



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

Colegio de Filosofía

Las ideas éticas y políticas
de Sócrates en la Apología

T E S I S JUN 6 1990
que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía SECRETARÍA DE
ESCOLARES
p r e s e n t a

RAFAEL POLA BACA

FALLA DE ORIGEN

México, D. F. 1990



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción, 1

Capítulo I

El problema socrático, 4

Introducción, 4

1. Sócrates en su tiempo, 6

2. Jenofonte, 12

3. Platón, 16

4. Aristófanes, 21

5. Aristóteles, 23

Conclusión, 25

Capítulo II

Sócrates y la areté, 27

Introducción, 27

1. La areté en la época arcaica, 28

2. Los sofistas y su comprensión de la areté

3. Sócrates y la posibilidad de la ética

4. La propuesta socrática a la ética

5. Replanteamiento del problema, 53

Capítulo III

Sócrates y la polis, 55

Introducción, 55

1. Las raíces socráticas, 57

2. La crisis: la fundamentación de la política
en el poder, 60

3. Propuesta socrática a la fundamentación
de la política, 64

Conclusión, 67

Conclusión, 69

Bibliografía, 71

Introducción

En este trabajo me propongo abordar las ideas éticas y políticas en la Apología de Sócrates. Es decir, las proposiciones socráticas para fundar la ética y la política.

La filosofía es la disciplina que atiende a la raíz de los problemas del hombre, a la raíz del hombre mismo y del cosmos. La aportación de la filosofía en la ética y la política es dilucidar las condiciones de su posibilidad, su fundamentación. Sócrates no es el primero en la historia de las ideas en tratar temas éticos o políticos; pero sí en radicalizar sus reflexiones, es decir, preguntando por lo primero, por lo original, por lo fundante.

El concepto central en las ideas éticas de la Apología es areté. El concepto, propiamente, es el germen de la propuesta ética socrática; al hablar de la areté como lo hace da inicio a la ética y desde ella a la política. Si en Sócrates más que en ningún otro filósofo el pensamiento está unido a la vida, su cuestionar sobre las ideas lo es también sobre la vida misma, sobre la posibilidad de la vida en comunidad, la polis y de la virtud o areté. Su actitud de compromiso intelectual contrasta con la postura de los sofistas y con la tradición representada por sus acusadores.

Este trabajo está dividido en tres capítulos. En el primero trato el tema del "problema socrático". Expongo la dificultad que enfrenta todo trabajo sobre Sócrates, el hecho de que nada escribió durante su vida. La tarea es discernir la veracidad de las fuentes a través de las cuales nos han llegado sus ideas y su personalidad. Mi postura personal sobre este problema es que las cuatro fuentes directas con que contamos, es decir, Jenofonte, Aristófanes, Platón y Aristóteles, contribuyen de alguna ma-

nera a conformar lo que podemos saber del Sócrates histórico. Sin embargo, es el primer Sócrates de Platón el que nos parece más cercano a la verdad de su pensamiento y personalidad, por las razones que expongo más adelante.

El segundo capítulo parte del interrogante: ¿Cómo fundamenta Sócrates la ética? ¿Cómo da cuenta de su posibilidad? Con Sócrates acudimos por igual al nacimiento de la ética y a la defensa de su posibilidad ante la crisis representada por los sofistas y por la tradición defendida por sus acusadores. Es posible afirmar que en la Apología se describe no sólo la defensa de Sócrates, sino la defensa de la ética y de la política, es decir, se muestra su posibilidad. Inicó el capítulo describiendo la concepción arcaica de la areté, sigó con la concepción de los sofistas, para terminar con la concepción socrática. Me detendré especialmente en este último punto, aunque siempre contrastándolo con la postura de los sofistas y de la tradición. De esta manera abordó el centro mismo del capítulo, la fundamentación socrática de la ética. Al tratar los conceptos de docta ignorancia y maieútica es posible mostrar la tensión creativa que recorre toda la Apología.

En el tercer capítulo expongo el planteamiento socrático frente a la política. Un primer acercamiento a la Apología deja con la sospecha de que Sócrates es un pesimista absoluto sobre su misma posibilidad. Pero, ¿es esto así? A partir de una primera lectura se debe replantear el problema al cuestionar sobre la posibilidad misma de la política y si, como aparentemente piensa Sócrates, ésta no es posible y sólo le queda al filósofo el espacio de su vida privada. Sócrates vincula estrechamente, filosóficamente, la ética y la política. Justamente, la separación de estas disciplinas o la priorización de la segunda sobre la primera, constituye el germen de la muerte de la política y, por cierto, de la filosofía. Sócrates es un filósofo preocupado por la suerte de la ciudad, por ello, en este capítulo describo la importancia de Atenas para su pensamiento, contrastándolo recurrentemente con la postura de los sofistas y de la tradición.

Los siglos V y IV a.C. son testigos de la crisis que representan los sofistas. Son el marco del pensamiento socrático. Su reflexión se da en medio de la crisis y Sócrates contribuye a su superación. Su aportación es efectivamente tentativa, incompleta y tensional. En el primer Sócrates de Platón no encontramos respuestas absolutas a los problemas. Sócrates sospecha de las verdades aceptadas y persiste en su búsqueda de la justicia, la areté, la verdad. No es justo ni histórica ni conceptualmente pedirle a Sócrates respuestas absolutas a los problemas contemporáneos de la ética y de la filosofía política. Su pensamiento dialéctico consiste en que hay respuestas y no las hay, afirmar que no hay respuesta en absoluto sería condenar al filósofo al mutismo; de la misma manera si las respuestas son absolutas, no hay necesidad de interrogar, sólo queda el silencio. Sócrates nunca deja de dialogar, preguntar, reflexionar, permanece en una actitud de interrogación.

Capítulo I

EL PROBLEMA SOCRÁTICO

Introducción

Entiendo por "problema socrático" la dificultad crítica por definir que fue propiamente lo que dijo Sócrates. Este problema surge del hecho de que Sócrates no escribió. Para saber que fue lo que pensaba y dijo tenemos que recurrir a cuatro fuentes directas principales: Aristófanes, que más que un exponente es un detractor de Sócrates; Jenofonte, Platón y Aristóteles.

En este capítulo expondré brevemente el retrato de Sócrates que ofrece cada uno de sus exponentes. Mencionaré, en su caso, las deficiencias que la crítica ha señalado de cada uno de esos retratos y las aportaciones de los mismos. Finalmente definiré mi propia concepción sobre la fuente que más se aproxima a la veracidad histórica y filosófica de Sócrates; pero sin descartar las aportaciones de los otros pensadores. A partir de mi propia posición resulta muy importante la Apología de Sócrates de Platón, por lo que es el centro de este trabajo.

