

SÓCRATES

José Luis Prieto Pérez

Profesor de Filosofía I.B. Rafael Arozarena de La Orotava

1. PINCELADAS

Quisiera arrancar esta exposición, sobre la figura y el pensamiento de Sócrates, de la frase que encabeza el cartel del curso y el programa de mano del presente año. Es un texto contenido en el Libro II de *Las guerras del Peloponeso*, del historiador **Tucídides**. Los atenienses están organizando públicas ceremonias fúnebres a los primeros caídos en estas guerras. Y aquí es donde **Pericles** se dirige a la muchedumbre que asiste a ellas, mediante el discurso que ha pasado a la historia, y cuyo núcleo lo constituye el elogio de la democracia y de su ciudad: Atenas. En tal pieza oratoria y en este contexto pronuncia la frase aludida:

Nuestro amor por la belleza no nos conduce a la extravagancia; nuestro amor por las cosas del espíritu no nos hace débiles.

Veamos su contenido con un poco más de detenimiento: *El amor por la belleza no nos conduce a la extravagancia*. Extravagancia significa vagar fuera de los límites de la ciudad, de lo común. La pasión por la belleza y las artes no coloca a quienes las sienten fuera de la comunidad ciudadana. Y esto, lo sabemos por experiencia hoy en día, es mucho decir. Ni el artista ni las artes son extranje-



ros en la ciudad porque la belleza y sus creaciones son para enaltecer y enriquecer la ciudad. ¡Feliz la época en que arte y sociedad marchan en comunión!

El segundo párrafo es, quizás, el que más interesa a los propósitos de esta conferencia: *nuestro amor por las cosas del espíritu no nos hace débiles*. ¡Sorprendente declaración!, pensarán algunos. No tanto, dado que se sitúa en el centro de una polémica muy dura sobre el tema. Pericles y Tucídides rompen aquí una lanza en favor de aquello que se había convertido en objeto predilecto de la crítica conservadora, desde que **Anaxágoras** y los **Sofistas** introdujeran la intelectualidad en Atenas, alrededor del 450 a.n.e: la educación intelectual debilita la educación física y el ejemplo moral del mito que hasta ese momento constituían el eje de la educación de los atenienses. La guerra contra Esparta estaba dando pie a la opinión de que Atenas se había debilitado militarmente como consecuencia del abandono de la educación del cuerpo en beneficio del espíritu. De ahí que **Sócrates** dedicara su vida a mostrar que la razón guía y fortalece la voluntad y que la formación de la razón es siempre la mejor educación moral. Él mismo, como nos retrata **Jenofonte** en sus *Recuerdos de Sócrates*, reitera una y otra vez que el cuidado del espíritu no debe nunca conllevar el descuido y abandono del cuerpo, baste como botón de muestra el siguiente texto:

El cuerpo es útil para todas las actividades humanas: en todos los usos del cuerpo es muy importante tenerlo en las mejores condiciones posibles. Pues incluso en los casos en que parece que su utilidad es mínima, es decir, en el pensar, ¿quién no sabe que también en este caso muchos cometen grandes errores por no tener el cuerpo sano? La falta de memoria, la desmoralización, la irascibilidad, la locura, a menudo debido a la mala salud del cuerpo invaden el pensamiento de muchos de tal manera que incluso expulsan los conocimientos. En cambio quienes tienen el cuerpo sano están muy seguros y no corren ningún peligro de padecer alguna de estas calamidades a causa de la debilidad física.

Aristófanes, en su comedia *Las nubes*, es uno de los que sostienen paladinamente el punto de vista hostigado por Pericles y Tucídides. Toda la obra es una parodia de la educación intelectual. Veamos un par de trozos:

- *Estrepsíades: ¡Fidípides, mi pequeño Fidípides!*
- *Fidípides: ¿Qué padre?*
- *Estrepsíades: Bésame y dame tu mano derecha.*
- *Fidípides: Hela aquí. ¿Qué ocurre?*
- *Estrepsíades: Dime, ¿me quieres?*
- *Fidípides: Sí, te lo juro por este Poseidón ecuestre.*



- *Estrepsíades: No me hables jamás de este dios hípico! Porque este dios es la causa de mis males. Pero si realmente me quieres de corazón, hijo, obedéceme.*
- *Fidípides: ¿Y en qué debo, pues, obedecerte?*
- *Estrepsíades: Cambia lo más rápidamente de manera de vivir y ve a aprender lo que te aconsejaré.*
- *Fidípides: Habla, pues. ¿Qué me ordenas?*
- *Estrepsíades: ¿Y me obedecerás en algo?*
- *Fidípides: Te obedeceré, por Díóniso.*
- *Estrepsíades: Ahora mira hacia este lado. ¿Ves esta puertecita y esta casita?*
- *Fidípides: Las veo. Y ¿qué quiere decir esto?*
- *Estrepsíades: Esta es la escuela de almas sabias. Ahí habitan hombres que, hablando del cielo, persuaden que es un horno que está a nuestro alrededor, y que nosotros somos los carbones. Estos te enseñan, si se les paga, a hacer triunfar por la palabra todas las causas, justas e injustas.*
- *Fidípides: ¿Y quiénes son?*
- *Estrepsíades: No sé exactamente su nombre: son pensadores sutiles, gente distinguida.*
- *Fidípides: ¡Ah, malvados, los conozco! Tú hablas de esos charlatanes pálidos y descalzos de los cuales forman parte este miserable Sócrates y Querefonte.*
- *Estrepsíades: ¡Eh, eh, calla y no digas necedades! Antes bien, si en algo te preocupas de las inquietudes que tu padre tiene por la subsistencia, dejando la hípica, sé uno de ellos.*
- *Fidípides: No, por Díóniso, aunque me dieras los faisanes que cría Leógoras.*
- *Estrepsíades: Ve, te lo suplico, oh, el más querido de los hijos, ve e instrúyete.*
- *Fidípides: ¿Y qué quieres que aprenda?*
- *Estrepsíades: Dicen que poseen dos razonamientos: el bueno, cualquiera que sea, y el malo. Con uno de estos, el malo, dicen que pueden ganar incluso las causas más injustas. Si tú, pues, me aprendes este discurso, el malo, de todas estas deudas que debo por tu culpa, no debería restituir a nadie ni un óbolo.*
- *Fidípides: No podría obedecerte. Pues no me atrevería a mirar a los jinetes con un color de cara tan cadavérico.*
- *Estrepsíades: Entonces, por Deméter, no comerás ya a mis expensas, ni tú, ni tu caballo de tiro, ni tu pura sangre, sino que te echaré de casa e irás a los cuervos.*



- *Fidípides: Pero mi tío de Megacles no me dejará sin caballos. Me voy y no me preocupo de ti.*
- *Estrepsíades: Ciertamente, aunque caído no permaneceré en tierra, sino que, habiendo invocado a los dioses, me haré enseñar yendo yo mismo a la escuela. Pero, ¿cómo podré yo, viejo, olvidadizo, lento, aprender las sutilezas de los discursos rigurosos? Y sin embargo, debo ir. ¿Por qué estoy aquí demorándome en vez de golpear a la puerta?*

Y más adelante:

