

tró con una palabra que puede decir todo lo contrario de todo y, por lo tanto, que en realidad no puede expresar nada. Estas experiencias son trágicas, como ha afirmado un brillante intérprete de los sofistas. Más aún, cabe decir que son trágicas porque pensamiento y palabra han perdido su objeto y su regla, han perdido el ser y la verdad. La corriente naturalista de los sofistas —que, de alguna forma, aunque sea confusa, intuyó eso— se ilusionó con hallar un contenido, en cierto modo objetivo, a través del enciclopedismo; pero este enciclopedismo, en cuanto tal, se reveló como algo por completo inútil. La palabra y el pensamiento debían recuperar la verdad a un nivel más elevado.

Lo mismo es válido con respecto al hombre. Los sofistas destruyeron la vieja imagen del hombre característica de la poesía y de la tradición prefilosófica, pero no supieron construir una nueva. Protágoras consideró al hombre predominantemente como sensibilidad y sensación relativizadora; Gorgias, como sujeto de emociones móviles, susceptible de ser conducido en cualquier dirección mediante la retórica; y los sofistas que apelaron a la naturaleza, hablaron de hombre como si fuese una naturaleza biológica y animal, omitiendo o incluso silenciando su naturaleza espiritual. El hombre, para reconocerse a sí mismo, debía hallar una base más sólida. A continuación, veremos cómo Sócrates supo finalmente encontrarla.

CAPÍTULO IV

SÓCRATES Y LOS SOCRÁTICOS MENORES

1. SÓCRATES Y LA FUNDACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL OCCIDENTAL

1.1. *La vida de Sócrates y la cuestión socrática (el problema de las fuentes)*

Sócrates nació en Atenas en el 470/469 a.C. y murió en el 399 a.C., condenado a muerte por impiedad (fue acusado de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes; no obstante, tras esas acusaciones se ocultaban resentimientos de diversas clases y maniobras políticas). Fue hijo de un escultor y de una comadrona. No fundó una escuela, como los demás filósofos, pero enseñó en lugares públicos (en los gimnasios, en las plazas públicas), como una especie de predicador laico, ejerciendo una enorme fascinación no sólo sobre los jóvenes, sino también sobre hombres de todas las edades, lo cual le ganó notables aversiones y enemistades.

Parece cada vez más evidente que en la vida de Sócrates hay que distinguir dos fases. En la primera frecuentó los físicos, sobre todo a Arquelaos, quien —como ya hemos visto— profesaba una doctrina similar a la de Diógenes de Apolonia (que mezclaba de modo ecléctico a Anaxímenes con Anaxágoras). Se hizo eco del influjo de la sofística y se planteó sus mismos problemas, aunque en abierta polémica con las soluciones que proponían los sofistas mayores. No es extraño, pues, que Aristófanes —en su célebre comedia *Las nubes*, estrenada en el 423, cuando Sócrates no había llegado aún a los cincuenta años— presente un Sócrates muy distinto al Sócrates que nos describen Platón y Jenofonte, que es el Sócrates de la vejez, el Sócrates en el último tramo de su existencia.

No obstante, como ha manifestado A.E. Taylor con mucho acierto, los dos momentos de la vida de Sócrates tienen sus raíces en la etapa histórica en la que le tocó vivir, más que en los hechos de su vida individual: «No podemos ni siquiera comenzar a comprender a Sócrates, si no tenemos muy claro que su juventud y su primera madurez transcurrieron en una sociedad separada de aquella en la que se formaron Platón y Jenofonte, por un abismo tan considerable como el que divide a la Europa anterior a la guerra de la Europa de posguerra.» Sócrates no escribió nada, ya que consideraba que su mensaje debía comunicarse a través de la palabra viva, a través del diálogo y la oralidad dialéctica, como se ha dicho con preci-

sión. Sus discípulos establecieron por escrito una serie de doctrinas que se le atribuyen. Esas doctrinas, sin embargo, a menudo no coinciden y, a veces, incluso se contradicen. Aristófanes caricaturiza a un Sócrates que, como hemos observado, no es el de la última madurez. En la mayor parte de sus diálogos Platón idealiza a Sócrates y lo convierte en portavoz de sus propias doctrinas; en consecuencia, resulta muy difícil determinar qué es lo que pertenece efectivamente a Sócrates y qué corresponde, en cambio, a replanteamientos y reelaboraciones que formula Platón. Jenofonte en sus escritos socráticos presenta a un Sócrates a escala reducida, con rasgos que a veces rozan lo superficial (habría sido realmente imposible que los atenienses tuviesen motivos para condenar a muerte a un hombre como Sócrates que nos describe Jenofonte). Aristóteles habla de Sócrates de forma ocasional; sin embargo, con frecuencia se ha considerado que sus afirmaciones son las más objetivas. Con todo, Aristóteles no fue contemporáneo suyo. Pudo sin duda documentarse acerca de lo que nos refiere; pero le faltó el contacto directo con el personaje, contacto que en el caso de Sócrates resulta insustituible. Finalmente los diversos socráticos, fundadores de las llamadas «escuelas socráticas menores», poco nos han dejado y este poco no sirve más que para iluminar un aspecto parcial de Sócrates.

En tal estado de cosas, se ha llegado a sostener la tesis de la imposibilidad de reconstruir la figura histórica y el auténtico pensamiento de Sócrates, y las investigaciones socráticas han conocido una grave crisis durante varios lustros. Hoy en día, sin embargo, se va abriendo camino el criterio que podría definirse como «perspectiva del antes y del después de Sócrates», más bien que una elección entre las diversas fuentes o una ecléctica combinación de éstas. Nos explicaremos mejor. Cabe constatar que a partir del momento en que Sócrates actúa en Atenas la literatura en general y la filosofía en particular experimentan una serie de novedades de alcance muy considerable, que más tarde en el ámbito griego permanecen como adquisiciones irreversibles y puntos de referencia constante. Pero hay más aún: las fuentes que antes hemos mencionado —y también otras— concuerdan en atribuir a Sócrates la autoría de tales novedades, ya sea de modo explícito o implícito. Por tanto con un alto grado de probabilidad podremos referir a Sócrates aquellas doctrinas que la cultura griega recibe a partir del momento en que Sócrates actúa en Atenas y que nuestros documentos atribuyen a él. Si se replantea de acuerdo con estos criterios la filosofía socrática manifiesta un influjo tan notable en el desarrollo del pensamiento griego, y en general del pensamiento occidental, que puede compararse con una auténtica revolución espiritual.