Platón afirma que Sócrates murió en el año 399 a.C., aproximadamente a la edad de 70 años. A diferencia de su pensamiento, ha sido poco discutido si Sócrates fue un personaje real de la historia. En términos generales goza de credibilidad la afirmación platónica.¹

1 Dos comentaristas de la historia de la filosofía lo afirman, Frederick Copleston y Antonio Gómez Robledo. Cf. Historia de la filosofía Vol. I Ariel. México: 1981 6a ed. p. 109 y Sócrates y el socratismo. Fondo de Cultura Económica. México: 1988 p. 12

Gómez Robledo se refiere al problema socrático formulándolo como pregunta: "...¿cómo hacer una discriminación segura en las fuentes mismas, y luego en los intérpretes posteriores, cuando la imagen del personaje es en ellas y ellos tan diversa?"²

La misma cuestión fue planteada anteriormente por Scheleiermacher señalando que era preciso elegir entre las versiones de Jenofonte o Platón. Incluso la discriminación de las fuentes debería de incluir a Aristóteles y Aristófanes. (Cf. nota 1B)

Brevemente, a reserva de darle un tratamiento más amplio, describo la concepción de Sócrates en cada una de las fuentes señaladas: Aristófanes ve en Sócrates a un sofista; Jenofonte nos lo muestra como un hombre preocupado por la moral y no precisamente por la ética; en Platón, se ha dicho, ocupa el lugar del vocero de su propia filosofía al ser convertido en padre de la metafísica y en Aristóteles aparece como un racionalista. Hoy es comunmente aceptado que cada fuente expresa un enfoque del Sócrates histórico, aunque en algunas etapas de la filosofía y aún en el tiempo presente, hay quienes han privilegiado una versión sobre las otras. Aristóteles, por ejemplo, gozó de gran aceptación como verdadero exponente de lo que Sócrates significó para la filosofía durante muchos años, hasta que se le reemplazó por Platón.³

Sócrates nació en la segunda mitad del siglo V, su pensamiento es un puente entre los siglos V y IV a.C., es decir, entre la ilustración griega y el gran viraje intelectual del período de Platón. Pero Sócrates no ha de ser evaluado sólo como preámbulo al pensamiento platónico, es en sí

2 Gómez Robledo, Antonio. Op cit. p. 15

3 Un historiador moderno de la ética, como Alasdair MacIntyre opta decididamente por Aristóteles como exponente del pensamiento socrático. Cf. Historia de la ética, Tr. Roberto Juan Walton. Paidós. Barcelona 2a reimpresión: 1982. p. 29

mismo un filósofo de la transición, del cambio. Desde la tradición, de sus raíces, renueva y reformula el pensamiento griego. Jaeger lo ve como filósofo de la transición, aunque otros lo ubican como un pensador preplatónico.⁴

El filósofo ateniense ha sido objeto de alabanzas como de severas críticas. Algunos lo han visto como "representante de la humanidad" y otros lo han acusado de pervertir a la juventud de su tiempo. Hay quienes ven en él al padre de la ética y otros, especialmente Nietzsche, el principio de la muerte del espíritu griego o, más exactamente, de la tragedia, así lo hicieron los atenienses y también la historia de la filosofía. El nombre de Sócrates va unido a la polémica y a la tensión.

No obstante, el problema crítico nos lleva a preguntarnos si realmente se trata de una toma de postura ante Sócrates. Ya que no es descabellado afirmar que hay un Sócrates aristotélico, uno jenofontiano, otro personaje de comedia y, finalmente, el primero y segundo Sócrates que encontramos en los diálogos de Platón.

1. Sócrates en su tiempo

Sócrates está indisolublemente unido a su tiempo y a su ciudad. Durante su niñez vivió la época de esplendor de Atenas y fue testigo de la decadencia militar que le siguió. Sócrates amó y defendió a su ciudad. Su muerte es doblemente trágica porque fue decidida por quienes representaban los más altos ideales democráticos de Grecia, el tribunal de los heliastas.⁵

4 Escohotado, Antonio. De Physis a polis. Anagrama. Barcelona:1975, p. 233

5 Formado por los ciudadanos mayores de 30 años en plenitud de sus derechos de ciudadanía e inscritos como aspirantes a este cargo. (Cf. Nota aclaratoria en la versión de Ed. Aguilar)

El tiempo de Sócrates fue también de grandes empresas intelectuales, supremo ejemplo es Los Persas de Esquilo. Los personajes del mundo del filósofo son los sofistas, poetas, literatos e historiadores; es el tiempo de Tucídides y Eurípides. El mundo que ha despertado a la razón y avanza en su uso. El siglo V es testigo de la construcción del Imperio ateniense.⁶

Su formación filosófica, hasta donde sabemos, se inició con la cosmología.⁷ No sin ciertas reservas se puede afirmar que conoció las teorías de Arquelao, Diógenes de Apolonia y Empédocles. Así mismo, a través de Arquelao, conoce el pensamiento de Anaxágoras. Sócrates mismo no aceptó ser considerado un filósofo preocupado por asuntos del cosmos, sus preocupaciones se centraron en el hombre, en la areté.⁸

Sócrates tenía muy clara la tarea que debía realizar en su vida, en la ciudad. Todo parece indicar que su conciencia de "misión" fue un proceso de clarificación en el que ocupó un lugar importante el oráculo de Delfos, como él mismo afirma en la Apología. En ella afirma que él es para Atenas como un tábano que les agujereja para hacerles conciencia de su ignorancia. Buscó en la ciudad a los hombres sabios: los políticos, los poetas, los artesanos y en cada caso descubrió que pretendiendo ser sabios no lo eran.⁹

El diálogo fue la actitud con la que encaró la vida y la filosofía. En sus diálogos Sócrates pone en entredicho las verdades supuestas e inicia un proceso de búsqueda a través del cual va gestando su comprensión de sí

6 No me refiero sólo al imperio militar levantado por Pericles, sino también a su esplendor cultural, como bien ha demostrado F. Copleston, siguiendo la concepción de mayor aceptación en la historia de Grecia. Cf. Op. cit. p. 109

7 Guthrie, W.K.C. Historia de la filosofía griega. Gredos. p. 326

8 Esto se demostrará ampliamente en el Capítulo II.

9 Platón, Apología. 29e

mismo y de los otros como seres sin verdades definitivas, cuyo conocimiento debe ser permanentemente cuestionado. La filosofía en Sócrates es vida, toda ella gira alrededor de su tarea de acompañar a otros en el reconocimiento de su ignorancia y la búsqueda de la areté. Su método no gustaba de largos discursos, llenos de argumentos, cuyo fin es persuadir al otro, que es visto como un contrincante a vencer. Sócrates propone un diálogo con pensamientos breves que den lugar a preguntas y al análisis, a la clarificación de lo que se dice o se cree saber. Así lo confirma en su exhortación a Protágoras:

"Protágoras, yo tengo poca memoria, y cuando alguien me hace un razonamiento largo, olvido de que se me está hablando. Si yo fuera un tanto duro de oído, creerías que, hablando conmigo era deber tuyo elevar un poco más la voz que con los demás; de la misma manera ahora, puesto que estás discutiendo con un hombre olvidadizo, procura concentrar tus respuestas y hacerlas lo más cortas posibles para que yo pueda seguirla."¹⁰

La relación de Sócrates con la ciudad es fundamental en la comprensión de su tarea. Es el arquetipo del ateniense: ama a su ciudad y a sus tradiciones. Vive y muere en y por su ciudad. Contrasta con la personalidad de los sofistas, cosmopolitas, itinerantes, sin patria, sin raíces. Los sofistas llegan a cualquier ciudad y por un salario ofrecen enseñar a sus discípulos la areté. Nada más lejos del carácter socrático. La ciudad es significativa en la vida y en el pensamiento de Sócrates. La ciudad y sus raíces no son ajenas a la filosofía, esta es una búsqueda comunitaria, no un soliloquio.