- *Argumento justo: Sin embargo, estas cosas son aquéllas con las que mi sistema de educación formó a los guerreros de Maratón. En cambio, tú enseñas a los de ahora a involucrarse en seguida con sus mantos de suerte que me sofoco viendo cuando, debiendo danzar éstos en las Panateneas, protegen el sexo con el escudo sin cuidarse de Tritogenia. Por tanto, adolescente, escógeme con confianza a mí, el argumento fuerte, aprenderás a detestar el ágora, a alejarte de los baños públicos, a avergonzarte de las cosas deshonestas, a inflamarte si alguien se burla de ti, a ceder tu asiento a los ancianos que se te acerquen, a no ser grosero con tus padres, a no cometer ningún acto vergonzoso, porque debes modelar en tu corazón la imagen perfecta del pudor, a no correr hacia la casa de alguna bailarina, a fin de que mientras estás con la boca abierta no recibas un membrillo, lanzado por una pequeña meretriz, con derrumbamiento de tu buena reputación, a no replicar a tu padre en nada, ni, llamándole Japeto, reprocharle su edad, él que te ha criado como un polluelo.*
- *Argumento injusto: Si haces caso de éste, jovencito, por Dióniso, te parecerás a los cochinitos de Hipócrates y te llamarán “dulzura de mamá”.*
- *Argumento justo: Por el contrario, espléndido y floreciente consumirás tu tiempo en los gimnasios, no charlando en el ágora sandeces fuera de propósito, como hacen los de ahora, ni pleiteando por un asunto insignificante, cuyas trapacerías engañosas pierden a los litigantes; sino que descendiendo a la Academia, bajo los olivos sagrados, iniciarás tu carrera coronado de limpia caña, con un amigo de tu edad, oloroso de zarzaparrilla, de tranquilidad y del follaje del álamo blanco, alegre en la estación primaveral cuando el plátano susurra con el olmo.*

Si haces lo que te digo y diriges el pensamiento a estos consejos, tendrás siempre el pecho robusto, el color de la piel brillante, las espaldas anchas, la lengua corta, las nalgas grandes. Pero si tú practicas las costumbres de los jóvenes de ahora, en primer lugar tendrás color pálido, espaldas estrechas, pecho débil, lengua larga, nalgas pequeñas y decreto largo. Esto te per-



suadirá a creer honesto todo lo que es vergonzoso y vergonzoso lo honesto, y además te llenará del inmundo vicio de Antímaco (es decir afeminado y libertino).

No resulta demasiado complicado averiguar que las propuestas de Sócrates coinciden, en parte, con las del conservador Aristófanes y, por lo tanto, son en realidad una restauración, es decir, van dirigidas a recuperar, racionalmente eso sí, los antiguos hábitos y formas de vida que hicieron fuertes y grandes a los atenienses frente a los persas en las guerras Médicas. Este ideal del pequeño David ciudadano que derriba al Goliat imperial se mantiene a lo largo de todo el siglo V y más se añora justamente en aquellos instantes en que las pérdidas frente a Esparta evidencian la decadencia en que ha caído Atenas. Así, Sócrates preconiza valores como la piedad, la austeridad, el esfuerzo, el valor, la justicia, la obediencia a las leyes, la amistad, la solidaridad, la primacía de lo común.

En una conversación con el hijo de Pericles sobre la decadencia de la ciudad se achacan como males dominantes: la falta de respeto de los jóvenes hacia sus padres y mayores, el descuido del bienestar físico e incluso la burla de los que a ello se dedican, la jactancia y el desprecio hacia las autoridades, la ruptura de la convivencia, la envidia, las continuas querellas entre sí (Atenas era una ciudad de querellantes y pleiteantes), el beneficio de unos a costa de otros en vez de la ayuda mutua, la ajenidad con respecto a los asuntos del Estado, el odio y la discordia.

Pericles interroga a Sócrates: *y ¿qué tendrían que hacer para recuperar su antiguo valor?* A lo que éste replica: *no creo que sea ningún secreto: si redescubren las maneras de vida de sus antepasados y las practican tan bien como ellos, serán tan buenos como lo fueron los otros.* (En *Recuerdos de Sócrates* de **Jenofonte**, III, 5, 14 y ss).

Si el objetivo de la moralidad socrática es, pues, una restauración, al proponer que se haga desde la razón y no desde el ejemplo mitológico, trasciende ese objetivo originario y entra en la historia del pensamiento europeo de la mano de Platón.

2. EL CONTEXTO DE LA REFLEXIÓN SOCRÁTICA

Esta introducción nos ha conducido —espero— a comprender cuán topográfica es la figura de Sócrates; y al decir topográfica quiero referirme a su integración dentro del paisaje ateniense, como lo están el Partenón, el Erecteion o las esculturas de **Fidias**. Sócrates nunca salió, ni física ni mentalmente, de su ciudad. Es la historia de la filosofía quien lo ha convertido en una metáfora o un símbolo ubicado en el limbo de lo abstracto. Él afirmaba textualmente que la



ciudad había sido su nodriza, a ella le debía el ser, y a ella se lo devolvió, sin resistencias ni cicaterías, el día en que se lo reclamó, condenándole a morir.

Le tocó vivir entre el 469 y el 399 a.n.e, setenta años que ven el apogeo y el esplendor de la hegemonía imperial, y la decadencia y pérdida de esa supremacía en el momento en que se puso fin a las Guerras del Peloponeso, en el 404.

Llegados aquí, y como punto de partida para una mejor comprensión del tema, quisiera cuestionar dos de las ideas-fuerza de la interpretación de la cultura griega erigidas por la gran filosofía y filología alemanas desde **Hegel** para acá:

- la presentación de esa cultura como una unidad -trasunto o proyección del anhelo de unidad alemana-
- la consideración de la hegemonía política, militar y cultural atenienses como el momento cumbre de la cultura griega, sobre el que, a su vez, reflejaron igualmente las aspiraciones alemanas a dominar política, militar y culturalmente Europa. Ningún espejo mejor para contemplar las aspiraciones de la gran Alemania que la imagen-mito que sus grandes figuras –poetas, filólogos y filósofos– erigieron del clasicismo ateniense. Un modelo que pivota alrededor del idealismo griego y de la figura de **Platón** y en el que presocráticos (hasta **Nietzsche**, al menos) y **Aristóteles** eran figuras periféricas.

Si hacemos el esfuerzo de no aceptar como dados esos presupuestos, el cuadro que se nos aparece está fragmentado en tres bloques o corrientes bastante bien perfiladas, en los que la cultura jónica, en especial, y la de la Magna Grecia mantienen un lugar de preponderancia. Vemos también cómo la segunda se ramifica autónomamente a partir del tronco jónico, trasponiendo gracias a **Pitágoras** y **Jenófanes** la reflexión que ya se estaba desarrollando en la Jonia, aunque con personalidad propia.

Conocemos también que el objeto de reflexión en ambas zonas es bien distinto: la Jonia se centra en la fisis (naturaleza) hasta derivar en la fisis anthropoi (naturaleza humana), cuyo más brillante alumbramiento es la medicina hipocrática. En ella, el peso metodológico recae, sobre todo, en la empiria.

Si nos trasladamos al otro lado del mapa, al sur de Italia, observaremos que el objeto de la reflexión difiere: deviene, desde Pitágoras, hacia la matemática, la lógica, el lenguaje y el discurso retórico; es, por tanto, preponderantemente formal y abstractiva.

La invasión persa de las ciudades jónicas (sobre el 500) y los conflictos tiránicos debilitan la hegemonía de la cultura jónica y su producción a lo largo



del V. **Hipócrates, Demócrito, Anaxágoras y Protágoras** son sus más brillantes figuras crepusculares.

Es obvio que la existencia de las dos tradiciones culturales bien definidas no implica ausencia de relaciones e intercambios entre una y otra. En cualquier caso, y huyendo de polemizar en este punto, lo que sí me interesa resaltar es la posición de Atenas en tal contexto. “Grosso modo” cabe decir que Atenas permanece al margen de estas corrientes culturales. En ella tan sólo encontramos al poeta-legislador **Solón** en los albores del siglo VI, y después, ya a partir del 470, el teatro: **Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes**. Resulta una obviedad el afirmar que queda, así, fuera del debate filosófico, manteniéndose firme en sus creencias religioso-mitológicas y en el conservadurismo moral y de costumbres. La religión es el mimbres de su cultura, una religión fundamentalmente cívica que se entrelaza en la vida legal e institucional de la ciudad, a la que contribuyó la política del tirano Pisístrato, quien sobre el 530:

a) Introduce la religión dionisíaca como complemento de la apolínea, insertando sus cultos, como el teatro nacido de la piedad hacia **Diónisos**, en el entramado social y estatal.

b) Escritura, tal vez por primera ocasión, la obra homérica, instituyendo los juegos panhelénicos en los que habría de procederse a la recitación íntegra de esa obra, con el objetivo indisimulado de apuntalar las virtudes y valores olímpicos, lograr la identificación popular con los valores aristocráticos y, tal vez, aglutinar la cultura de la Hélade alrededor de la poesía homérica y no de otras formas culturales más vivas que se estaban desarrollando fuera de Atenas.