1.2. El descubrimiento de la esencia del hombre (el hombre es su «psyche»)

Después de un lapso dedicado a escuchar la enseñanza de los últimos naturalistas, como hemos indicado antes, pero sin hallarse en absoluto satisfecho con éstos, Sócrates centró definitivamente su interés en la problemática del hombre. Los naturalistas, buscando resolver el problema del principio y de la *physis*, se contradijeron hasta el punto de sostener todo y lo contrario de todo (el ser es uno, el ser es muchos; nada se

mueve, todo se mueve; nada se genera ni se destruye, todo se genera y todo se destruye); lo cual significa que se afanaron sobre problemas insolubles para el hombre. Por consiguiente Sócrates se centró sobre el hombre, al igual que los sofistas, pero a diferencia de ellos, supo llegar al fondo de la cuestión, como para admitir —a pesar de su afirmación general de no saber, de la que hablaremos después— que era un sabio en esta materia: «Por la verdad, oh atenienses, y por ninguna otra razón me he ganado este nombre, si no es a causa de una cierta sabiduría. ¿Y cuál es esta sabiduría? Tal sabiduría es precisamente la sabiduría humana (es decir, aquella que puede tener el hombre sobre el hombre): y con esta sabiduría es verdaderamente posible que yo sea sabio.»

Los naturalistas buscaban responder al interrogante: «¿Qué es la naturaleza y cuál es la realidad última de las cosas?» En cambio, Sócrates trata de responder al problema siguiente: «¿Cuál es la naturaleza y la realidad última del hombre? ¿Cuál es la esencia del hombre?»

Finalmente se llega a una respuesta precisa e inequívoca: el hombre es su alma, puesto que su alma es precisamente aquello que lo distingue de manera específica de cualquier otra cosa. Sócrates entiende por alma nuestra razón y la sede de nuestra actividad pensante y ética. En pocas palabras: el alma es para Sócrates el yo consciente, es decir, la conciencia y la personalidad intelectual y moral. En consecuencia, gracias a este descubrimiento —como ha sido puesto de relieve con toda justicia— «Sócrates creó la tradición moral e intelectual de la que Europa ha vivido siempre, a partir de entonces» (A.E. Taylor). Uno de los mayores historiadores del pensamiento griego ha precisado aún más: «la palabra "alma", para nosotros, debido a las corrientes espirituales a través de las cuales ha pasado a lo largo de la historia, siempre suena con un matiz ético y religioso; al igual que las palabras "servicio de Dios" y "cura de almas" (también utilizadas por Sócrates), suena a cristiana. Pero este significado superior lo adquirió por primera vez en la predicación protreptica de Sócrates» (W. Jaeger).

Es evidente que si el alma es la esencia del hombre, cuidar de sí mismo significa cuidar no el propio cuerpo sino la propia alma, y enseñar a los hombres el cuidado de la propia alma es la tarea suprema del educador, que fue precisamente la tarea que Sócrates consideró haberle sido encomendada por el Dios, como se lee en la *Apología*: «Que ésta... es la orden del Dios; y estoy persuadido de que para vosotros no habrá mayor bien en la ciudad que esta obediencia mía al Dios. En verdad, a lo largo de mi caminar no hago otra cosa que persuadirlos, a jóvenes y viejos, de que no es el cuerpo de lo que debéis preocuparos ni de las riquezas ni de ninguna otra cosa, antes y más que del alma, para que ésta se convierta en óptima y virtuosísima; y que la virtud no nace de la riqueza, sino que la riqueza nace de la virtud, así como todas las demás cosas que constituyen bienes para el hombre, tanto para los ciudadanos individuales como para la polis.»

Uno de los razonamientos fundamentales realizado por Sócrates para probar esta tesis es la siguiente. Uno es el instrumento del cual nos valemos y otro es el sujeto que se vale de dicho instrumento. Ahora bien, el hombre se vale del propio cuerpo como de un instrumento, lo cual significa que son cosas distintas el sujeto —que es el hombre— y el instrumento,

que es el cuerpo. A la pregunta de ¿qué es el hombre?, no se podrá responder que es su cuerpo, sino que es aquello que se sirve del cuerpo, la *psyche*, el alma (la inteligencia) es la que se sirve del cuerpo, de modo que la conclusión es inevitable: «Nos ordena conocer el alma aquel que nos advierte "Conócete a ti mismo".» Sócrates llevó esta doctrina suya hasta tal punto de conciencia y de reflexión crítica, que logró deducir todas las consecuencias que lógicamente surgen de ella, como veremos enseguida.

1.3. El nuevo significado de «virtud» y la nueva tabla de valores

En griego lo que nosotros hoy llamamos «virtud» se dice *arete*, como hemos mencionado ya, y significa aquello que convierte a una cosa buena y perfecta en aquello que es o, mejor aún, significa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa, haciéndola ser aquello que debe ser. (Los griegos hablaban, por lo tanto, de una virtud de los distintos instrumentos, de una virtud de los animales, etc.; por ejemplo, la virtud del perro consiste en ser un buen guardián, la del caballo, en correr con rapidez, y así sucesivamente.) En consecuencia la virtud del hombre no podrá ser más que lo que hace que el alma sea como debe ser, de acuerdo con su naturaleza, es decir, buena y perfecta. En esto consiste, según Sócrates, la ciencia o conocimiento, mientras que el vicio será la privación de ciencia y de conocimiento, es decir, la ignorancia.