Sócrates no sólo es un defensor o conciencia de la ciudad; es, primordialmente, un renovador de sus tradiciones. Su vinculación con el pasado de Atenas es clara al participar en las actividades tradicionales de la ciudad

¹⁰ Platón. Protágoras o los sofistas. 333d. Así lo expone F. Copleston. Cf. Op cit. p. 110

y al tocar los temas que han apasionado a los griegos desde la época clásica. Incluso en el tratamiento de sus temas notamos en Sócrates la tensión entre tradición y cambio que lo acompañó durante toda su vida.¹¹

La breve caracterización del tiempo y la personalidad de Sócrates no puede pasar por alto el hecho de que si bien, como lo afirma en la Apolo-gía, su tarea primordial es invitar a los atenienses a que cuiden su alma, Sócrates no mantiene una actitud negativa o despreciadora del cuerpo; por el contrario, Sócrates era un admirador de la belleza física. En este sentido podemos hacer referencia tanto al Banquete de Platón como la de Jenofonte.¹² Su valoración del cuerpo no significa que se desconozca la prioridad socrática al cuidado del alma. Toda su vida buscó la virtud, el bien, la verdad y el valor. Su búsqueda permanente lo condujo desde el reconocimiento de su propia ignorancia a la tarea de ayudar a otros a reconocer su propio vacío. Sólo desde este reconocimiento le era posible ayudarse a sí mismo y a los otros a encontrar su propia palabra, su logoi, a cuidar de su alma por el conocimiento del valor y la verdad, frónesis.¹³

La conciencia de su tarea es un rasgo peculiar en la personalidad del filósofo ateniense. El mismo hace pública su pobreza en el contexto de la acusación que lo identifica con los sofistas como una prueba de su consagración total a la filosofía. Su carácter ascético no nace de una renuncia valorada en sí misma a los bienes materiales o porque califique a la

-
- 11 La dialéctica presente tanto en la vida como en el pensamiento de Sócrates es vista por los principales exponentes de su pensamiento: Gómez Robledo, W.K.C. Guthrie, W. Jaeger y E. Nicol. Cf. Gómez Robledo, A. Op cit. p. 9
- 12 Efectivamente, hay la sospecha de que Sócrates despreciaba el cuerpo. Aunque en el Banquete de Platón como en el de Jenofonte hay una valoración del amor espiritual, sus referencias al eros, no descalifican el cuerpo. Cf. Jenofonte, Banquete, 2, 17 y 24; el amor, 8, 15, 18.
- 13 Platón. Apología. 29e. Cf. Jaeger, W. Op cit. p. 416

pobreza como virtud, sino por la prioridad que ha puesto al cuidado de la ciudad.

Sócrates ha sido visto por la historia de la cultura como un modelo de humanidad; justamente su "heroicidad ética" ha sido ampliamente reconocida. Su areté se da en la tensión entre interioridad y exterioridad, llevando la tradicional visión griega de la virtud como atributo de los guerreros o los nobles, a la frónesis como cuidado del alma, en la que exalta las batallas que se libran al interior de sí mismo y al interior de los otros. Sócrates es un amante de la verdad, de la belleza y del valor, su eros dejó una herencia de búsquedas, intuiciones, ideas y preguntas que han de ser afrontadas en el interior de cada individuo. Esto puede o no ser relevante desde la perspectiva de la psicología o de la teoría de la cultura, pero resalto su significado filosófico, ya que se trata de una reflexión sobre el fundamento de la ética y del Hombre mismo, ya que en la autoconciencia está no sólo la individualidad, sino propiamente hablando la universalidad humana.

Hasta aquí he señalado algunos rasgos característicos de la personalidad y el tiempo de Sócrates, los que, dicho sea de paso, no están exentos de la visión particular de las fuentes que nos lo han dado a conocer.

La manera como la historia de la filosofía ha abordado el pensamiento de Sócrates y las distintas posturas que los filósofos han adoptado ante él es, de alguna manera, la historia de la fuente que han privilegiado. Fundamentalmente son dos las fuentes que se han visto favorecidas: Platón y Aristóteles. No sería aventurado afirmar que la elección de uno u otro filósofo se ha sostenido más que en evidencias de carácter crítico e histórico, en presuposiciones de carácter filosófico. La tarea de rastrear que fue lo que dijo Sócrates ha de recurrir a la "sospecha hermenéutica" como una herramienta para discernir al Sócrates histórico del Sócrates vocero de otras filosofías. Esto ha sido dicho y con justicia de Platón, especial-

mente en su segundo Sócrates; pero no podemos decir menos de Aristóteles. Filósofos modernos como Henrich Maier lo ve como quien proclama el dominio del hombre sobre sí mismo, ponderando a Platón sobre Aristóteles.¹⁴ Pero no ha sido siempre así en la historia de la filosofía; por el contrario, hasta el siglo XIX Aristóteles tenía la primacía. Fue a partir de las escuelas alemana y escocesa (H. Naler, J. Burnet y A.E. Taylor) que Platón volvió a instalarse como la autoridad en el pensamiento de Sócrates. W. Jaeger señala que las diferentes interpretaciones sobre el pensamiento socrático no es un asunto privativo de la era moderna, dado que las diferentes interpretaciones aparecen ya en los escritos que aparecieron tras la muerte del maestro.

"...los discípulos de Sócrates cuyos testimonios han llegado a nosotros trasfunden hasta tal punto su propio ser al del maestro, porque ya no acertaban a separarlo de la influencia de este, que cabe preguntarse si al cabo de los milenios seremos ya capaces de eliminar este elemento de la médula genuinamente socrática."¹⁵

Sócrates hizo filosofía a través del diálogo, de la palabra hablada, de tal forma que era de esperarse que sus discípulos tuvieran diferentes apreciaciones sobre lo que dijo, diferencias que en ocasiones se radicalizaron hasta convertirse en perspectivas irreconciliables; un espectáculo a los ojos del mundo griego, como lo afirma Isócrates.¹⁶

Enseguida expondré brevemente el perfil socrático que muestra cada uno de sus principales intérpretes y la conclusión a la que es posible llegar hasta ahora. Las fuentes son: Jenofonte, Platón, Aristóteles y Aristófanes.

14 Citado por Jaeger, W. Paideia. Los ideales de la cultura griega. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. FCE. México: 1985. Séptima reimpresión de la segunda edición. p. 401

15 Jaeger, W. Op cit. p. 395

16 Loc cit.

2. Jenofonte

Se conocen dos obras principales de Jenofonte en las que se ocupa de Sócrates. En primer lugar la Apología y en segundo Memorables. En ellas lo describe como un ciudadano ejemplar, patriótico, fiel al estado ateniense, creyente practicante y leal a sus amigos.¹⁷

Las críticas que se han hecho a la obra de Jenofonte son básicamente tres: en primer lugar, su carencia de conocimientos filosóficos; en segundo lugar, el largo espacio de tiempo que le separó de los acontecimientos sobre los que escribió; y en tercero, que nunca formó parte del grupo íntimo de discípulos de Sócrates. Por estas razones Jaeger ha concluido que lo que se encuentra en Jenofonte es la exposición de la concepción sobre Sócrates en su tiempo. Esta valoración de la obra de Jenofonte condujo a Scheleiermacher a considerar que lo apropiado era moverse diplomáticamente entre Jenofonte y Platón, sin tomar partido resueltamente por alguno de ellos.¹⁸ En Platón aparece como uno de los más grandes filósofos y en Jenofonte como un perfecto ciudadano y moralista. Gómez Robledo formula de la siguiente manera la disyuntiva:

