y que podríamos denominar como el saber estúpido. Es ese sin duda un elemento fundamental de la estrategia irónica en general, como Kierkegaard supo ver en su estudio sobre la misma: el ironista debe enfrentarse a la sabiduría superflua haciéndose pasar por ignorante, “un estúpido que sin embargo se muestra tan dócil y con tanta voluntad de aprender que los latifundistas del saber estarán felices de dejarle entrar en sus fértiles pastos”.<sup>23</sup> En realidad, continuaba Kierkegaard, cuanto más cándida se muestra la estupidez del ironista, mayores son sus resultados; de hecho, la ironía puede trabajar mejor “si elige la más simple y aburrida de las personas, no para burlarse de ella sino para mofarse de los sabios.”

La exposición platónica de la estupidez no se limita a una representación más o menos empírica de distintos sujetos estúpidos. En realidad, Platón nos presenta un esquema bastante completo del hombre estúpido en uno de sus mitos más paradigmáticos: la alegoría de la caverna. ¿Quiénes son los prisioneros? No lo sabemos, ya que Platón opta por dar el mínimo de detalles acerca de ellos más allá de su condición genérica y de la aseveración socrática de que “son semejantes a nosotros” (515a). Asumimos por lo tanto que esa generalidad tiene como función hacerlos más cercanos a nosotros y al mismo tiempo más universales en su humanidad. Todos ellos tienen una imagen deformada de sí mismos, de sus vecinos y del mundo, unas cadenas que Sócrates describe como *áfrosyné* (515c), es decir como necedad insensata e irracional. Pero además esta sociedad carcelaria y del espectáculo es claramente una imagen depurada de la democracia ateniense: los presos, manipulados por las sombras de los titiriteros, tienen sin embargo las manos libres, sin duda porque son las que les sirven para votar (que en griego se decía *jeirotonein*, literalmente levantar la mano).<sup>24</sup> Platón está describiendo pues el hombre democrático, imbecil y manipulable, que vive en la mentira de un flujo constante de pseudoinformación proyectado sobre la gran pantalla.

Después de Platón, las caracterizaciones filosóficas de la estupidez tenderán a rebajar su derivada política y social, resultando algo decepcionantes en comparación. Es especialmente significativa en este sentido la deriva de Aristóteles, quien tiende a considerar la estupidez más como vicio individual que como signo revelador de una dinámica colectiva del conocimiento. Así, en la *Retórica*, en la *Ética*, en la *Poética*, la ironía aparecerá primordialmente como una forma de

ingenio algo burlona, como el sentido del humor propio del hombre distinguido y de cultura, pero desprovista casi por completo de su capacidad desenmascaradora de idiotas. Para Aristóteles, incluso Sócrates en cuanto ironista es engañoso, por mucho que el embuste en él tome una forma inteligente: la ironía es *alazoneia*, pura vanagloria.

Del mismo modo, Aristóteles reduce la sofística a una impostura, un vicio que en la *Ética a Nicómaco* definirá simplemente en términos morales, como el tipo de carácter defectuoso respecto a la virtud de la magnificencia. Y aunque comparta en algunos aspectos la visión platónica de los *polloi* como masa ignorante, Aristóteles tiende a defender un ideal democrático de felicidad –en la *Ética a Nicómaco* (I, 9, 1099b) defiende que la voluntad de ser feliz es común a todos los seres humanos, por lo que el modelo de felicidad debe extenderse a la mayoría– que se opone casi diametralmente a la cosmovisión platónica.

Es una dinámica que se mantiene en general a lo largo de las escuelas filosóficas posteriores. Los estoicos y los cínicos, por ejemplo, valorarán la sagacidad, la moderación, el lenguaje no pretencioso como valores opuestos a la estupidez de las masas y de los expertos, pero fácilmente eso derivará en la mofa tanto de la mayoría silenciosa como de la fama, el dinero y los pretendidos saberes de las élites. Se vuelve así a la fractura entre la masa estúpida y el filósofo. ¿Pero acaso no implica eso caer en la trampa de la estupidez y, peor aún, contribuir de nuevo a su designificación como sujeto filosófico? Siglos después, tanto Flaubert como Musil caracterizarían la estupidez como el deseo de concluir –también la dialéctica platónica, por definición infinita y por lo tanto siempre inacabada, es un intento de evitar la tentación de las conclusiones. Se hace complicado con esos condicionantes concluir de una forma u otra este breve repaso a la estupidez en la filosofía griega. Sirva pues esa pregunta abierta como simulacro de cierre.

<sup>1</sup> Cf. Robert Musil, *Sobre la estupidez*, Madrid, Abada, 2007.

<sup>2</sup> Avital Ronell, *Stupidity*, Urbana, University of Illinois Press, 2002, p. 68.

<sup>3</sup> Plutarco, 'Los animales son racionales', en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Volumen IX, Madrid, Gredos, 2002.

<sup>4</sup> Cicerón, *Discurso en defensa de Lucio Flaco*, 47, en *Discursos III*, Madrid, Gredos, 1991.

<sup>5</sup> Demócrito, B 282: "El uso de riquezas con sensatez (*nous*) es provechoso para ser libre y útil a la comunidad; con insensatez (*ánoia*) es un derroche compartido"; Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, 610b22.