De este modo Sócrates lleva a cabo una revolución en la tabla tradicional de los valores. Los verdaderos valores no son aquellos que están ligados a las cosas exteriores, como la riqueza, el poder o la fama, y tampoco aquellos que están ligados al cuerpo, como la vida, la fuerza física, la salud o la belleza, sino exclusivamente los valores del alma que se hallan todos incluidos en el conocimiento. Por supuesto, esto no significa que todos los valores tradicionales se conviertan en antivalores, sin más; significa sencillamente que por sí mismos carecen de valor. Sólo se convertirán en valores si se utilizan como lo exige el conocimiento, es decir, en función del alma y de su *arete*.

En resumen: riqueza, poder, fama, salud, belleza y otros factores semejantes «no parece que por su propia naturaleza puedan llamarse bienes en sí mismos, sino que más bien nos encontramos con esto: si son dirigidos por la ignorancia, se revelan como males mayores que sus contrarios, porque se hallan más capacitados para servir una mala dirección; en cambio si están dirigidos por el buen juicio y por la ciencia o el conocimiento, resultan bienes mayores; por sí mismos, ni unos ni otros tienen valor».

1.4. Las paradojas de la ética socrática

La tesis socrática antes enunciada implicaba dos consecuencias que muy pronto fueron consideradas como paradojas, pero que resultan bastante importantes y que hay que aclarar del modo conveniente. 1) La virtud (todas y cada una de las virtudes: sabiduría, justicia, fortaleza, templanza) es ciencia (conocimiento) y el vicio (todos y cada uno de los vicios). ignorancia. 2) Nadie peca voluntariamente y quien hace el mal lo

hace por ignorancia del bien. Estas dos proposiciones resumen lo que ha sido denominado «intelectualismo socrático», en la medida en que reducen el bien moral a un hecho de conocimiento, considerando como algo imposible conocer el bien y no hacerlo. El intelectualismo socrático ha influido sobre todo en el pensamiento de los griegos, hasta el punto de transformarse en una especie de común denominador de todos los sistemas, tanto en la edad clásica como en la edad helenística. Sin embargo, a pesar de su exageración, las dos proposiciones mencionadas contienen algunos elementos muy importantes.

1) En primer lugar hay que señalar la poderosa carga sintética de la primera proposición. En efecto, la opinión común de los griegos antes de Sócrates (incluyendo también a los sofistas, que aspiraban a ser maestros de la virtud) consideraba las diversas virtudes como una pluralidad (la justicia, la santidad, la prudencia, la templanza, la sabiduría son todas ellas diferentes entre sí), cuyo nexos esencial no sabían captar. Dicho nexos era lo que convertía las diversas virtudes en una unidad (aquella que precisamente las transforma a todas y cada una de ellas en virtud). Además todos habían considerado que las diferentes virtudes eran algo que se basaba en las costumbres, en las convenciones y en los hábitos aprobados por la sociedad. Sócrates, en cambio, trata de someter la vida humana y sus valores al dominio de la razón (al igual que los naturalistas habían intentado someter al dominio de la razón el cosmos y sus manifestaciones). Puesto que para él la naturaleza misma del hombre es su alma —esto es, la razón— y las virtudes son aquello que perfecciona y actualiza plenamente la naturaleza del hombre —esto es, la razón— se vuelve evidente que las virtudes resultan ser una forma de ciencia y del conocimiento, dado que la ciencia y el conocimiento son lo que perfecciona el alma y la razón, como ya se ha dicho.

2) Las motivaciones que se hallan en la base de la segunda paradoja son más complejas. Sin embargo, Sócrates ha visto con mucha claridad que el hombre por su propia naturaleza busca siempre su propio bien y que, cuando hace el mal, en realidad no lo hace porque sea un mal, sino porque espera obtener de ello un bien. Decir que el mal es involuntario significa que el hombre se engaña al esperar que de él surja un bien, y que en realidad comete un error de cálculo y por lo tanto se equivoca. Con lo cual en última instancia es víctima de la ignorancia.

Ahora bien, Sócrates tiene toda la razón cuando afirma que la condición necesaria para hacer el bien consiste en el conocimiento (porque si no conozco el bien, no lo podré hacer); pero se equivoca cuando considera que, además de condición necesaria, es condición suficiente. Sócrates cae en definitiva en un exceso de racionalismo. Para hacer el bien, en efecto, se requiere también el concurso de la voluntad. Los filósofos griegos, empero, no han concedido ninguna atención a la voluntad, que en cambio se convertirá en elemento central y esencial para la ética de los cristianos. Para Sócrates, en conclusión, es imposible decir «veo y apruebo lo mejor, pero cuando actúo hago lo peor», porque quien ve lo que es mejor, necesariamente también lo realiza. Por consiguiente, para Sócrates como para casi todos los filósofos griegos, el pecado se reducirá a un error de cálculo, un error de la razón, una ignorancia del verdadero bien.

1.5. El descubrimiento socrático del concepto de libertad

La manifestación más significativa de la excelencia de la *psyche* o *razón* humana reside en lo que Sócrates denominó «autodominio» (*enkrateia*), esto es, en el dominio de uno mismo durante los estados de placer, de dolor y de cansancio, cuando uno está sometido a la presión de las pasiones y de los impulsos: «Cada hombre, considerando que el autodominio es la base de la virtud, debería procurar adquirirlo.» El autodominio, en substancia, significa el dominio de la propia animalidad mediante la propia racionalidad, significa que el alma se convierta en señora del cuerpo y de los instintos ligados con el cuerpo. Es comprensible, pues, que Sócrates haya identificado expresamente la libertad humana con este dominio racional de la animalidad. El hombre verdaderamente libre es aquel que sabe dominar sus instintos, y el hombre verdaderamente esclavo es aquel que no sabe dominar sus propios instintos y que se convierte en víctima de ellos.

Estrechamente vinculado con este concepto de autodominio y de libertad está el concepto de autarquía, es decir, de autonomía. Dios no tiene necesidad de nada, y el sabio es aquel que más se aproxima a este estado, aquel que trata de necesitar lo menos posible. En efecto, al sabio que vence a los instintos y elimina todo lo superfluo, le basta con la razón para vivir feliz.