"El problema, por tanto, consistiría en determinar lo que pudo ser Sócrates más allá de lo que de él nos muestra Xenofonte, y lo que debió ser, además para darle a Platón el derecho de pintarlo como lo pinta, cuando esto ocurre, y en general de darle en sus diálogos el papel que le da, ya que no podría suponerse que por simple capricho hubiera hecho de Sócrates, y no de otro personaje cualquiera, la principal de sus dramatis personae."¹⁹

En su historia de la filosofía, Hegel opta someramente por Jenofonte sobre Platón. Valora a Platón especialmente en lo que se refiere a la psi-

17 Jaeger, W. Ibid. p. 397

18 Ibid. p. 398

19 Gómez Robledo, Antonio. Op. cit. p. 17 En las citas textuales de Gómez Robledo respeto el uso de la X en lugar de J en el nombre de Jenofonte.

colofía socrática y a Jenofonte en el mensaje filosófico.²⁰ Pero de acuerdo a las fuentes más autorizadas y reconocidas hoy, es decir, las escuelas berlínesa y escocesa, además del mismo Jaeger, nadie sostiene la defensa de Jenofonte sobre Platón. El lugar que ocupa Jenofonte como fuente de información es ciertamente secundario, aunque curiosamente Gómez Robledo lo mantiene como tal aduciendo que su visión no puede ser del todo desacertada porque es una visión de amor.²¹

¿Que es lo que se mantiene de Jenofonte? Su aportación es, de acuerdo a Jaeger y coincidiendo con él, recoger el estereotipo que se había formado del maestro en su tiempo, en el que se acentúa su carácter moral sobre lo filosófico. Ciertamente reconoce su capacidad intelectual, pero no deja de admirar su valentía física y su buen historial de guerra.

Vale la pena subrayar el hecho de que el aristócrata Jenofonte procura demostrar que Sócrates estaba realmente interesado en la defensa del status quo, en este sentido es que lo pinta como un defensor de la moralidad ateniense. Sin embargo, desde la perspectiva del Estado, Sócrates no es un hombre moral, por el contrario, es una amenaza al pretender situarse más allá de la moral aceptada por la polis. Por ello Jenofonte no ve que en esta pretendida amenaza a la moral está la importancia ético-filosófica de Sócrates y lo reduce a un moralista. Efectivamente, mantener la imagen moralista de Jenofonte es perder la particular aportación de Sócrates a la ética, es decir, la autoconciencia (docta ignorancia) y lo universal. El valor filosófico de las ideas socráticas, de su vida y de su muerte, es que son válidas no solo para él, en tanto que individuo, sino que lo son para el Hombre, porque da cuenta de su ser, de su raíz. No es este el lugar para profundizar en el pensamiento socrático, valga lo dicho para subrayar que el Sócrates jenofontiano pierde su relevancia ético filosófica al despojarlo de sus dos aportaciones centrales.

20 Hegel. Lcciones sobre la historia de la filosofía. FCE. México: 1955 Vol. II p. 67. Citado por Gómez Robledo.

21 Gómez Robledo, Antonio, Op cit. p. 26

De acuerdo a Guthrie, Jenofonte aporta otros elementos significativos para la comprensión del Sócrates histórico: su método de preguntas y respuestas, la "obstetricia mental", la teoría de que aprender es recordar, sacar a luz el conocimiento que estaba oculto en la mente.

Guthrie ejemplifica las diferencias entre Jenofonte y Platón, echando mano de lo que sucedió en el juicio: no hay muchas coincidencias en el relato de ambos, aunque sí comparten el hecho de que Sócrates estaba consciente de la inminencia de su muerte, que no preparo discurso alguno de defensa y la presencia de la voz interior.²²

En el Banquete de Jenofonte se señalan los siguientes rasgos socráticos: su falsa modestia, el cuidado de la salud corporal mediante el ejercicio y evitar los excesos, su valoración de la belleza, el método de preguntas y respuestas y su elogio al amor.

Finalmente puedo decir que el retrato de Sócrates pintado por Jenofonte sobresalta sus rasgos humanos: su bondad, los efectos favorables de su compañía, su ejemplo y sus consejos.

"Cuando pienso en la sabiduría y la nobleza de este hombre, no puedo dejar de escribir de él, ni, al escribir, puedo menos que alabarlo."²³

En relación con el conocimiento, Jenofonte hace decir lo siguiente a Sócrates:

" Puede ser, Isomaco, que el formular preguntas sea enseñar? Estoy comenzando a ver lo que había detrás de todas tus preguntas. Tu me llevas, a través de las cosas que conozco, hacia

22 Guthrie, W.K.C. Historia de la filosofía griega III, Siglo V. Ilustración. Gredos. Madrid: 1988. p. 326

23 Jenofonte. Apología. 34

cosas que se le parecen, y me persuades de que conozco cosas que yo creía que no sabía."24

Este párrafo de Jenofonte recoge tanto la ironía socrática, con la que se pone en el papel del alumno, así como da cuenta de su método de preguntas y respuestas, la maieùtica.

El propósito de Jenofonte al escribir sobre Sócrates es aclarado por él mismo en el Banquete:

"No he puesto mi empeño en referir todo lo que se dijo en el juicio, sino que me he limitado a demostrar, en primer lugar, que lo que más le importaba a Sócrates era dejar claro que había actuado con reverencia respecto a los dioses y con justicia respecto a los hombres; y, en segundo lugar, que no consideró propio andar mendigando y rogando por su vida, sino que más bien creyó que había llegado ya su hora."25

Este último párrafo resume la comprensión que Jenofonte tiene de Sócrates, un moralista. Es claro que el retrato jenofontiano nos deja a un Sócrates con poca trascendencia filosófica, aun más, su arrogancia como el hombre más sabio, lo aleja de lo que Platón recogió en la Apología, en la que niega reiteradamente su sabiduría. Mantener la imagen jenofontiana de Sócrates es concebir al filósofo como un hombre moralmente irreprochable, pero sin significado en el campo de la ética y de la filosofía.

El retrato de Jenofonte, ciertamente menos nítido que el platónico, aporta la parte humana y moral de Sócrates, pero es claramente pobre en el campo de sus ideas éticas y políticas.

24 Jenofonte. Económico, 17, 15

25 Jenofonte. Apología, citado por Guthrie, Op. cit. p. 325

3. Platón

Platón ha sido considerado en la historia de la filosofía el más grande de los discípulos de Sócrates o su mayor distorsionador al utilizarlo como portavoz de su propia filosofía. Es innegable que Platón es la cima de la historia de la filosofía griega, pero también es verdad que se sirve de la personalidad de Sócrates para exponer su propia filosofía, la que, presumiblemente fue consecuencia de sus años de formación al lado del filósofo ateniense, pero que no puede, con justicia, ser puesta en la boca de su mentor. Estas consideraciones han llevado a la discusión de qué es lo que realmente puede ser atribuido a Sócrates en la obra de Platón. En términos generales aunque con ciertas diferencias, la mayoría de los comentaristas consideran que los diálogos socráticos son los primeros diálogos. O, dicho de otra manera, en Platón encontramos dos Sócrates. El primero es el que se encuentra en la Apología, cuyos conceptos centrales son la docta ignorancia, la maieutica, la frónesis, la areté. El segundo es el de diálogos como Menón, Fedón, La República, en los que ya encontramos concepciones propiamente platónicas como la del mundo de las ideas.