El protagonismo histórico de Atenas comienza entre el 490 y el 470 con el triunfo sobre los persas en las batallas de Maratón y Salamina que la sitúan a la cabeza de una Liga o alianza cuyo objetivo era mantener a raya a los temibles adversarios. Atenas va a hacer de ella un instrumento para su hegemonía imperial, imponiendo onerosas contribuciones a las demás ciudades, hasta amasar el famoso tesoro con el que financió toda su gran política de obras públicas y monumentales -como la Acrópolis con el Partenón-, mantuvo gratis el teatro, la justicia (retribuyendo a los ciudadanos por participar en los juicios), el gobierno y una costosa política de subvenciones públicas; en fin, un auténtico estado de bienestar plagado de “subvencionados”, auténtico caldo de cultivo para la comedia.

La primacía militar, política y económica atrae hacia Atenas a personalidades de todos los ámbitos, hasta hacer de ella el principal foco cultural y artístico. Es por esta vía que arriban los sofistas, a lo largo de toda la segunda



mitad del siglo V, desde todos los puntos de la geografía helena. Un desembarco propiciado, por demás, por los veinte años de política abierta de Pericles. Entre los que acuden están Anaxágoras, Protágoras y Gorgias, encabezando un nutrido grupo que nuclea en Atenas los desarrollos últimos de las dos tradiciones culturales antes citadas, la jónica y la eleática.

No es cierto que la ciudadanía acogiera con los brazos abiertos a los nuevos personajes con sus nuevas ideas, y que conservadores y religiosos no ofrecieran resistencia ante lo que tomaban por una invasión extraña a sus propias convicciones y formas de vida. Hay constancia de ello en:

a) Las constantes acusaciones de haber arruinado la moral, rechazada toda verdad, sembrado mala fe, liberado ambiciones y perdido a Atenas. Sócrates y Platón forman parte de los acusadores.

b) Los procesos de eusebía o impiedad a Anaxágoras, Aspasia, Protágoras, Sócrates y hasta nueve de ellos se citan en algunas fuentes. Los escritos de Protágoras fueron quemados públicamente.

c) La profunda animadversión popular que suscitaron, como Aristófanes pone profusamente de relieve.

3. LAS FUENTES

3.1. Fuentes directas

a) **Jenofonte** en *Recuerdos de Sócrates*, el *Banquete* y la *Apología de Sócrates*.

Nos presenta a un Sócrates más humano, aunque menos filosófico que el platónico. Carente del rigor y la elevación de éste, nuestro pensador es un moralista del ágora, no exento de sentido del humor. De talante práctico y utilitarista, carece del sentido de la trascendencia con que lo aurea Platón en sus diálogos. Baste como prueba la argumentación central de la *Apología*: si Sócrates provoca en el juicio su condena no es, como en Platón, por su creencia en el alma y la inmortalidad, sino porque, a los setenta años que tiene, siente horror a los achaques y sufrimientos de la vejez y considera digno desaparecer antes de que la senilidad le arrebatase la imagen que ha ido tejiendo a lo largo de su vida.

La ventaja que presenta Jenofonte frente a Platón es la ausencia de ambiciones filosóficas y de escuela, que le torna más fiable, si bien resulta apreciable su endeblez literaria.

b) Los *Diálogos platónicos* en los que Sócrates se erige en protagonista. Presentan diversas dificultades, la principal ¿hasta dónde llega su pensamiento y dónde comienza el de Platón? Éste mezcla la semblanza e interpretación del



maestro con sus propias reflexiones, con el interés, evidente, de presentarse bajo el manto de su autoridad y como su gran continuador frente a otros discípulos y alternativas. Hasta tal punto llegó ese afán exclusivista de Platón que, se dice, Jenofonte escribió su *Apología* para desautorizar la versión dada por Platón.

c) La sofística abre otra fuente de conocimiento directo, pues la figura y el pensamiento de Sócrates no se puede encarar aisladamente, sin encadenarlo a ella y al propio Platón hasta formar un bloque compacto.

La tradición filosófica, siguiendo a Platón, ha enfrentado a Sócrates con los sofistas, de ahí la dependencia de ambos. Y bien, ¿con qué nos encontramos en este terreno? Desde mi óptica los sofistas son los pensadores peor tratados de toda la filosofía griega, al haber sido mediatizada, sistemáticamente, su visión por la que nos dejó su peor enemigo, Platón. A partir de esa visión emergen dos líneas de interpretación:

1. La del idealismo alemán que, fiel a Platón, presenta una visión negativa de ellos, como inoralistas, relativistas, escépticos y retóricos, al servicio de turbios intereses y pasiones.

2. La nietzscheana, más en la línea de la postmodernidad y la contracultura, y, por lo tanto, más actual, que ve en ellos unos precursores de nuestra época por su crítica a la metafísica, la importancia que le otorgan al lenguaje y su relativismo moral. Es decir, las razones que sirven a aquéllo para denostarles, valen a ésta para magnificarles.

Si burda una, no menos la otra, y ambas erradas, pues las dos, a favor o en contra, no han sabido obviar la interpretación platónica. Cosa que si han conseguido hacer, por el contrario, las dos obras más valiosas a mi juicio: *Los Sofistas* de **Mario Untersteiner**, cuya primera aparición en Milán data de 1949 (y a la que sólo es achacable una cierta influencia de la Fenomenología), y *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* de **Jacqueline de Romilly**, cuya edición original, en París, data de 1988. La primera tiene el enorme valor de mirar la sofística sin el ojo platónico como referente principal. La segunda, me parece, y así lo ha reconocido la crítica (me remito, por todos, a la recensión que le hizo el profesor **Rodríguez Adrados** en su momento), una obra profundamente clara y de un enorme poder renovador. La autora francesa investiga, como Untersteiner, directamente en los textos, escudriñando en ellos, y utilizando una red de fuentes que no sólo margina a Platón, sino que expone -con respeto y habilidad- sus deformaciones en aspectos claves para el conocimiento del pensamiento sofístico. La visión que su trabajo nos lega es, al final, bien distinta de las que hemos estado acostumbrados a manejar hasta hoy.

Y si me he detenido en este meandro sobre la sofística y el estado actual



de sus investigaciones es porque el deslizamiento en su interpretación abre, casi exige, una reconsideración de Sócrates, que llevaría a incluirlo, más que a excluirlo, de los sofistas. Una visión mucho más coherente con la opinión de sus coetáneos que lo trataron como a uno más de ellos. Fue Platón quien se empeñó en negarlo, contraponiéndolos, atacando a aquéllos y beneficiando a éste.

d) Considero imprescindible, por esa relación topográfica de Sócrates con su ciudad, la lectura de los acontecimientos narrados por Tucídides en su *Historia de las Guerras del Peloponeso*. Además de tratarse de una obra absolutamente revolucionaria para su época, auténtico punto de partida de la ciencia histórica sólo comparable en valor a los *Tratados hipocráticos*, tiene la ventaja de esclarecer crucialmente el pensamiento de Sócrates.

e) Las comedias de Aristófanes, en especial *Las nubes*, completan el panorama de la reacción ateniense ante los sofistas en general y ante Sócrates en particular, presentado como el más importante de ellos. El comediógrafo pertenecía a esa facción reaccionaria ateniense que rechazaba la ilustración y las novedades filosóficas que rompían el tradicionalismo.

f) Los *Tratados hipocráticos* cuya red de relaciones con el socratismo es amplia y compleja, pues Sócrates va a presentarse a sí mismo como médico de almas. Por su carácter de investigación racional acerca de lo que es bueno y malo para el organismo sirve de modelo al filósofo ateniense y de la misma manera que nadie en su sano juicio escoge lo malo para su cuerpo, sabiendo que es perjudicial para él, nadie escoge tampoco lo malo para su alma a sabiendas. El rigor y exigencia conceptual de la medicina es pretensión igualmente socrática en lo que a la moral o cuidado del alma se refiere.