Como se ha indicado con toda justicia, aquí nos hallamos ante una nueva concepción del héroe. Tradicionalmente el héroe era la persona capaz de triunfar sobre todos los enemigos, peligros, adversidades y fatigas exteriores: el nuevo héroe es aquel que sabe vencer a los enemigos interiores: «Solamente el sabio, que ha aplastado a los monstruos salvajes de las pasiones que se agitan en su pecho, es realmente suficiente para sí mismo: se encuentra lo más cerca posible de la divinidad, del ser que no tiene la necesidad de nada» (W. Jaeger).

1.6. El nuevo concepto de felicidad

La mayor parte de los filósofos griegos, precisamente a partir de Sócrates, presentó al mundo su propio mensaje como un mensaje de felicidad. En griego «felicidad» se dice *eudaimonia*, que originariamente significaba haberle tocado a uno en suerte un demonio guardián bueno y favorable, que garantizaba un destino favorable y una vida próspera y placentera. Los presocráticos, empero, ya habían interiorizado este concepto. Heraclito había escrito que «el carácter moral es el verdadero demonio del hombre y la felicidad es muy distinta de los placeres», y Demócrito había afirmado que «la felicidad no reside en los bienes externos, el alma es la morada de nuestro destino».

El discurso socrático profundiza y fundamenta de modo sistemático estos conceptos, basándose en las premisas que antes hemos mencionado. La felicidad no puede venir de las cosas externas ni del cuerpo, sino sólo del alma, porque ésta —y sólo ésta— es la esencia del hombre. El alma es feliz cuando está ordenada, es decir, cuando es virtuosa. «En mi opinión —dice Sócrates—, quien es virtuoso, ya sea hombre o mujer, es feliz, el

injusto y el malvado son infelices.» Al igual que la enfermedad y el dolor físico es un desorden del cuerpo, la salud del alma consiste en su orden y este orden espiritual y esta armonía interior constituyen la felicidad.

Por ello, según Sócrates, el hombre virtuoso entendido en este sentido «no puede padecer ningún mal ni en la vida ni en la muerte». En la vida no, porque los demás pueden dañar sus posesiones o su cuerpo, pero jamás arruinar su armonía interior y el orden de su alma. Tampoco después de la muerte, porque si hay un más allá, el virtuoso obtiene un premio; si no lo hay, ya ha vivido bien esta vida, y el más allá es como un ser en la nada. En cualquier caso, Sócrates creyó con firmeza que la virtud logra su auténtico premio en sí misma, de manera intrínseca, es decir, esencial, y que vale la pena ser virtuoso, porque la virtud en sí misma es ya un fin. De acuerdo con Sócrates, el hombre puede ser feliz en esta vida, cualesquiera que sean las circunstancias en que le toque vivir y cualquiera que sea su destino en el más allá. El hombre es el verdadero artífice de su propia felicidad o infelicidad.

1.7. La revolución de la «no violencia»

Se ha discutido muchísimo acerca de las razones que motivaron la condena a muerte de Sócrates. Desde el punto de vista jurídico es evidente que era culpable del delito que se le imputaba. «No creía en los dioses de la ciudad» porque creía en un Dios superior, y «corrompía a los jóvenes» porque les enseñaba esta doctrina. Sin embargo, después de haberse defendido denodadamente ante el tribunal —buscando demostrar que se hallaba en posesión de la verdad— y no habiendo logrado convencer a los jueces, aceptó la condena y se negó a huir de la cárcel a pesar de que sus amigos habían organizado todo lo necesario para la fuga. Las motivaciones que le animaban eran ejemplares: la fuga habría significado una violación del veredicto y, por lo tanto, una violación de la ley. La verdadera arma de la que dispone el hombre es su razón y la persuasión. Si al hacer uso de la razón el hombre no logra sus objetivos mediante la persuasión, debe resignarse, porque la violencia es en sí misma algo impío. Platón pone en boca de Sócrates lo siguiente: «No se debe desertar, ni retirarse, ni abandonar el propio puesto, sino que en la guerra y ante un tribunal y en cualquier otro lugar, es preciso hacer aquello que mandan la patria y la ciudad, o bien persuadirlos acerca de qué es en realidad la justicia: pero hacer uso de la violencia es cosa impía.»

Jenofonte escribe: «Prefirió morir, permaneciendo fiel a las leyes, antes que vivir violándolas.»

Solón, al imponer leyes a Atenas, ya había proclamado con voz muy alta: «No quiero apelar a la violencia de la tiranía», sino a la justicia. Y un especialista ha señalado muy oportunamente lo siguiente: «Que en el Ática de los primeros siglos, un hombre a quien le cupo en suerte el poder no lo haya ejercido, sino que haya renunciado a él por amor a la justicia, es algo que ha tenido consecuencias incalculables para la vida jurídica y política de Grecia y de Europa» (B. Snell). No obstante, la postura que asumió Sócrates fue aún más importante. Con él, la noción de la revolución de la no violencia, además de explícitamente teorizada, quedó prácti-

camente demostrada con su propia muerte, transformándose así en una conquista perenne. Martin Luther King, el líder negro norteamericano de la revolución no violenta, apelaba a los principios socráticos, además de hacer referencia a los principios cristianos.

1.8. La teología socrática

¿Cuál era la noción de Dios que enseñaba Sócrates, y que sirvió de pretexto a sus enemigos para condenarlo a muerte, ya que era contraria a los dioses en que creía la ciudad? Era la concepción que filósofos naturalistas habían preparado de forma indirecta y que había culminado en el pensamiento de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia, consistente en el Dios-inteligencia ordenadora. Sócrates, no obstante, libera esta concepción de los supuestos propios de dichos filósofos (sobre todo, de los de Diógenes), eliminando factores de carácter físico y elevándola a un plano lo más exento posible de rasgos propios de la anterior filosofía de la naturaleza.