El orden cronológico de los diálogos de Platón ha sido un asunto ampliamente discutido en la historia de la filosofía. Inicialmente se trataron de fechar siguiendo algún tipo de referencia histórica que se encontrara en los diálogos posteriormente se utilizó el método de seguir el desarrollo de sus doctrinas, pero pronto fueron abandonados por las dificultades que mostraron y por la gran divergencia que había entre los críticos. Un tercer método es el que se ha sostenido hasta la fecha y que ha sido denominado estilométrico, que toma el estilo y vocabulario de las Leyes (considerada la última obra platónica) y se va examinando la afinidad de los otros diálogos con ellos. Enseguida incluyo la lista que han elaborado cinco reconocidos especialistas.²⁶

26 La lista aparece en Ross, David. Teoría de las ideas de Platón. Cátedra, Colección Teorema. Madrid: 1989 p. 16

<u>Arnim</u>	<u>Lutoslawski</u>	<u>Raeder</u>	<u>Ritter</u>	<u>Wilamowitz</u>
	Apol.	Apol.	Hip. Me.	Ion
Ion		Ion		Hip. Me.
Prot.		Hip. Me.	Laq.	Prot.
Laq.	Eutif	Laq.	Prot.	Apol.
Rep I	Criton	Carm.	Carm.	Criton
Lisis	Carm.	Criton	Eutif.	Laq.
Carm.		Hip. Ma.	Apol.	
Eutif.	Laq.	Prot.	Criton	Lisis
Eutid.	Prot.	Gorg.	Gorg.	Carm.
Gorg.		Menex	Hip. Ma.	Eutif.
Menon	Menon	Eutif.	Eutid.	Gorg.
Hip. Me.	Eutid.	Menon	Crat.	Menex
Crat.	Gorg.	Eutid.	Menon	Menon
Banq.	Rep. I	Crat.	Menex	Crat.
Hip. Ma.	Crat	Lisis	Lisis	Eutid.
Fedon	Banq.	Banq.	Banq.	Fedon
Criton	Fedon	Fedon	Fedon	Banq.
Rep. II-X	Rep II-X	Rep.	Rep.	Rep.
Teet	Fedro	Fedro	Fedro	Fedro
Parm.	Teet.	Teet.	Teet.	Parm.
Fedro	Parm.	Parm.	Parm.	Teet
So.	Sof.	Sof.	Sof.	Sof.
Pol.	Pol.	Pol.	Pol.	Pol.
Fil.	Fil.	Fil.	Tim.	Tim.
	Tim.	Tim.	Critias	Critias
	Critias	Critias	Fil.	Fil.
Leyes	Leyes	Leyes	Leyes	Leyes
		Epinomis		

Como puede observarse en estas listas hay una gran discrepancia en los primeros diálogos, que son los que nos interesan si queremos rastrear el pensamiento de Sócrates. Pero prácticamente todos los autores coinciden en ubicar a la Apología como la primera. No debemos olvidar sin embargo que el método seguido es el estilométrico, el que con la participación del análisis de las doctrinas puede reforzar la clasificación histórica de los mismos.

Sobre el contenido de los diálogos platónicos se ha discutido mucho en qué medida los diálogos de madurez o de transición son fieles al pensamiento socrático.²⁷ En opinión de Jaeger los diálogos de Platón son una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico. es decir, no son mera creación literaria, ni solo exposición filosófica. Esta afirmación la fundamenta en el hecho de que Sócrates utilizaba el método de preguntas y respuestas.²⁸ Aunque lo socrático no se agota en el estilo, sino que se puede encontrar tesis coincidentes con Jenofonte. Este hecho ha dado pie para que los especialistas coincidan en aceptar que las ideas socráticas que aparecen en los diálogos platónicos tienen mayor fuerza de ser propias de Sócrates al coincidir con las de Jenofonte, dado que este no tiene una concepción filosófica propia .

Siguiendo con esta misma discusión, Aristóteles es uno de los primeros en plantear objeciones a los diálogos platónicos. El afirmó que los diálogos representan un género nuevo entre la poesía y la prosa.²⁹ Una mezcla de ficción y realidad.

Jaeger ve, por su parte, como lo particularmente socrático de los diálogos, su preocupación por los conceptos, no por razones metafísicas, sino

27 Copleston, Frederick. Op cit. p. 115

28 Jaeger, W. Op cit. p. 395

29 Citado por W. Jaeger. Ibid. p. 396

en razón de su intento de fundamentar una nueva sabiduría orientada hacia lo práctico, hacia la vida, hacia la virtud. ¿Qué debemos entender por esto? Sócrates no se preocupa por lo práctico en el sentido en que lo hacen los artesanos o los políticos, la Apología da cuenta ampliamente de sus diferencias. Su reflexión conceptual, su análisis tienen como propósito llevar a su interlocutor al reconocimiento de su propia ignorancia, que es el principio de una sabiduría que valga la pena. Las preocupaciones metafísicas son mas platónicas que socráticas. En este sentido es posible ubicar como dialogos propiamente socráticos los de la primera época, en los que hay una manifiesta preocupación por la ética.

Sin embargo, no todos los comentaristas aceptan las conclusiones de Jaeger. Es el caso de la escuela escocesa, la que afirma que todos los dialogos de Platón son una exposición del pensamiento de Sócrates. De acuerdo a esta perspectiva la figura de Sócrates queda dibujada como el creador de la metafísica occidental, autor de la teoría de las Ideas, la teoría del saber como el recuerdo del alma de su preexistencia, la teoría de la inmortalidad y del estado ideal. Lo cual no es aceptable a la luz de lo que hemos dicho anteriormente y de la opinión de otros eruditos con quienes coincido en su trato mesurado en la relación entre Sócrates y Platón, especialmente si damos crédito al Sócrates de la Apología.

La escuela alemana, representada por Maier, acepta como socráticos solo los primeros diálogos de Platón, sobre todo lo Apología y el Critón, y como socráticos pero desde una libre creación platónica los diálogos menores Laques, Cármides, Lisis, Ion, Eutifrón y los dos Hípías.