3.2. Fuentes indirectas

La bibliografía sobre Sócrates es tan extensa que una reciente publicación de **Andreas Patzer** contiene trescientas páginas sobre ella. Aparte de las fuentes directas que he citado, me parecen recomendables *El pensamiento de Sócrates* de **A.E Taylor**, la *Vida de Sócrates* de **Antonio Tovar**, universalmente considerada como obra clave en la bibliografía socrática, y los artículos *Sócrates y la sabiduría griega* de **X. Zubiri** y *Tradición y razón en el pensamiento de Sócrates*, de **F. Rodríguez Adrados**.

Sobre la obra de Antonio Tovar debo decir que, aceptando plenamente su valía:

1. Carece de un tratamiento en profundidad de la filosofía socrática. Se trata, más bien, de una obra culturalista.

2. Que aquello que le confiere su mayor relevancia es también su mayor inconveniente: siguiendo a Jenofonte –quien básicamente persigue poner de relieve que la principal acusación contra Sócrates, la de impiedad, es falsa–,



enfatisa la ligazón entre éste y la religión tradicional ateniense, acentuando las raíces religiosas del moralista griego, hasta levantar de él una imagen según la cual sus motivaciones más últimas son de naturaleza religiosa.

3. Como corolario de ello, desde posiciones irracionalistas, critica lo que juzga como exceso de racionalismo en Sócrates.

4. LA FIGURA

Nacido sobre el 469/468, Sócrates era hijo de Fenareta, una comadrona, y Sofronisco, un tallador de piedra. Casó con Jantipa, mujer cuyo genio no sólo resultaba difícil de soportar para el marido -quien solía bromear públicamente al respecto- sino también para los propios hijos. Jenofonte nos lo muestra en uno de los episodios de los *Recuerdos de Sócrates* intentando tranquilizar a su hijo mayor, Lamprocles, irritado contra su madre. El muchacho, aún aceptando las admoniciones del padre sobre el agradecimiento que se le debe a una madre por cuanto ha hecho por él, le replica: *Si, pero lo cierto es que aunque haya hecho todo eso y mucho más, nadie podría soportar su mal carácter.*

En su descargo, sin embargo, hay que significar que soportar a un charlatán como Sócrates, que no sólo no hacía nada sino que se pasaba el día arengando y moralizando, no debía ser nada fácil, máxime si hacía lo mismo dentro de casa que fuera. A ello había que añadir su falta de atractivos físicos, pues era feo como un sileno: pequeño, rechoncho y de ojos saltones. En el *Banquete* de Jenofonte se resalta mordazmente su apariencia. En un momento determinado interroga Sócrates a uno de sus interlocutores: *¿Cómo es eso?, ¿te estás jactando de esa manera convencido de que eres más hermoso que yo?* - *Si, ¡ por Zeus!* -respondió Cristóbolo- *o tendría que ser más feo que todos los silenos que salen en los dramas satíricos.* A semejante ausencia de atractivos hay que añadir que vestía lo mínimo y casi con seguridad siempre lo mismo.

No se le conoció profesión ni trabajo alguno: *la más exquisita de las posesiones* -solía decir- *es el ocio, veis que siempre está puesta en mí.* Se supone que vivió de alguna renta modesta, dado su estilo de vida.

Jenofonte, en el Libro I de los *Recuerdos* reconoce que *Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general hablaba y los que quisieran podían escucharle.*

Que la austeridad constituía norma de vida para él no sólo es algo que conozcamos por *Antístenes* y sus discípulos, los cínicos, sino que el propio Jenofonte lo expresa abiertamente: *era, en primer lugar, el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida y, en segundo lugar, durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas: por último, estaba educado de tal*



manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad. El autocontrol y la disciplina sobre la comida, la bebida, la lujuria, el sueño, el frío y el calor o la fatiga es una de las señas de identidad del socratismo a la vez que uno de los constantes objetos de burla de sus acomodados adversarios. Así vemos cómo el sofista **Antifonte** se mofa de él, en los *Recuerdos*, en los siguientes términos:

Sócrates, yo creía que los que se dedicaban a la filosofía llegan a ser más felices, pero lo que me parece es que tú has conseguido de la filosofía el fruto contrario. Al menos estás viviendo de una manera que ni un esclavo le aguantaría a su amo un régimen como ese: comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no sólo es miserable sino que te sirve lo mismo para el invierno que para el verano, no llevas calzado ni usas túnica. Encima, no aceptas dinero, que da alegría al recibirlo y cuya posesión permite vivir con más libertad y más agradablemente. Pues bien, si, de la misma manera que los maestros en otras actividades enseñan a sus discípulos a imitarles, tú también instruyes a tus alumnos en ese sentido, considérate un profesor de miseria.

Muy poco conocemos de su formación intelectual, si bien sí parece estar suficientemente documentado -al menos así lo muestran Aristófanes y otros testimonios- que en su juventud se sintió atraído por los problemas físicos de la naturaleza, hasta que renunció a ellos para concentrar sus esfuerzos en el principal problema de la ciudad: la crisis moral. Dice Jenofonte en el Libro I:

“Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores sobre la naturaleza del Universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman Kosmos y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupaban de tales cuestiones.

Se sorprendía de que no vieran con claridad que los hombres no pueden solucionar tales enigmas ya que incluso quienes más orgullosos están de su discurso sobre estos temas no tienen entre sí las mismas opiniones, sino que se comportan entre ellos como locos (...) y en cuanto a los que cavilan sobre la naturaleza del Universo, unos creen que el ser es uno sólo, otros que es infinito en número, unos piensan que todo se mueve, otros que nada se mueve nunca, unos que todo nace y perece, otros que nada nace ni perece (...).



En cambio él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es la locura, qué es el valor, qué la cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante”.

No resulta nada extraño que si Sócrates tuvo en su juventud veleidades con el discurso fisiológico pronto lo abandonara. Se trataba de un tipo de discurso bien ajeno a Atenas. Por contra, el discurso vivido se mantenía en torno a las acciones morales de dioses y hombres. Es lógico que sea aquí, donde las preocupaciones religiosas y morales estaban situadas en el eje de la vida ciudadana, que emerja la primera figura histórica que inaugura la reflexión moral o Ética.

5. LA DOCTRINA

Aparentemente el pensamiento socrático no parece ser excesivamente complejo, más bien de una sencillez casi de manual. Se trata de dialéctica, es decir, dialogar o debatir para asentar conceptos o clasificaciones por géneros.

Ese debate guiado por el propio Sócrates, se hace según un método:

1. Destruir preconceptos o prejuicios por medio de la ironía, para purificar la mente.

2. Una vez purificada se inicia la parte positiva del debate para llegar a acuerdos sobre conceptos que puedan ser aceptados en común.

El objeto sobre el que versan tales conceptos son los hechos y las acciones morales; unas acciones morales que hasta ese momento venían establecidas y difundidas por poetas y trágicos en modelos a mimetizar. Tales acciones debían, según Sócrates, ser sometidas a la razón sustituyendo el círculo ejemplo-mímesis por el juicio de valor.

Pero tras esta apariencia de falsa sencillez se esconde una auténtica revolución y ciertos recovecos de complejidad.

Recordemos aquí algunos de los puntos de la conferencia sobre *Oralidad y escritura* impartida el año pasado.

La escritura, que se inicia sobre el 725 en Grecia, tarda en consolidarse tres siglos, hasta aproximadamente el año 400. La cultura oracular perdura en Atenas hasta la época que estamos estudiando: 450-400, en que la contienda se resuelve a favor de la escritura. (El punto de inflexión se encuentra en la generación entre Herodoto y Tucídides en la Historia y Sófocles y Eurípides en la Tragedia).