Sobre este tema sabemos muy poco a través de Platón, pero Jenofonte nos informa con amplitud. He aquí el razonamiento que leemos en los *Memorables*, que constituye la primera prueba racional de la existencia de Dios que haya llegado hasta nosotros y que servirá de base para todas las pruebas siguientes. a) Aquello que no es mero fruto del azar, sino que se ha constituido para lograr un objetivo y un fin postula una inteligencia que lo haya producido ex profeso. En particular, si observamos al hombre, advertiremos que todos y cada uno de sus órganos poseen una finalidad, de modo que no pueden en ningún caso ser explicados como consecuencia del azar, sino únicamente como obra de una inteligencia que ha concebido expresamente dicha finalidad. b) En contra de este argumento cabría objetar que, si bien los artifices de esta tierra aparecen junto a sus obras, esta inteligencia no se ve. Sin embargo, apunta Sócrates, la objeción no se sostiene, porque tampoco nuestra alma (inteligencia) se ve, y no obstante nadie se atreverá a afirmar que, puesto que el alma (inteligencia) no se ve, no existe, y que hacemos todo lo que hacemos por puro azar (sin inteligencia). c) Finalmente, de acuerdo con Sócrates, es posible establecer, sobre la base de los privilegios que posee el hombre con respecto a todos los demás seres (por ejemplo, la estructura física más perfecta y, sobre todo, la posesión de alma y de la inteligencia), que el artífice divino se ha cuidado del hombre de una forma totalmente peculiar.

Como se aprecia con facilidad, el argumento gira en torno a este núcleo central: el mundo y el hombre están constituidos de un modo tal (orden, finalidad) que sólo una causa adecuada (ordenadora, que otorga una finalidad y, por lo tanto, inteligente) puede dar razón de ellos. A quienes rechazaban este razonamiento, Sócrates —con su habitual ironía— les hacía notar que en nosotros hay una pequeña parte de todos los elementos que están presentes en el universo de una forma masiva, cosa que nadie osa negar. ¿Cómo podríamos pretender entonces los hombres el habernos quedado con toda la inteligencia que existe, y que fuera de nosotros no pueda existir otra inteligencia? Es evidente la incongruencia lógica de tal pretensión.

El Dios de Sócrates es inteligencia que conoce todas las cosas sin excepción, es actividad ordenadora y providencia. Una Providencia que, sin embargo, se ocupa del mundo y de los hombres en general, y también del hombre virtuoso en particular (para la mentalidad de los antiguos, lo semejante se halla en comunidad con lo semejante y, por lo tanto, Dios posee una comunidad estructural con el bueno), pero no con el individuo humano en cuanto tal (y muchísimo menos con el malvado). Una Providencia que se ocupa del individuo en cuanto tal aparecerá únicamente en el pensamiento cristiano.

1.9. El «*daimonion*» socrático

Entre los cargos que se formulaban contra Sócrates también se contaba el de introducir nuevos *daimonia*, nuevas entidades divinas. Sócrates en la *Apología* dice a este propósito: «la razón (...) es aquella que varias veces y en diversas circunstancias me habéis oído decir, esto es, que en ella se lleva a cabo algo divino y demoníaco, precisamente aquello que Meleto (el acusador) mofándose ha escrito en su acta de acusación: es como una voz que se hace sentir en mi interior desde que era niño, y que cuando se hace oír, siempre me aparta de aquello que estoy a punto de hacer, pero jamás me exhorta a hacer algo.» El *daimonion* socrático era por lo tanto una voz divina que le prohibía determinadas cosas: él la interpretaba como una suerte de privilegio que lo salvó más de una vez de los peligros o de experiencias negativas.

Los estudiosos han quedado bastante perplejos ante este *daimonion*, y las exégesis que se han propuesto acerca de él son muy diversas. Algunos han pensado que Sócrates ironizaba, otros han hablado de la voz de la conciencia y algunos mencionan el sentimiento que caracteriza al genio. Sin embargo, también podría apelarse a la psiquiatría y considerar la voz divina como un hecho patológico, o bien reclamar la intervención de las categorías psicoanalíticas. Resulta obvio, con todo, que al hacer esto se caería en lo arbitrario.

Para ceñirse a los hechos, es preciso decir lo siguiente. En primer lugar, hay que advertir que el *daimonion* no tiene nada que ver con el ámbito de las verdades filosóficas. En realidad la voz divina interior no le revela a Sócrates nada de la sabiduría humana de la que él es portador, ni tampoco ninguna de las proposiciones generales o particulares de su ética. Para Sócrates los principios filosóficos extraen su validez del *logos* y no de una revelación divina.

En segundo lugar, Sócrates no relacionó con el *daimonion* su opción moral de fondo, que sin embargo consideraba procedente de una orden divina: «Y hacer esto (hacer la filosofía y exhortar a los hombres que se cuidasen del alma) me fue ordenado por Dios, a través de vaticinios y de sueños, y mediante el resto de maneras gracias a los cuales el destino divino en ocasiones ordena al hombre que haga algo.» El *daimonion*, en cambio, no le ordenaba sino que le prohibía.

Si excluimos el ámbito de la filosofía y el de la opción ética de fondo, no queda otra cosa que el ámbito de los acontecimientos y de las acciones particulares. Es exactamente a este ámbito al que hacen referencia todos

los textos disponibles acerca del *daimonion* socrático. Se trata pues de un hecho que se relaciona con el individuo Sócrates y con los acontecimientos particulares de su existencia: era una señal que, como ya se ha dicho, le disuadía de hacer determinadas cosas que le habrían perjudicado. Aquello de lo cual le disuadió con más firmeza fue la participación activa en la vida política. Sobre esto afirma Sócrates: «Lo sabéis bien, oh atenienses: que si por un instante me hubiese dedicado a los asuntos del Estado (de los que el demonio me apartó), habría muerto también en un instante y no habría hecho nada útil, ni para vosotros ni para mí.»

En resumen, el *daimonion* es algo que corresponde a la personalidad excepcional de Sócrates y que hay que colocar en el mismo plano que determinados momentos de concentración intensísima, bastante próximos al éxtasis místico, en el que a veces Sócrates quedaba suspendido y que en ocasiones duraba largo rato, fenómeno que nuestras fuentes mencionan expresamente. El *daimonion*, por tanto, no debe ponerse en relación con el pensamiento y con la filosofía de Sócrates; él mismo mantuvo ambas cosas en dos ámbitos distintos y muy separados, y lo mismo debe hacer el intérprete de su doctrina.