De acuerdo con la afirmación aristotélica, en el mismo tiempo de su creación los diálogos fueron considerados documentos no históricos, sino poesía. Aristóteles comparaba los diálogos platónicos con el género cómico del mimo. Pone en el mismo nivel las Nubes de Aristofanes y los diálogos de Platón. En ambas obras Aristóteles ve "imitación" de la realidad, imitación que en su caso no significa traslado puntual de la realidad, sino su recreación poé-

tica. Así lo dice:

"No tenemos, en efecto, un termino común que pudiera aplicarse tanto a los mimos de Sófrón, de Xenarco como a los discursos socráticos."³⁰

Aristóteles equipara literariamente los mimos con la obra socrática. Razón por la cual el diálogo platónico cayó en descrédito por muchos siglos y no se le considero veraz representante del pensamiento socrático, hasta que el problema fue retomado por la escuela escocesa. Taylor y Burnet, sus representantes, aceptaron los diálogos de Platón como mimos, pero afirmaron que esto no significa que no puede haber mimos de caracteres reales.³¹

En palabras del historiador Magalhaes Vilhena la historicidad de los diálogos de Platon se puede entender no como una identificacion total entre el Sócrates histórico y el Sócrates de Platón:

"Lo que puede y debe decirse, y así lo pensamos nosotros igualmente, es que el Sócrates de Platón en sus puntos mas esenciales, y por más que no sea en todo históricamente exacto, es el más fiel retrato de Sócrates entre los que poseemos [...] no puede ponerse en duda la superioridad del testimonio platónico en esto tiene razón Burnet y Taylor."³²

Si pudieramos sintetizar las imagenes socráticas de Platón, podríamos decir que el primer Sócrates, el de la Apología y el Critón es el de la ética, el de la inmanencia y el que ve a la muerte como un misterio, como una interrogación; el segundo es el Sócrates de la metafísica, de la trascendencia, del mundo de las Ideas y de la inmortalidad del alma. Desde mi

30 Poética, 1447b 11. Citado por Gomez Robledo. Op cit. p. 24

31 Ibid., p. 28

32 Ibid., p. 28

punto de vista el hecho de haber pasado por alto en la historia de la filosofía las dos maneras de exponer a Sócrates en los diálogos de Platón, llevó a subsumir al primero en el segundo y hacerlo, como bien se ha dicho, el vocero de la filosofía platónica. Recientemente se ha valorado el pensamiento del primer Sócrates, en el que podemos incluir, además de los diálogos señalados al Íon, Cármides y Eutifrón, lo que coincide con la lista de Willamowitz. El capítulo II de este trabajo muestra la importancia filosófica para la ética de las ideas del primer Sócrates, en el que expongo el significado de los conceptos docta ignorancia y frónesis. La forma tradicional de ver a Sócrates, -el padre de la metafísica occidental- fue justamente en razón de no observar esta distinción y teniendo como consecuencia la pérdida de sus conceptos centrales para la ética.

4. Aristófanes

Aristófanes mas que exponer el pensamiento o la personalidad del filósofo ateniense se preocupa por atacarlo, es su detractor. Aristófanes ve en Sócrates una amenaza para la ciudad, para la tradición que él de alguna manera representa. Sócrates, de acuerdo a la perspectiva de Aristófanes, es el pensador moderno equiparable a los sofistas que amenaza los mismos cimientos de Atenas, sus tradiciones, su religión. Aristófanes ejemplifica la reacción de los atenienses conservadores ante las oleadas de pensamiento innovador que se vivieron en los siglos V y IV a.C. A decir verdad quienes promovieron el cambio tanto en el pensamiento como en la cultura y la sociedad fueron los filósofos jonios y particularmente los sofistas, orientados a la formación de los líderes políticos.

No es ajeno a los críticos el hecho de que la caricatura que Aristófanes hace de Sócrates en las Nubes no es absolutamente fiel, a pesar de lo cual fue de gran influencia en su tiempo. Sócrates fue consciente de los ataques que enarbó en su contra Aristófanes, ya que es contra ellos que dirige la primera fase de su defensa.

"pero lo más chocante de todo es que ni siquiera es posible saber ni decir sus nombres, excepto el de alguno que es comediógrafo..."³³

Gómez Robledo señala (y la idea me parece aceptable) que el propósito de una obra moralizante como lo es las Nubes, es la descripción de un tipo, más que de un individuo. Por ello Aristófanes pone en Sócrates la representación de las tendencias disolventes de la religión y la moralidad de la ciudad.³⁴ Siguiendo a Zeller, Gómez Robledo afirma que Aristófanes pretendía combatir las innovaciones en la moral, la política, la religión y el arte. Es la reeacción a la crisis que atravieza Atenas en sus creencias tradicionales. De acuerdo a esta hipótesis Aristófanes ve en Sócrates:

"...al 'gran sacerdote del mas hermoso sinsentido' como a un 'meteorosofista'."³⁵

Ahora bien, ¿es totalmente infundada la diatriba de Aristófanes en contra de Sócrates? Tanto Platón como Jenofonte aceptan la participación juvenil de Sócrates en la filosofía cosmológica. Pero a la vez señalan que se apartó de ella cuando su reflexión, su vida, viraron hacia preocupaciones de carácter humanista.

Ya caricaturizado o utilizado como modelo de pensador amenazante para Atenas, Aristófanes deja ver algunas características socráticas que coinciden con Platón y Jenofonte. Esas coincidencias es lo único rescata-ble.

33 Platón. Apología. 18a Ed. Aguilar

34 Gómez Robledo, A. Op cit. p. 44 Efectivamente, Aristófanes incluye en el ataque a Sócrates a los sofistas, dado que estos representan el cambio, la modernidad, el desprecio a las tradiciones.

35 Guthrie, W.K.C. Op cit. p. 349

5. Aristóteles

La última fuente digna de consideración en el análisis del llamado "problema socrático" es Aristóteles. Por cierto que el filósofo se ocupó mínimamente de mencionara Sócrates, a pesar de lo cual sus comentarios han sido de gran trascendencia en la historia de la filosofía. Influyó en muchos pensadores, normando su manera de acercarse a Sócrates y la valoración de su pensamiento en la historia de la filosofía. En unas cuantas líneas Aristóteles cimbró la fidelidad platónica y convirtió a Sócrates en el filósofo de la definición y el concepto concreto. Muchos siglos gozó de ser el tamiz por el cual se llegaba a su pensamiento.

Sin embargo, también sobre Aristóteles recae la sospecha de haber hecho de Sócrates un vocero de su propia concepción.³⁶

El historiador Magalhaes Vilhena ve en las referencias aristotélicas al pensamiento socrático una discusión sobre su propia doctrina con los filósofos anteriores e incluso sus contemporáneos.³⁷

"Con el mismo espíritu, según estos críticos, se refiere Aristóteles a su gran predecesor que fue Sócrates, para hacer de él un heraldo de su propia filosofía."³⁸

Con lo dicho arriba no trato de afirmar que el pensamiento de Aristóteles sobre Sócrates carezca de valor o de toda objetividad. Situado en su contexto tiene un gran valor histórico y filosófico. Aristóteles nos dice que Sócrates se ocupaba fundamentalmente de los problemas éticos:

36 Copleston, Frederick. Op cit. p 112

37 Citado por Gómez Robledo. Op cit. p. 35

38 Gómez Robledo, A. Loq cit

"Sócrates, por su parte, se aplicó al estudio de las cosas morales, y para nada, en cambio, al de la naturaleza en su conjunto."³⁹

Afirma que Sócrates investigaba sobre la esencia permanente de lo justo, lo bueno, lo bello, etc. Además, continuando con el juicio de Aristóteles, que no era propio del filósofo atenderse la separación entre las ideas y las cosas materiales. Dos son los elementos fundamentales que señala Aristóteles como aportación socrática:

"Dos son las cosas que en justicia se pueden atribuir a Sócrates: los discursos inductivos y la definición universal; una y otra, en efecto, son el punto de partida de la ciencia. Pero Sócrates no separaba ni los universales ni las definiciones, en tanto que estos filósofos los han separado y han llamado ideas a estas determinaciones ónticas"⁴⁰

La sospecha sobre el testimonio de Aristóteles surge cuando polemiza contra la doctrina platónica de las ideas. En ese caso, como pregunta MacIntyre, ¿está realmente exponiendo sin interés? Hay quienes han creído que el testimonio de Aristóteles debe ser descartado por su marcado interés apologético en contra de Platón. En mi opinión y coincidiendo con lo que afirma Guthrie, la contribución de Aristóteles es inestimable cuando se trata de delimitare el pensamiento de Platón del de Sócrates.