Estamos en condiciones de afirmar que la denominada *Ilustración ateniense* de la segunda mitad de siglo gira en torno al descubrimiento del intelectualismo



como un nuevo nivel de la conciencia humana (El “conócete a ti mismo” socrático). Hasta ese momento la intelectualidad afecta a individuos aislados o comunidades de iniciados. La sofística es precisamente el esfuerzo por generalizar la intelectualidad, de ahí el doble efecto que produce de fascinación y rechazo.

Decíamos que la experiencia cognitiva del hombre de la tradición oral consistía en ponerse al corriente de la organización social, la capacidad técnica y los imperativos morales del grupo al que pertenecía. El hombre oracular era producto de lo que veía, oía y recordaba. Su labor no consistía en formarse convicciones individuales y únicas sino en conservar tenazmente su tesoro de ejemplos. Los actos llevados a cabo en respuesta a las situaciones en que se hallaba se regían por los ejemplos que recordaba de otros realizados por los héroes que le precedieron. Aquí no encajan ni las palabras ni las situaciones “yo soy una cosa y la tradición otra”, ni que el individuo, por tanto, pueda apartarse de la tradición, cuestionarla o someterla a examen.

Para eso tendría que dejar de revivir la escala de valores en que se ve envuelto y pensar y actuar con independencia de la memoria. Lo que supondría aceptar como premisa la existencia de un yo, alma o conciencia que se gobierna a sí misma y encontrar los motivos de sus propios actos sin necesidad de acudir a la experiencia poética.

Ya habrán podido comprender que es precisamente Sócrates quien personifica la culminación de esa revolución que conduce hasta la conciencia individual movilizadora intelectualmente y que se separa de la tradición.

Su condena a muerte –la única que se conoce en la cultura griega de la época– refleja la enormidad de su crimen: la destrucción de la democracia griega y de su cultura para ser sustituida por la filosofía, que ya no es cultura ni sofía, pues se es sabio en el marco de esa cultura no fuera de ella y la filosofía es *eros* que eleva el alma hacia la contemplación-conocimiento intelectual de las ideas o abstracciones en la definición socrático platónica.

En la cultura oracular la palabra poética vehiculaba emociones e impulsaba a la mimesis, que era lo que se pedía del oyente-espectador sea en los recitales poéticos o en su mutación que constituye la tragedia.

Los sofistas conservan esta tradición bajo una forma nueva: la retórica. Innovan al organizar racionalmente el discurso pero el fin es, también, movilizar al oyente emocionalmente para dirigirlo en un sentido o en otro. Nos dejan la noticia de que no es ya la poesía rítmica, sino el refinamiento del discurso lógico, el camino para producir una educación de los sentimientos como fuente que mueve la voluntad. El logos, la palabra, sigue aún atada, cargada de emoción.

La palabra poética o retórica crea una cultura de afecciones y voluntades comunes, de valores que arraigan en la emotividad humana: la areté (nobleza



que se transforma en nobleza de sentimientos), el valor, la piedad, la generosidad, el orgullo, la fama, son valores que pertenecen a una comunidad sentida, vivencial. Y es en este marco en el que los griegos construyen su democracia. Hay una íntima identidad entre la cultura oracular y la democracia comunal o asamblearia en la que el individuo no está segregado de la comunidad. Así la cultura oracular y la estructura institucional de la polis son dos principios estrechamente correspondientes y complementarios. Sin esta idea no se puede entender bien lo que significa Sócrates y el sentido auténticamente revolucionario de su obra.

Los sofistas, pero sobre todo Sócrates con contundencia, suponen la irrupción de lo intelectual bajo el principio de que la voluntad sigue necesariamente a la razón. La pregunta clave es ¿podrían resistir la polis y sus instituciones democráticas el embate de la intelectualidad? ¿No fragmentaba la nueva cultura intelectual el común? ¿Acaso no se particulariza y se significa el intelectual frente al común hasta colocarse fuera? Que en la Atenas de finales del siglo V nos encontramos con dos culturas –la tradicional y la intelectual– y que ésta apunta directamente a la destrucción de aquélla es prueba irrefutable el método socrático: la ironía socrática va dirigida precisamente a destruir los lugares comunes, los tópicos tradicionales no razonados, para ser sustituidos por conceptos o lugares de razón. Y ello al servicio de un objetivo netamente político o ético-político: sustituir una democracia de voluntades comunes por otra en la que lo común sea, no un acuerdo de voluntades, sino un concepto, una construcción mental, una comunidad de razón (en cuyo caso la voluntad debe seguir obligatoriamente a esa comunidad de razón). No debe resultarnos extraño que la democracia comunal tradicional viera en él a su mayor enemigo y su condena no sea una cosa banal, como se nos ha querido hacer creer.

Un tipo de cultura intelectual, que necesariamente había de restringir el dominio de sus destinatarios, ya no era identificable con la entera comunidad ciudadana sino con individuos particulares provistos de los necesarios instrumentos hermenéuticos. Es una cultura que transforma profundamente su perspectiva y dimensiones. Hay, más que un paso, un enorme abismo entre la cultura oracular y los problemas que estudian la filosofía, la historia o la medicina.

Hasta ese momento el principal problema de la democracia griega estaba en los individuos que se significaban hasta ponerla en riesgo: los jefes militares o caudillos (casi todos aristócratas herederos de la tradición heroica) que alteraban el funcionamiento de la democracia para convertirla en democracia tutelada.

Ahora se presenta, con los intelectuales, un nuevo y más grave problema. Que la filosofía atenta contra las bases de la cultura y la democracia lo vemos, tanto o más que en Sócrates, en el propio Platón. Y, por tanto, el Platón que diri-



ge todas sus baterías a demostrar la injusticia de la condena socrática por corromper a la juventud, es prueba viva de la justeza de semejante condena. Es él quien lleva las consecuencias de su maestro hacia lo más explícito: la sustitución de la democracia por un sistema organizado y estructurado intelectualmente en el que la clase intelectual es quien gobierna autocráticamente. Intenta implementar su aristocracia intelectual en distintas ocasiones y, cuando no lo consigue, diseña finalmente un tipo de vida –la del intelectual– que se va situando progresivamente fuera de la ciudad-realidad para encapsularse en el estudio y la contemplación de los seres intelectuales.

Si la actitud de Sócrates modeliza el intento de sustituir una democracia comunal de voluntades movidas miméticamente a través de las emociones por una democracia conceptual o de razón, Platón establece el camino de supervivencia de los intelectuales que necesariamente deben verse excluidos de la democracia, hacia otro mundo propio y personal en el que refugiarse, y al hacerlo deja un sistema imperecedero para la humanidad y nuestra cultura.

El proceso a Sócrates, pues, revela la segregación de una élite intelectual que fragmenta el tejido democrático y abre el riesgo –como en la *República* platónica– de hacerse con el poder. Desde este punto de vista, su condena se nos revela, no sé si justa o no, pero al menos razonable y, en ningún caso, delirante o absurda como la tradición intelectual se ha empeñado en hacernos ver hasta convertirlo en un mártir.

5.1. ¿Qué podemos pensar?

En la confluencia de las dos grandes tradiciones de pensamiento que concurren en la Atenas de la segunda mitad del siglo V –la jónica y la eleática– Sócrates, y tras él Platón, toma partido por la segunda en el eje central de su doctrina: la palabra que vehicula el ser, el ¿qué es?

Al hacerlo, no pretende otra cosa que afirmar el logos frente a la opinión movida por la emotividad, la educación física y el ejemplo moral del mito (viejo objetivo parmenídeo). En ello ve la tarea del filósofo frente al sofista. El concepto crea una estabilidad y permanencia que se enuncia, si no como verdad pues rehuye el estatuto ontológico de la misma alejándose aquí de Parménides, al menos como verosimilitud, frente a la mutabilidad de las opiniones nacidas del fluir de los estados de ánimo y de los intereses.

Llegados aquí parece conveniente realizar un meandro en el fluir del discurso para recoger brevemente algunos aspectos de la sofística que inciden de manera directa en el suelo de la reflexión socrática.