1.10. El método dialéctico de Sócrates y su finalidad

El método y la dialéctica de Sócrates también se hallan vinculados con su descubrimiento de la esencia del hombre como *psyche*, porque aspiran de un modo completamente consciente a despojar el alma de la ilusión del saber, logrando así curarla, con objeto de convertirla en idónea para acoger la verdad. En consecuencia, los fines del método socrático son básicamente de naturaleza ética y educativa, y sólo secundaria y mediatamente de naturaleza lógica y gnoseológica. En resumen: el diálogo con Sócrates llevaba a un examen del alma y a un dar cuenta de la propia vida, es decir, a un examen moral, como bien señalan sus contemporáneos. En un testimonio platónico se refiere: «Cualquiera que se encuentre cerca de Sócrates y que se ponga a razonar junto con él, sea cual fuere el tema que se trate, arrastrado por los meandros del discurso, se ve obligado de un modo inevitable a seguir adelante, hasta llegar a dar cuenta de sí mismo y a decir también de qué forma vive y en qué forma ha vivido, y una vez que ha cedido, Sócrates ya no lo abandona.»

Precisamente en este tener que dar cuenta de la vida propia, que era el objetivo específico del método dialéctico, Sócrates halla la verdadera razón que le costó la vida: para muchos, hacer callar a Sócrates condenándolo a muerte significaba liberarse de tener que desnudar la propia alma. No obstante, el proceso que Sócrates había desencadenado era ya irreversible y la eliminación física de su persona sería incapaz de detener dicho proceso. Por ello Platón pudo con toda razón poner en boca de Sócrates esta profecía: «Yo os digo, ciudadanos que me habéis matado, que sobre vosotros recaerá una venganza inmediatamente después de mi muerte, una venganza mucho más grande que la que vosotros os habéis tomado al matarme. Hoy vosotros habéis hecho esto con la esperanza de liberaros de tener que rendir cuentas de vuestra vida; y en cambio, os pasará todo lo contrario: os lo profetizo. No sólo yo, muchos otros os pedirán cuentas:

todos aquellos que hasta hoy yo detenía y en los que vosotros no reparabais. Y serán tanto más obstinados, cuanto más jóvenes son y cuanto más los desdenáis vosotros. Porque si pensáis, matando a hombres, impedir que alguien os eche en cara vuestro vivir no recto, no pensáis bien. No, no es éste el modo de liberarse de aquéllos; ni es posible en absoluto, ni es hermoso; existe, empero, otra manera hermosísima y facilísima, no quitarle al otro la palabra, sino más bien esforzarse por ser cada vez más virtuoso y mejores.»

Una vez que hemos definido la finalidad del método socrático, debemos describir su estructura. La dialéctica de Sócrates coincide con el diálogo mismo (*dialogos*) de Sócrates, que consta de dos momentos esenciales: la refutación y de la temidísima arma de la ironía. Hay que comprender adecuadamente cada uno de estos elementos.

1.11. El «no saber» socrático

Los sofistas más famosos, con respecto a su oyente, asumían la soberbia actitud del que todo lo sabe; Sócrates, al contrario, se colocaba ante su interlocutor en situación del que no sabe y del que tiene que aprenderlo todo. Sin embargo, este «no saber» socrático ha provocado muchas confusiones y hasta se ha llegado a ver en él el comienzo del escepticismo. En realidad, quería ser un planteamiento de ruptura a) con respecto al saber de los naturalistas, que se había revelado como vacío; b) con respecto al saber de los sofistas, que con demasiada frecuencia se había revelado como simple sabihondez, y c) con respecto al saber de los políticos y de los cultivadores de las diversas artes, que casi siempre se revelaba como algo inconsistente y acrítico. Pero había más aún: el significado de la afirmación del no saber socrático se calibra con exactitud si se lo pone en relación, no sólo con el saber de los hombres, sino también con el saber de Dios.

Hemos visto antes que para Sócrates Dios es omnisciente, extendiéndose su conocimiento desde el universo hasta el hombre, sin restricciones de ninguna clase. Precisamente cuando se lo compara con la magnitud de este saber divino, el saber humano aparece en toda su fragilidad y toda su pequeñez. Desde esta perspectiva no sólo aquel saber ilusorio del que antes hemos hablado, sino también la propia sabiduría humana socrática resulta un no saber. En la *Apología* es el mismo Sócrates quien explica esta noción, interpretando las sentencias del oráculo de Delfos, según la cual nadie era más sabio que Sócrates: «El único sabio es el Dios; y esto quiso significar en su oráculo, que poco o nada vale la sabiduría del hombre; y al llamar sabio a Sócrates no quiso, creo yo, referirse precisamente a mí, Sócrates, sino sólo utilizar mi nombre como ejemplo; casi habría querido lo siguiente: hombres, entre vosotros es sapientísimo aquel que, como Sócrates, haya reconocido que en realidad su sabiduría no tiene valor.» La contraposición entre saber divino y saber humano era una de las antítesis predilectas de la sabiduría griega de la época anterior y Sócrates vuelve a reafirmarla.

Por fin hay que señalar el poderoso efecto irónico y la benéfica sacudi-

da que provocaba el principio del no saber en las relaciones con el oyente: gracias a ello, saltaba la chispa del diálogo.

1.12. La ironía socrática

La ironía es la característica peculiar de la dialéctica socrática y no sólo desde un punto de vista formal, sino también desde una perspectiva substancial. En general «ironía» significa «simulación». En nuestro caso específico indica el juego bromista, múltiple y diverso, de las ficciones y estrategias utilizadas por Sócrates para obligar a su interlocutor a dar razón de sí mismo. «Con la broma —ha escrito un documentado autor— Sócrates quita cierta máscara a las palabras o a los hechos, se muestra como entrañable amigo de su interlocutor, admira la capacidad y los méritos de éste, le pide consejo o instrucción, y así sucesivamente. Al mismo tiempo, empero, y para quien observe el proceso con más profundidad, se cuida de que la ficción resulte transparente» (H. Maier). En conclusión: lo jocoso siempre está en función de un objetivo serio y por tanto siempre es metódico.