Es de sobra conocido el interés de Aristóteles en la lógica, este interés le llevó a poner en el pensamiento de Sócrates su propio pensamiento; específicamente cuando le atribuye el pensamiento inductivo y la definición general.⁴¹ Si bien es cierto que ambas intuiciones pueden ras-

39 Aristóteles, Metafísica, A,6,987b,1-6

40 Aristóteles, Ibid, M,1978b, citado por Gómez Robledo, A. Op cit. p. 37

41 Guthrie, W.K.C. Op cit. p. 343

trearse en el pensamiento socrático, no son propiamente el centro de sus reflexiones. Sócrates está preocupado por la ética más que por la lógica.

Conclusión

En la historia de la filosofía hay quienes han optado de manera definida por una u otra de las fuentes primarias. Algunos han defendido a Jenofonte como el vocero autorizado del Sócrates histórico. Otros se han inclinado por Platón o por Aristóteles. Copleston, por su parte, piensa que hay muchas posibilidades de que nunca lleguemos a decidirnos de manera absoluta por alguna de las diferentes hipótesis.⁴² En opinión de W. Jaeger, hay dos grandes concepciones acerca de Sócrates. Por un lado quien lo ve como un héroe moral (Jenofonte); por otro, como un pensador filosófico (Platón y Aristóteles). Esta dualidad no es atribuible sólo a la perspectiva del expositor. Jaeger propone que la anfibiaología se encuentra ya delineada en la propia personalidad de Sócrates:

"...Sócrates albergaba todavía dentro de sí contradicciones que por aquel entonces pugnaban, o que habrían de pugnar poco después de su época, por desdoblarse [...] Es desde luego una figura que parece estar situada de un modo u otro en la línea divisoria entre la antigua forma griega de la existencia y un reino desconocido que no había de pisar, a pesar de haber dado el paso más importante hacia él"⁴³

La prudencia de Copleston por no absolutizar una de las fuentes y la observación de Jaeger sobre la tensión interna que albergaba Sócrates, son

42 Copleston, F. Op cit. p. 112

43 Jaeger, W. Op cit. p.

dos elementos con los que podemos concluir. Sobre las fuentes, su valor histórico debe juzgarse a la luz de su evidencia interna, así como del propósito del escritor. De esta manera, aunque reconozco la imposibilidad de la certeza absoluta, hay un alto grado de credibilidad histórica y filosófica en las fuentes de que disponemos, así como de un criterio de valoración interno y comparativo de las mismas.

El tratamiento de Sócrates a temas como la areté, la polis, el saber y la ignorancia son filosóficamente importantes, no sólo en sí mismos y a la luz de las concepciones de su tiempo, lo son porque en ellos se expresa un cambio profundo de la fundamentación de la ética y de su misma posibilidad. Sin embargo, el acercamiento socrático a estos temas no puede darse sin que nos acompañe siempre la sensación de certeza e inseguridad, de saber e ignorancia, de claridad y obscuridad. Sin que nos sintamos amenazados en aquello que creemos saber y de lo que hemos de sospechar. Una tensión que no sólo es socrática, sino que es la compañera fiel de la filosofía y de la vida.

De acuerdo a lo expuesto hasta ahora y a partir de las fuentes a que me he referido, en este trabajo he elegido a la Apología de Platón como el texto fundamental en el que rastrearé la comprensión socrática de la ética y de la política. No ignoro la importancia de otros diálogos platónicos que dan luz sobre los temas señalados; pero por razones de acotación del tema y de la fuente he decidido limitar mi exposición a la Apología. En consecuencia este trabajo sólo pretende exponer el pensamiento de Sócrates sobre la ética y la política en la Apología. De esta manera defino que, en relación con las diferentes versiones que encontramos del pensamiento y la personalidad de Sócrates, algunas de ellas incluso encontradas, la fuente más confiable es el primer Sócrates de Platón, justamente el que se encuentra en la Apología.

Capítulo II SOCRATES Y LA ARETE

Introducción

Areté es un concepto central en la vida y reflexión de Sócrates. La segunda etapa de su defensa en la Apología (24^{ass}) gira en torno a la discusión de la areté, es decir, la posibilidad de enseñarla y la exhortación socrática para que constituya el objeto de una búsqueda permanente. El tema es, a la vez, el puente que une la reflexión de Sócrates con la tradición ateniense, dado que la areté fue siempre un valor reconocido entre los griegos. Efectivamente, como explica la historia de la filosofía, es con Sócrates con quien el concepto de areté adquiere un significado predominantemente moral; no obstante, su importancia es mayor, dado que es a partir de ella que Sócrates afirma la posibilidad de la ética, sustentándola en conceptos como mayéutica y frónesis, como trataré de mostrar en este capítulo.

La exposición del tema inicia con la génesis del concepto mismo de areté, su desarrollo en la época arcaica y la crisis en que Sócrates lo encuentra en razón de la propuesta sofística. Enseguida explico como Sócrates fundamenta la posibilidad de la ética para concluir con un replanteamiento del problema a la luz de la crisis contemporánea de la ética, lo que haré muy someramente dado que excede, con mucho, a los propósitos de este trabajo. Finalmente queda la pregunta por la validez del planteamiento socrático al problema de la ética. No hay otra forma de concluir con Sócrates mas que con una pregunta, dudando de nuestras respuestas, con una

permanente búsqueda de la verdad, la bondad, el valor y el bien.

Sólo por razones prácticas he decidido separar en dos capítulos la areté de la polis, dado que ambas están íntimamente unidas. No es socrático tratar la virtud sin referencia a la comunidad, o hablar de la ciudad griega sin referencia a la areté. Esto es claro especialmente en la Apolo-gía. Filosóficamente se trata de una relación entre la ética y la política que no puede disolverse.

El análisis del pensamiento socrático encuentra paso a paso una tensión dialéctica entre tradición y cambio, individualidad y comunidad, libertad y necesidad, temas de la ética.

La dialéctica del pensamiento de Sócrates es propia de su método, u diálogo a través del cual hay una búsqueda común de la verdad. Sócrates nos muestra que los problemas capitales sobre lo que es el hombre, su ontología, demandan una verdadera transformación, una revolución en el pensamiento.

1. La areté en la época arcaica

La areté, como he indicado más arriba, es el vínculo temático que une a la tradición del pensamiento griego con Sócrates. Areté no fue, no podía serlo, un concepto estático, inamovible, de un solo significado. Como todo concepto que es parte de un lenguaje vivo tuvo supropia dinámica de cambio. En este apartado describo ese proceso hasta el tiempo de Sócrates, es decir, el siglo V.