En el *Menón* platónico, Sócrates sugiere no sin ironía, en un determinado momento del diálogo, que los maestros de la virtud en los que se podría pensar



son los sofistas, y su interlocutor –Anytos– reacciona y, al sólo nombre de los sofistas, se altera sin medida:

¡Por Heracles, cállate Sócrates! Que ninguno de los míos, ni mis amigos más arcanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan (...) (91c)

Y un poco más adelante remacha:

¡Locos (...)! no son ellos los que están, Sócrates. Sí, en cambio, y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todo, locas son las ciudades que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.

El gran “pecado de los sofistas” se originaba en la renuncia a toda transcendencia y en la pretensión de reconstruir un sistema de pensamiento y moral sin recurrir a ningún absoluto, religioso, ontológico o ético.

Desde ese momento la reflexión quedaba encerrada en unos límites precisos: la vida del hombre y la realidad humana que transcurren en sociedad. Con ellos aflora el concepto de lo común y del interés común, en cuyos límites obedientes se mueve también todo el pensamiento socrático hasta elevarlo a una comunidad de razón. Es la ciudad la que juzga “en común” y ahí es donde se produce la intervención socrática para reconstruir los valores desde la “razón común”.

La pérdida del estatuto ontológico de la verdad, reducida al reconocimiento por la comunidad, rebaja las pretensiones de lo que se puede obtener al término nuevo, que Aristóteles consagrará definitivamente, de verosimilitud. Verosímil es lo que se aproxima a la verdad desde la analogía, por relación y comparación de análogos, es decir, el concepto. Se trata del máximo a obtener por medio de la razón común.

Así, la pretensión socrática se nos muestra como un intento de redefinir los valores desde la reflexión común y por medio del concepto para alcanzar verosimilitudes que sirvan o sean válidas a esa comunidad.

El gran interrogante es: ¿qué consiguió Sócrates? El cual, a su vez, conduce a éste otro: ¿es subsumible la existencia en el discurso? La pregunta socrática por excelencia es la pregunta por el ¿qué es? Con ella comienzan todos sus diálogos: ¿qué es la justicia, el amor, la piedad, la belleza, el bien, etc.?, en un intento por investigar los fundamentos del discurso humano.



Claro que ustedes preguntarán de inmediato ¿a qué llamamos “existir”? La respuesta sería: a ser o estar en un espacio y tiempo determinados. La existencia se caracteriza por el aquí y ahora –el espacio-tiempo–, y el conocimiento que explica una entidad en un espacio y un tiempo determinados puede ser verdadero nada más que respecto a sus términos. Lo general o lo universal tiene que hallarse fuera de esa determinación espacio-temporal, más allá de la existencia. La cuestión siguiente es ¿tiene el mismo tipo de verdad lo que, como universal, se representa fuera del espacio y el tiempo, que aquello que, en cuanto situado en un espacio y un tiempo, tiene principio y fin?, ¿no tiene la verdad que servir para cualquier caso?

Si en lo que la materia entra a formar parte tiene que darse la actualidad, todo proceso explicativo en el que ella intervenga servirá nada más que para ese caso y no para cualquiera; el espacio y el tiempo tienen que estar puestos como funciones imprescindibles. La existencia es un mundo limitado que únicamente se puede explicar limitadamente, por casos.

Lo que persigue la pregunta ¿qué es? (la belleza, por ejemplo) es la unidad, lo uno del universal. Si intentamos contestar desde la existencia –plural y casuística– con lo que nos encontramos es con supuestos determinados que, presumimos, tienen que ver con la belleza, pero que no son la belleza misma, sino un sistema de relaciones que se busca para poder explicar desde lo múltiple lo que es uno.

Esto lo que hace es situarnos ante el problema de pasar desde una multiplicidad de relaciones o cualidades existentes en un espacio-tiempo, a un uno-universal que es un en sí situado fuera del espacio-tiempo, de la existencia.

¿Cómo intenta Sócrates resolver semejante problema?: estableciendo relaciones, componiendo por analogías. Si hay que componer por casos, la analogía es lo que conviene, ya que estos nunca son iguales. La igualdad tiene siempre el carácter de lo unívoco y lo que se puede establecer desde la casuística de la existencia son relaciones de grado o semejanza, que, en cambio, nunca se pueden dar en la univocidad.

La pretensión socrática es llegar al concepto por un refinamiento dialéctico de las partes en definición. ¿Sirve este método para responder a la pregunta inicial?, ¿qué es?

Hay que verlo sobre los propios diálogos. Ahora bien, al intentarlo entramos en un campo abonado de espinas por la erudición occidental que ha disputado largo tiempo hasta dónde llega la reflexión propiamente socrática y dónde empieza la platónica. Una polémica que me parece vana por la enorme claridad con que Platón presenta la fisura entre uno y otro en un diálogo que es clave a este respecto: el *Menón*. A partir de éste la reflexión es platónica. Hasta llegar a él lo que el filósofo de anchas espaldas nos muestra en los primeros diálogos –*Critón*, *Eutifrón*, *Ión*, *Lisis*, *Cármides*, *Hippias menor*, *Hippias mayor*, *Laques*, *Protágoras*, *Gogias*, *Menéxeno* y *Eutidemo*– es la esencia del método socrático



y sus límites. En el *Menón*, llegado un momento, y ante la imposibilidad del método socrático para dar una respuesta a la pregunta habitual del ¿qué es?, introduce ya su propio itinerario.

Como ejemplo he escogido algunos de los diálogos más claros, sin demasiados meandros que oscurezcan la claridad del proceso.

EUTIFRÓN

Presenta un razonamiento, en círculo, sobre lo pío.

Punto de partida

La pregunta consiste en “¿Qué es la piedad?” Debiendo entenderse que lo pío, en sí mismo, es un en sí que está presente en toda las acciones que sean calificadas como tal.

Primer intento de definición

Lo pío es acusar al que comete delito y peca. Eutifrón responde al ¿qué es? con una acción.

Por ello le replica Sócrates que no se trata de exponer actos piadosos sino de definir el carácter propio por el que todas las cosas piadosas lo son. Tal carácter es el que debe servir como medida para juzgar los actos.

Segundo intento de definición

Lo pío es lo que agrada a los dioses e impío lo contrario. Pero -replica y demuestra Sócrates- lo que a unos dioses agrada a otros desagrada. Sus criterios son dispares, por lo tanto de ahí no puede salir una definición. Además no queda manifiesta su esencia sino la accidentalidad de que algo sea querido o no.

Tercer intento de definición

La da el propio Sócrates al afirmar que la piedad tiene que ver con la justicia. Donde está lo pío está lo justo, pero donde está lo justo no todo es pío. La parte de lo justo que se refiere a los dioses es lo pío, lo restante se refiere a los hombres.

Sócrates se aproxima hacia la definición de lo pío mediante una analogía con lo justo, por referencia. Pero entonces abre una pregunta nueva: “¿qué es lo justo?”

Cuarto intento de definición

Lo pío como ciencia de sacrificar y orar. Pero sacrificar y orar ¿para qué? Para que los dioses nos otorguen a cambio lo que necesitamos. Luego de lo que se trata, dice Sócrates, es de una especie de arte comercial. En este tema



se debe rechazar la utilidad, pero entonces lo pío vuelve a ser lo que agrada a los dioses.

Llegados aquí, el refinamiento de la argumentación se cierra en círculo y muestra la inanidad para responder a la pregunta por el ser. Hay que volver, de nuevo, a empezar.

CÁRMIDES

La pregunta aquí es ¿qué es la sensatez?

Primer intento de definición

Es algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente, o algo así como la tranquilidad.

Sócrates replica que en numerosas operaciones del cuerpo y de la mente la excelencia se cifra en su rapidez, por lo tanto la sensatez no puede tener que ver con el sosiego o la tranquilidad.

Sócrates reitera

Otra vez, fijándote mejor todavía, mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hacen poseer la sensatez cuando está en ti, y qué es lo que la provoca y concretando todo esto, dime, llana y decididamente, ¿qué es lo que te parece que es?

Segundo intento de definición

Como la sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, es algo así como el pudor.