A veces en sus simulaciones irónicas Sócrates fingía adoptar como propios los métodos de su interlocutor, sobre todo si éste era hombre culto y en particular si era filósofo. A continuación se dedicaba al juego de exagerarlos hasta límites caricaturescos, para después invertirlos con la lógica peculiar de dichos métodos, de forma que se hiciese patente la contradicción. Por debajo de los distintos disfraces que Sócrates iba utilizando siempre se veían no obstante los rasgos del disfraz esencial, al que antes hemos aludido: el no saber, la ignorancia. Se puede afirmar que en el fondo los policromos disfraces de la ironía socrática no eran más que variantes de un disfraz básico, que —a través de un multiforme y habilísimo juego de ocultaciones— acababa siempre por reaparecer.

Quedan aún por esclarecer, sin embargo, los dos momentos de la refutación y la mayéutica, que son los momentos estructuralmente constitutivos de la dialéctica.

1.13. La refutación y la mayéutica socráticas

La refutación (*elenchos*) constituía en cierto sentido la *pars destruens* del método, es decir, la fase durante la cual Sócrates llevaba al interlocutor a reconocer su propia ignorancia. Obligaba a definir el tema sobre el cual versaba la indagación; después profundizaba de distintas maneras en la definición ofrecida, explicitando y subrayando las carencias y las contradicciones que implicaba; exhortaba a intentar una nueva definición y mediante el mismo procedimiento la criticaba y la refutaba; continuaba actuando de este modo hasta llegar al momento en que el interlocutor se declaraba ignorante.

Como es obvio, a los sabihondos y a los mediocres la discusión provocaba irritación o reacciones aún peores. En los mejores, en cambio, la refutación servía para purificar de las falsas certidumbres, esto es, para purificar de la ignorancia, con lo que Platón podía escribir a este respecto:

«Con relación a todas estas cosas... debemos afirmar que la refutación es la mayor, es la purificación fundamental, y quien no se haya beneficiado de ella, aunque se trate del Gran Rey, no puede ser considerado de otra forma que como impuro con las impurezas más graves, carente de educación y lleno de fealdad, precisamente en aquellas cosas en relación con las cuales convenía que estuviese purificado y que fuese hermoso en el máximo grado, alguien que hubiese querido de veras ser un hombre feliz.»

Pasamos ahora a la segunda etapa del método dialéctico. Para Sócrates, el alma sólo puede alcanzar la verdad si está preñada de ella; en efecto, tal como hemos comprobado, él se declaraba ignorante y negaba con decisión el estar en condiciones de comunicar a los demás un saber, o por lo menos, un saber constituido por unos contenidos determinados. Pero al igual que la mujer que está embarazada necesita de la comadrona para dar a luz, también el discípulo que tiene el alma encinta por la verdad requiere una especie de comadrona espiritual, que ayude a que la verdad salga a la luz, y en esto consiste la mayéutica socrática. He aquí la magnífica página de Platón, en la que se describe la mayéutica:

Ahora bien, mi arte obstétrico se asemeja en todo lo demás al de las comadronas, salvo en esto, en que trabaja con los hombres y no con las mujeres, y atiende a las almas parturientas y no a los cuerpos. Y mi mayor capacidad consiste en que, a través de ella, logro discernir con seguridad si el alma del joven da a luz un fantasma y una mentira, o bien algo vital y real. Porque tengo esto en común con las comadronas, que también yo soy estéril (...) de sabiduría; y el reproche que tantos me han formulado ya, de que interrogo a los demás, pero jamás manifiesto yo mismo cuál es mi pensamiento acerca de ningún tema, ignorante como soy, es un reproche justificadísimo. Y la razón consiste en esto precisamente, en que el Dios me obliga a actuar como partero, pero me prohibió engendrar. En mí mismo, pues, no soy nada sabio, ni de mí ha surgido ningún descubrimiento sabio que haya sido engendrado por mi espíritu; en cambio, aquellos que aman estar a mi lado, aunque al principio parezcan algunos de ellos completamente ignorantes, más adelante todos ellos si continúan frecuentando mi compañía, extraen de ella un provecho extraordinario, siempre que el Dios se lo permita, como lo comprueban ellos mismos y los demás. Y está claro que de mí no han aprendido nada, sino únicamente en sí mismos han hallado y engendrado muchas y hermosas cosas; sin embargo, el haberlos ayudado a engendrar, éste sí es el mérito que corresponde al Dios y a mí.

1.14. Sócrates y la fundación de la lógica

Durante mucho tiempo se ha sostenido que Sócrates, a través de su método, descubrió los principios fundamentales de la lógica occidental, es decir el concepto, la inducción y la técnica del razonamiento. En la actualidad, a pesar de todo, los estudiosos se muestran mucho más cautelosos. Sócrates desencadenó el proceso que llevó al descubrimiento de la lógica, contribuyendo de forma decisiva a dicho descubrimiento, pero no lo realizó él mismo de un modo reflexivo y sistemático.

En la pregunta «¿qué es?», con la que Sócrates agobiaba a sus interlocutores —como hoy se admite, cada vez en mayor medida— «no se abarcaba en absoluto el conocimiento teórico de la esencia lógica del concepto universal» (W. Jaeger). En efecto, mediante esta pregunta Sócrates aspiraba a desencadenar todo el proceso irónico-mayéutico y no pretendía para nada el llegar a definiciones lógicas. Sócrates abrió el camino que debía llevar al descubrimiento del concepto y de la definición y, antes, al

descubrimiento de la esencia platónica. Ejerció un impulso notable en esta dirección, pero no estableció cuál habría de ser la estructura del concepto y la definición, al faltarle muchos de los instrumentos necesarios para este fin, que —como ya hemos dicho— fueron descubrimientos posteriores (platónicos y aristotélicos).