<sup>6</sup> *Timeo*, 86b. Cf. también *República*, IX 571d; *Sofista*, 228a; *Leyes*, 689. Sin embargo, en la *República*, II 382c parece haber olvidado esa distinción: "[...] cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez (*διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν*)".

<sup>7</sup> Heráclito, B 95, 109 y Gorgias, *Encomio de Elena*, B 11.1. Platón utiliza el mismo término para caracterizar "la ignorancia del poeta" (*Protágoras*, 340e). En la misma línea podemos citar la sentencia de Demócrito (B 83): "La causa de un yerro es el desconocimiento (*ἀμαθίη*) de lo mejor".

<sup>8</sup> Platón, *Protágoras*, 332e; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1146a27. Cf. asimismo Demócrito, B 254: "Los miserables que acceden a los cargos, cuanto más indignos son al llegar a ellos, tanto más ociosos se hacen y más se llenan de insensatez (*ἄφροσύνη*) y de engreimiento".

<sup>9</sup> Cf. fragmentos DK B 1 y 2: "De este logos, que existe siempre, los hombres son ignorantes (*ἄξύνετοι*), tanto antes de oírlo como tras haberlo escuchado por primera vez [...]" y "Los idiotas (*ἄξύνετοι*) que escuchan, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: presentes, están ausentes".

<sup>10</sup> Concretamente en la *Ética a Nicómaco*, 1142b34. Sobre esta cuestión, ver el artículo de Attila Simon, 'Sunesis as Ethical Discernment in Aristotle', *Rhizomata* 5 (1), 2017, pp. 79–90.

<sup>11</sup> Así, en la *Ilíada* (XV.128), Atenea interpela con él a Ares cuando éste intenta vengar la muerte de su hijo Ascálafo. Cf. igualmente *Odisea*, II.243.

<sup>12</sup> *Sobre la dieta* I.35, en *Tratados hipocráticos*, III, Madrid, Gredos, 1986, p. 210.

<sup>13</sup> Cf. respectivamente *Teeteto*, 180d: "[...] para que puedan aprender esta sabiduría hasta los zapateros, cuando oigan sus palabras, y así dejen de creer éstos estúpidamente [...]" y Aristóteles, *Política* III, 1286a12: Los defensores de la monarquía consideran que "en cualquier arte es insensato (*ἡλίθιον*) mandar según la letra de las normas."

<sup>14</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104a24 y 1108a26.

<sup>15</sup> ἀγροικίζομαι, que aparece por primera vez en lengua griega en el *Teeteto*, 146a. Ejemplos del uso acrítico de ἀγροικία: *Fedro*, 229e, 260d, 268d y 269b1; *República*, 560d y 613e; *Gorgias*, 486c y 509a; *Apología*, 32d. Sobre este tema, ver Ann N. Michelini, ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's Gorgias, *Classical Philology* 93 (1), 1998, pp. 50-59

<sup>16</sup> Cf. *República* I, 343 ss. Sobre la cuestión, referirse al excelente artículo de Claude Gaudin 'ΕΥΘΕΙΑ. La théorie platonicienne de l'innocence', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 171 (2), pp. 145-168.

<sup>17</sup> *Teeteto*, 174. La anécdota es tan gráfica que se habría convertido en proverbio: "Lo que está sobre nosotros no nos importa" (cuyo origen es atribuido a Sócrates por Lactancio). No es desdeñable tampoco sus ecos entre los filósofos posteriores; según Diógenes Laercio (VI, 27), Diógenes el cínico se mofaba de los matemáticos que contemplan el sol y la luna, pero no ven lo que está a sus pies. Sobre su historia y repercusiones: Hans Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

<sup>18</sup> Como tan bien expresa Monique Dixsaut en su artículo 'Thalès ou Socrates, qui commence? Ou: de l'ironie', en *Platon et la question de la pensée: études platoniciennes*, Vol. 1, París, Vrin, 2000.

<sup>19</sup> *Filebo*, 67b: "[...] aunque todos los bueyes y los caballos y todas las demás bestias lo concedan a la persecución del gozo [...] la masa [los pollo] estima que los placeres son lo más importante para nuestro bien vivir y creen que los amores de las bestias son testimonios más poderosos que los de los discursos emitidos en cada caso en el oráculo de la musa filosófica".

<sup>20</sup> Cf. *República*, 489b. Aunque la culpa de ello, prosigue, no recae en los hombres razonables sino en "quienes no recurren a ellos"; de hecho, esa es la base de su alegato a favor de que gobiernen los filósofos.

<sup>21</sup> Para desesperación, una vez más, de Sócrates al concluir el diálogo del *Hipias menor*, 376c: "Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación"

<sup>22</sup> Lucien Jerphagnon, 'Platon et les 'ΗΛΙΘΙΟΙ'', *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1), 1971, pp. 24-31.

<sup>23</sup> Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, XIII, 325, en *Escritos 1*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>24</sup> Cf. sobre este último detalle, Jacques Brunschwig, 'Revisiting Plato's Cave', en J. J. Cleary y G. M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 19, 2003*, Leiden – Boston, Brill, 2004, pp. 145–177. Versión ampliada de 'Un détail négligé dans la Caverne de Platon', en L. Bove (ed.), *La Recta Ratio. Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.