Sócrates responde argumentando que la sensatez es buena, y el pudor es bueno y no lo es, citando a Homero.

Tercer intento de definición

Bien podría ser la sensatez *algo así como* “ocuparse de lo suyo”.

A lo que Sócrates replica: ¿es que quien educa no se ocupa de los otros? Y ¿qué hace también quien administra la polis? ¿Es eso insensatez? Además, ¿qué significa ocuparse de lo suyo?

Cuarto intento de definición

Ser sensato es conocerse a sí mismo; saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe, o saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe. ¿Es esto posible y útil?

Réplica socrática: se trata de una aporía: un saber que no es de otras cosas



sino de sí mismo y que a la par lo es de la ignorancia. ¿Cómo podría saberse las cosas que se sabe y las que no?

Final

Lo que hemos llegado a alcanzar, tras mucho tira y afloja, como característico de la sensatez nos ha mostrado hasta el límite su total inutilidad.

HIPIAS MAYOR

Versa sobre lo bello, y es también otro diálogo aporético en el que queda sin resolver la pregunta, como también lo son, aparte de los que hemos visto, el *Laques*, el *Protágoras* y el *Hippias menor*. El final de este último -que versa sobre la verdad y la mentira- no puede ser, por demás, más disparatado: el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas no puede ser más que el hombre bueno.

A la pregunta inicial ¿qué es lo bello en sí mismo? Se suceden las siguientes respuestas:

Primera

Una doncella bella es algo bello.

Réplica socrática: si una doncella u otra cosa se dice que es bella es que hay algo por lo que son bellas.

Segunda

Lo adecuado a cada cosa es bello.

Réplica: entonces ¿qué es lo adecuado y qué es adecuado para el hombre?

Tercera

Lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado, llegar a la vejez, ser enterrado bella y magníficamente...

Réplica: ¿lo será también en el futuro?, ¿lo fue en el pasado?, porque lo bello es bello *siempre*.

A partir de aquí se da un giro para intentar otro punto de partida: tomar como bello lo que es útil y lo inútil como feo.

Pero ¿las cosas útiles para hacer el mal son bellas? Tampoco lo bello es bueno ni lo bueno bello.

Cuarta

Lo bello es lo que produce placer por medio de los sentidos.

Sócrates alega el carácter subjetivo y relativo del placer.



Conclusión

- Ni lo útil, ni lo provechoso, ni la capacidad de hacer algo, ni el placer son lo bello.

Al final Hipias termina irritándose por no llegar a nada y decide que hay que mandar a paseo estas insignificancias a fin de no parecer un necio, al estar metido en tonterías y vaciedades. A lo que Sócrates responde que le parece que ha sido beneficiosa la conversación pues ahora entiende el sentido del proverbio: “lo bello es difícil”.

Es claro que al terminar el diálogo sabemos algo más que al principio, pero seguimos sin saber qué es lo bello.

LAQUES

El punto de partida es: ¿qué es el valor?

Primera respuesta

Es la disposición a rechazar a los enemigos, firme en la formación, y a no huir.

Ante la respuesta con un hecho concreto Sócrates replica:

Soy el culpable de que no respondieras bien, puesto que no te pregunté bien. Quiero saber no sólo acerca de los valientes en infantería, sino también acerca de los de caballería y de todo género de combatientes, pero además de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y los asuntos públicos y aún más de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres.

De nuevo, pues, intenta definir primero el valor e interroga por lo que es idéntico en todos los casos.

Segunda respuesta

es un *cierto* coraje del alma. ¿*Cierto?*, no es cualquier coraje, es un coraje sensato, pero entonces ¿en qué consiste la sensatez? Terminan afirmando que valor es el coraje insensato.

Tercera respuesta

Valor es *una especie de saber*, ¿acaso la ciencia de lo temible y de lo seguro?



Pero temeridad y valor no son lo mismo pues aquél no participa de la pre-visión, mientras que éste sí.

Cuarta respuesta

Valor es el conocimiento firme de las cosas temibles y de las seguras. Eso deriva en un conocimiento de lo bueno y lo malo.

El resultado final, de nuevo, es una incapacidad de definir el valor, reconocida no sin cierto sarcasmo:

yo afirmo que todos nosotros debemos buscar en común un maestro lo mejor posible, pues lo necesitamos. Quedarnos en esta situación, como ahora estamos, no lo apruebo. Y si alguno se burla de nosotros porque a nuestra edad pensamos en frecuentar las escuelas me parece que hay que citarles a Homero que dijo: “no es buena la presencia de la ver-güenza en un hombre necesitado”.

MENÓN

Es el diálogo clave, y así lo señaló, en su momento, Wilamovitz, para quien era como un puente tendido entre los escritos anteriores y las grandes obras de madurez. En la primera parte se nos pone en presencia de los caminos ya transi-tados en anteriores diálogos, mientras que en la segunda se abren ya las bases del discurrir de la filosofía platónica. A partir del pasaje 100a Platón se atreve a exhibir su rostro y anteponerlo a su maestro Sócrates.

Está escrito después del primer viaje a la Magna Grecia, en el 387, y por lo tanto el momento en que Platón tiene acceso, de primera mano, a las doctrinas órfico-pitagóricas y al empleo de la geometría.

El punto de partida es el mismo del Prótagoras, el diálogo anterior: qué es la virtud y si se puede enseñar. Ello hace pensar que Platón quiso replantear el tema para darle un giro nuevo a la luz de los conocimientos que había adquirido en su viaje.

Veamos pues en donde reside el giro radical.

La cuestión inicial es si la virtud es enseñable, si se alcanza con la prácti-ca o si es natural (lo que remite a un planteamiento ideológico y político). Como es lógico, de inmediato, la apuesta socrática se cifra en preguntar ¿qué es la virtud?

Primera respuesta

Ser capaz de manejar los asuntos del Estado y, manejándolos, hacer por un lado bien a los amigos y por otro mal a los enemigos. Esa puede ser la virtud



del estadista, pero otra es la virtud de la mujer, otra la del niño, y hay otras muchas virtudes.

Sócrates insiste no en preguntar por virtudes sino por la virtud que es la misma para todos, ese “algo” único en todos los casos. En reducir la multiplicidad a lo uno (77a).

Segunda respuesta

La virtud consiste en gustar de lo bello y tener poder, es decir, virtud es desear cosas bellas y ser capaz de procurárselas.

Sócrates replica que si se desea lo bueno para cada uno, no sirve contestar con partes en vez de con el todo: *no creas que mientras se está buscando la virtud como un todo podría ponérsela en claro contestando por medio de sus partes, ni que podrás por lo demás poner en claro cualquier otra cosa con semejante procedimiento. Es menester, de nuevo, replantearse la misma pregunta: ¿qué es la virtud?*

Y es aquí donde se produce el giro del socratismo al platonismo (81a):

- Sócrates (...) *Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dice son éstas: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces vuelve a renacer pero no perece jamás.*

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa -eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en su búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

Platón, pues, ante la incapacidad del método socrático para responder a la pregunta por el ser, da aquí un golpe de timón e introduce un elemento radicalmente nuevo de orígenes probablemente religiosos: la teoría de la inmortalidad



del alma y del aprendizaje como rememoración de aquel estado originario de contemplación del alma. Para completar la innovación aparece por primera vez la matemática como modelo más idóneo para demostrar la rememoración. Es el famoso pasaje en el que Sócrates va extrayendo de un esclavo ignorante que la diagonal del cuadrado tomada como lado engendra un cuadrado doble que aquél del que se parte.

A partir de aquí Platón inicia ya su propio periplo intelectual que le conduce más allá del socratismo. Es evidente que el método socrático no sirve para dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿qué es?, a la interrogación por el ser de los valores, por cuanto es incapaz de trascender el carácter dialéctico de la realidad. Así, Platón parte de adonde no llega, o no quiere llegar, Sócrates: la respuesta a la pregunta por el ser sólo se puede obtener desde la univocidad.