Lo mismo hay que decir con respecto a la inducción, que Sócrates aplicó sin duda en gran medida a través de su constante llevar al interlocutor desde el caso particular hasta la noción general, valiéndose sobre todo de ejemplos y de analogías: a pesar de todo, no la identificó a nivel teórico y, por tanto, no la elaboró de modo especulativo. Por lo demás, la denominación «razonamientos inductivos» no sólo no es socrática, sino que tampoco es platónica en sentido estricto: resulta típicamente aristotélica y supone todo lo adquirido a través de los *Analíticos*.

En conclusión, Sócrates fue una formidable mente lógica, pero no llegó personalmente a elaborar una lógica en el plano técnico. En su dialéctica se halla el germen de futuros descubrimientos lógicos de importancia, pero no descubrimientos lógicos como tales, formulados de modo consciente y técnicamente elaborados. Esto sirve de justificación del hecho de que las distintas escuelas socráticas hayan recorrido direcciones tan diferentes: algunas se propusieron únicamente finalidades éticas, descuidando sus implicaciones lógicas; otros, como Platón, desarrollaron en cambio las implicaciones lógicas y ontológicas de la doctrina socrática y hubo quienes, por lo contrario, extrajeron del aspecto dialéctico sus nervaduras erísticas, como comprobaremos.

1.15. Conclusiones acerca de Sócrates

El discurso socrático aportaba gran cantidad de hallazgos y de novedades, pero dejaba abiertos una serie de problemas. En primer lugar su razonamiento acerca del alma, que se limitaba a determinar la obra y la función que ejercía (el alma es aquello por lo cual somos buenos o malos), exigía una profundización: si se sirve del cuerpo y lo domina, quiere decir que es diferente del cuerpo; quiere decir que ontológicamente se distingue de él. Y entonces, ¿qué es? ¿Cuál es su ser? ¿En qué se diferencia del cuerpo?

Algo análogo hay que decir con respecto a Dios. Sócrates logra hacerle perder rasgos físicos. Su Dios es mucho más puro que el aire-pensamiento de Diógenes de Apolonia y en general se coloca decididamente por encima del horizonte de los físicos. ¿Qué es, empero, esta inteligencia divina? ¿En qué se distingue de los elementos físicos?

Hemos mencionado las aporías del intelectualismo socrático. Aquí sólo queremos completar lo que ya hemos dicho, señalando las demás aporías que están implícitas en la doctrina de la virtud-saber. Es verdad que el saber socrático no es algo vacío, como algunos han pretendido, puesto que tiene como objeto la *psyche* y el cuidado de la *psyche*, y puesto que uno se puede cuidar de la *psyche* por el mero hecho de despojarla de las ilusiones del saber y conducirla a la aceptación del no saber. A pesar de todo también es cierto que el discurso socrático deja la impresión en ciertos momentos de que se está evadiendo o, por lo menos, de que se queda

bloqueado a medio camino. Y es cierto asimismo que en la forma que asumía el discurso socrático sólo tenía sentido en boca de Sócrates, respaldado por la fuerza irreplicable de su personalidad. En boca de sus discípulos, inevitablemente, ese discurso habría de reducirse mediante la eliminación de algunos temas de fondo de los cuales era portador, o por lo contrario tendría que ampliarse, mediante una profundización en dichos temas, fundamentándolos metafísicamente. Contra las simplificaciones efectuadas por las escuelas socráticas menores, será también Platón quien tratará de otorgar un contenido preciso a ese saber, estableciendo primero de un modo genérico que su objetivo supremo era el bien, y a continuación intentando atribuir a este bien una dimensión ontológica, mediante la construcción de una metafísica.

La ilimitada confianza socrática en el saber, en el *logos* en general (y no sólo en su contenido particular), se ve duramente conmocionada por los problemáticos resultados de la mayéutica. El *logos* socrático, en último término, no está en condiciones de lograr que todas las almas den a luz la verdad, sino sólo aquellas que están encintas. Admitir esto posee múltiples implicaciones que, sin embargo, Sócrates no sabe ni puede explicitar: el *logos* y el instrumento dialógico que se basa por completo en el *logos* no son suficientes para producir la verdad o, por lo menos, para lograr que se la reconozca y que se viva de acuerdo a esa verdad. Muchos le han dado la espalda al *logos* socrático: porque no se hallaban en estado de gravidez, según afirma el filósofo. Pero entonces, ¿quién fecunda el alma? ¿quién la deja preñada? Sócrates no se ha planteado esta pregunta y, en cualquier caso, no habría podido responder a ella. En realidad el origen de esta dificultad es el mismo que presenta la conducta del hombre que ve y conoce lo que es mejor y, no obstante, hace lo peor. Y si al plantearla de esta forma Sócrates ha creído dar un rodeo a la dificultad apelando a su intelectualismo, en su otro planteamiento no ha sabido rodearla y se ha limitado a eludirla mediante la imagen de la gravidez, que es muy bella pero no soluciona nada.

Una última aporía aclarará aún más la fuerte tensión interna del pensamiento de Sócrates. Nuestro filósofo presentó su mensaje a los atenienses y en cierto modo pareció confinarlo en los estrechos límites de una ciudad. No presentó su mensaje de un modo manifiesto como mensaje dirigido a todos los griegos y a toda la humanidad. Condicionado, como es obvio, por la situación socio-política, no pareció caer en la cuenta de que dicho mensaje iba mucho más allá de las murallas de Atenas y era válido para todo el mundo.

El considerar que la esencia del hombre reside en el alma, que la auténtica virtud se halla en el conocimiento o que los principios básicos de la ética consisten en el autodomínio y en la libertad interior, era algo que llevaba a proclamar la autonomía del individuo como tal. Sin embargo, serán los socráticos menores quienes formularán en parte dichas deducciones y habrá que esperar a los filósofos de la época helenística para que se expliciten de un modo adecuado.

Podríamos comparar a Sócrates con un Hermes bifronte: por un lado, su no saber parece resignarse a la negación de la ciencia y, por el otro, parecería consistir en una vía de acceso a una auténtica ciencia superior. Por un lado su mensaje puede ser interpretado como simple protréptica