Mientras que mediante lo análogo se busca definir un valor con respecto a otro u otros, lo unívoco persigue una definición por identidad, lo que nada más que se da con respecto a sí mismo. No cabe referirlo al mundo real (donde no existe la igualdad) sino al de las ideas. Lo que es igual a sí mismo es una idea mientras que la analogía es una necesidad que se da en la razón cuando tiene que pensar sobre cosas reales.

La identidad está situada en la unidad, es decir en el principio, que es también el final, y, por lo tanto, lo que es y siempre es, el sí mismo. Pero esto es algo inexplicable.

Desde el momento en que el conocimiento es por composición (no uno), aparece la sucesión de hechos, actos, casos (implica el tiempo) y el conocimiento ha de ser por operaciones y por procesos. Es un conocimiento que se revela como no ser (no identidad, no uno), es decir, tiene existencia, determinación.

El orden de la existencia es de espacio y tiempo determinados, de casos, operaciones, analogías. Por lo tanto, el orden del ser está separado de la existencia: es el espacio de las ideas, o de lo lógico-formal. El resultado es el desdoblamiento en dos mundos: el de la existencia por una parte y el de la verdad por otro (el de las ideas), al que se accede en Platón a través de ese rememorar del alma.

Pero aquí ya no llega Sócrates (a pesar de que Platón en sus diálogos continúa poniendo sus propias doctrinas en boca de su maestro), quien nunca traspasó los límites marcados por la sofística: vano es perseguir la verdad, conformémonos con lo verosímil, que es lo que queda a la mano del hombre y de la comunidad, enclaustrados en el espacio-tiempo que es la existencia. Al hombre le está vedado lo que la noción de ser sea en sí misma, pues nada más que podemos acceder al conocimiento de sus efectos. Si lo traspasamos nos encontramos de frente con la suprema paradoja: lo que es, no es y lo que no es, es. La vía del hombre es el conocimiento negativo. Aquí se abre el itinerario hacia la mística.



5.2. ¿Qué debemos hacer?

Semejante pregunta nos conduce hasta el problema de la acción y, por ende, al de la voluntad.

Enunciado en términos socráticos: nadie obra mal a sabiendas, o, dicho de otra manera: la voluntad debe seguir necesariamente los dictados de la razón. La voluntad no es libre para actuar contra la razón. Por ello, el mal nunca puede originarse en un acto libre de la voluntad sino en la ignorancia, ya que la voluntad siempre está contenida y determinada a la acción por la razón. Quien es libre es la razón, no la voluntad.

La Modernidad nace a partir de la teología y para comprender aquélla debemos hacerlo desde ésta. Obremos la traducción que nos puede servir para un más fácil entendimiento del problema. Enunciado en términos teológicos: dios no puede obrar el mal porque el hacer divino está previamente delimitado por la idea de bien que está en su mente (agustinismo). Es decir, dios no es libre para obrar el mal de la misma manera que la voluntad socrática tampoco lo es para obrar el mal a sabiendas conociendo el bien. El hacer, en uno y otro caso, viene inexorablemente determinado por el conocer.

Contraponemos el concepto de no libertad de la voluntad frente a la razón con el mismo en términos modernos, para entender la dificultad que entraña el socratismo. Para ello acudamos a los fundadores del concepto moderno de libertad, Duns Scoto y Guillermo de Occam, en el siglo XIV. Su afirmación radical es: la esencia de dios no está en la razón sino en la voluntad, no en el bien sino en la libertad de acción como principio. Al ser la esencia de dios la libertad, hipotéticamente, lo que hoy es considerado como bueno mañana podría serlo como malo. La libertad como principio o esencia enfatiza el poder (Dios puede hacerlo todo) frente a la ética (sólo el bien). Esto no significa otra cosa que priorizar la acción sobre el saber. Dicho de otra manera (por eso se llama voluntarismo): lo primordial es la voluntad y no el conocimiento. No es éste quien encierra y delimita las posibilidades de aquélla, sino a la inversa: la voluntad encierra y delimita las posibilidades del conocimiento. La libre voluntad de acción, pura, es lo primero en el hombre moderno. ¿Cuál es el fin por el que se mueve la voluntad?: el interés. Tomada como principio, la voluntad –y su correlato la acción–, pueden ser racionales o no serlo. En el uso de ella el hombre moderno puede actuar al margen de la razón y del bien y tratarse de acciones consideradas perfectamente legítimas en el uso de su voluntad, porque voluntad y libertad son más amplias que la razón. ¿No lo expresa así Descartes en su Cuarta Meditación?: la voluntad tiene mayor extensión que el conocimiento, contiene, por tanto, la verdad y el error, mientras que el conocimiento no contiene más que la verdad.

Si es la libertad quien rige la acción humana, y no la razón, el máximo de



libertad se da en el máximo de poder, en la tiranía. Esa es la paradoja de la libertad en los términos en que la enuncia la modernidad. La política, por tanto, y en cuanto que es el espacio para el desarrollo, la articulación o la imposición de las voluntades, queda situada por encima y más allá de la ética.

Tales son los círculos de la modernidad: sujeto-libertad-voluntad-acción-interés-poder.

Si retornamos a Sócrates observaremos que el principio de la moralidad está en la razón y no en la libertad. El sujeto no es libre de por sí, ni por naturaleza ni por don divino. Es la ciudad quien lo hace libre o no. ¿Dónde existe la libertad?: en la polis. Fuera de ella no hay libertad. ¿Tienen libertad un persa o un egipcio?: no. La libertad no es un atributo de la condición humana, un principio universal, sino un derecho que la polis otorga a sus ciudadanos. Porque es ésta quien otorga la libertad, es también quien establece sus límites y sus márgenes, y un individuo será libre en tanto la propia polis lo sea. Si cae bajo la tiranía del persa ya no lo es.

Por eso la libertad está sometida a las decisiones de la ciudad y a sus normas, unas decisiones y normas dialogadas. La libertad sólo se puede dar en un marco de racionalidad y nunca, como en la modernidad, fuera de él, en la voluntad, que puede actuar racionalmente o no. La noción de lo común es previa y vale más que la libertad. Y para Sócrates, como para Aristóteles, la tensión entre lo común y la libertad se resuelve por medio de la prudencia, entendida como acción guiada por la reflexión. La sociedad de los hombres es una sociedad prudencial, racional.



ZONAS DE PROCEDENCIA DE LA CULTURA GRIEGA		
JONIA	MAGNA GRECIA	ÁTICA
POETAS	POETAS	POETAS
Arquíloco de Paros Calino de Éfeso Mimnermo de Colofón Semónides de Amorgos Alceo de Mitilene Safo de Lesbos Anacreonte de Teos Simónides de Acragrás Simónides de Teos Baquilides de Teos	Íbico de Reggio	Tirteo de Esparta Solón de Atenas Teognis de Megara Píndaro de Tebas Esquilo de Atenas Sófocles de Atenas Eurípides de Atenas
FILÓSOFOS	FILÓSOFOS	
Tales de Mileto Anaximandro de Mileto Anaxímenes de Mileto Pitágoras de Samos Jenófanes de Colofón Heráclito de Éfeso Anaxágoras de Calzomene Demócrito de Abdera Protágoras de Abdera Pródico de Teos Eudoxo de Cnido Hipócrates de Cos	Filolao de Crotona Parménides de Elea Zenón de Elea Empédocles de Agrigento Gorgias de Leontinos	
GEÓGRAFOS E HISTORIADORES		
Hecateo de Mileto Herodoro de Heraclea Heródoto de Halicarnaso		
GRANDES FILÓSOFOS DE LOS DOS ÚLTIMOS SIGLOS		
ALEMANIA	INGLATERRA	FRANCIA
Winckelmann Hegel Schleiermacher Goethe Hölderlin Schlegel Schelling Zeller Buckhardt Rhode Nietzsche Windelband Ritter Wilamowitz Singer Gomperz Hildenbrant Jaegger Friendlander Stenzel Frankel Snell Nilsson	Guthrie Cornford Heath Ross Burnet Taylor	Tannery Robin Brehier Festugiere Gernet Vernant Abel Rey Detienne