Debo subrayar el hecho de que la traducción de areté por virtud no hace justicia al amplio significado del término entre los griegos, dado que la carga semántica en español es propiamente moral. Jaeger lo ve así al señalar:

"El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra virtud en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del mas alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega..."¹

En Homero areté se refiere a la excelencia humana, y la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses. Aunque su uso predominante es el que relaciona areté con nobleza, ya en Homero se encuentra una carga moral o espiritual. La fuerza del concepto, sin embargo, está en aplicarlo como atributo de guerreros o de luchadores, en el sentido del valor heroico, entendido como la unión indisoluble de acción moral y fuerza. En la Iliada se percibe una evolución singular en el concepto de areté. Resulta insuficiente su viejo vínculo con los guerreros y poco a poco se filtra un nuevo concepto de excelencia humana que une la acción con la nobleza del espíritu. Es decir, de ser un atributo del guerrero se desliza hacia la nobleza, de acuerdo con las más altas exigencias de carácter espiritual.² En la Iliada se establece un íntimo vínculo entre la areté y el honor. El honor es consecuencia de la habilidad y el mérito reconocidos a los conciudadanos que han sobresalido por su valor y su fuerza, con acciones atrevidas. Es un reconocimiento de carácter social, es virtud no por sí misma, sino por los otros, por la polis, por la comunidad. La areté en la Iliada es un reconocimiento que viene de la sociedad, de la opinión de los semejantes. El concepto es socializante, comunitario. En su areté, el guerrero o el noble, encuentra un lugar en su mundo y un propósito en su vivir y en su morir, ya que consiste no sólo en su estilo de pelear y arriesgar la vida en cada lance, sino en el hecho mismo de la muerte, lo único que puede investirle con el aura de la areté inmortal:

1 Jaeger, W. Paideia. F.C.E. México: p. 20, 21

2 Jaeger, W. Op cit. p. 24

"En cierto modo es posible afirmar que la areté heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo"³

La areté helénica establece un vínculo entre muerte y vida. Finalmente el último toque para que la ciudad coloque al guerrero en el pedestal de los héroes es su muerte virtuosa. El hombre primitivo honra a sus dioses y a sus hombres ejemplares en razón de su areté. Una vida diestra y una muerte valerosa que se premian con el reconocimiento del honor. Este valor que es la areté del guerrero, resulta en la soberbia propia de los nobles y los guerreros, que son justamente los paradigmas del hombre virtuoso. Los nobles y los guerreros aspiran a apropiarse de la belleza a través de su entereza, de su destreza, de su fuerza y valor.

La areté presocrática es fundamentalmente una areté de la exterioridad. El hombre demuestra su areté en el valor para la guerra, en el triunfo sobre los enemigos. Además de exterioridad, la areté de la Grecia clásica está generalmente ligada a physis, es decir, ciertos atributos de carácter "natural", de nacimiento, cuna, sangre y apellido le dan su valor, su posibilidad de ser. Se tiene o no se tiene. Y esto la limita sólo a una clase de entre los ciudadanos de la polis. No todos pueden aspirar a ella, y aunque el reconocimiento colectivo le de su validez, es más por sentimiento gregario que por razón de la comunidad en la determinación de la areté.

¿Qué significa en el ámbito de la ética esta comprensión de la virtud? En su tiempo y en su contexto son consideraciones de carácter moral, pero valiosas como antecedentes a la comprensión socrática de la areté. En ellas,

3 Jaeger, W. Op cit. p. 26

sin embargo, podemos rastrear la idea presocrática de la virtud como exterioridad, como valor y fuerza, y ligada a características de raza, apellido, sangre, a una cierta "naturaleza" dada en los dioses o semidioses y en los guerreros y nobles. Esta idea chocará violentamente con los sofistas, tras la crisis del concepto de naturaleza, y su propuesta de que es posible enseñar la virtud y con la negativa de Sócrates, especialmente en la Apología. Es con la aplicación del método socrático en donde propiamente surge la ética, cuando el hombre se pregunta por lo que hace y por lo que es y por su fundamento. En síntesis, la época arcaica comprende la areté como comportamiento ligado a razones de carácter hereditario y definidos como acciones valiosas, heroicas, arriesgadas por la defensa del honor.

2. Los sofistas y su comprensión de la areté

La Apología de Platón es, en muchos sentidos, una expresión escrita de una polémica fundamental entre el filósofo y el sofista. Una polémica que fue más allá de la Apología y que se encuentra ampliamente expresada en los diálogos Gorgias y Protágoras.⁴

La trascendencia de la sofística ha sido ampliamente reconocida en la filosofía actual. Jaeger los considera parte del vasto movimiento espiritual que él denomina paideia, un movimiento formativo con una nueva y amplia concepción de la educación, una nueva comprensión del hombre y su ethos.

El innovador movimiento educativo que representan los sofistas tiene

⁴ Estos diálogos marcan la etapa de transición entre la exposición platónica del pensamiento de Sócrates y la propia; sin embargo, han sido reconocidos como eco de la propia polémica de Sócrates en contra de los sofistas.

como concepto central la areté. Su comprensión es radicalmente diferente a la clásica; puesto que abandonan las consideraciones de carácter sanguíneo o de herencia, y responde al hombre de la polis. Es decir, si los nobles sustentan la areté en la herencia, el hombre de la polis se apropia de ella a través de un perfeccionamiento corporal en los gimnasios. El nuevo concepto de areté representado por los sofistas desplaza a la nobleza para poner su lugar a una nueva generación de ciudadanos. Es enorme la profundidad de esta innovación en la historia de Grecia. Se trata de una nueva comprensión del hombre y su virtud. Es la entrada de la masa a la actividad política, por la conformación de la idea del ciudadano. Sin embargo, este proceso desembocó no en una educación popular, sino en la formación de líderes jóvenes con vocación de gobernantes, que estaban en las condiciones sociales de ocupar puestos dirigentes y que por ello mismo podrían solventar su educación. Los sofistas son, pues, protagonistas de un movimiento educador de los caudillos, una nueva forma de educación de la nobleza.

El perfil de la educación sofista lo definían los asuntos de estado. Enseñan oratoria con el fin de que sus discípulos alcancen la elocuencia que les da la victoria sobre sus rivales políticos. La areté es aptitud intelectual y oratoria, formación del espíritu. Además enseñaban gramática, dialéctica, poesía y música. Aunque no estamos propiamente ante una educación homogénea, ya que variaba de maestro en maestro, Jaeger clasifica tres escuelas fundamentales: la formal, la enciclopédica y la ética-política. Esta última es particularmente importante dado que inserta la formación espiritual en la totalidad de la areté humana, surgida de los vínculos con sus condiciones sociales.

Los antiguos poetas ensalzaban la areté, los sofistas afirman enseñarla, interpretando lo dicho por los poetas. Así, areté fue entendida como téchne:

"El sofista cuando enseña la areté política denomina a su

profesión téchne política. La conversión de la educación en una técnica es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y transmisible"⁵

El concepto de téchne como lo entendían los sofistas no se refiere a un saber especializado, en el sentido moderno, más bien era de carácter general.

Al abandonar los sofistas la educación centrada en razones de sangre y herencia, abren la puerta para el hombre en general. Es decir, el hombre a partir de sus características naturales es formado a través de la enseñanza, el adoctrinamiento y el ejercicio. En Protágoras todo el contexto social y político está regido por la educación. Protágoras concibe al estado, la ley y las penas judiciales a la luz de la educación del hombre. Como afirma Jaeger:

"la educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación. En la teoría de Protágoras aparece el estado como la fuente de todas las energías educadoras. Es más, el estado es una gran organización educadora que impregna de este espíritu todas sus leyes y todas sus instituciones sociales."⁶

Protágoras entiende educación para el estado como educación para la justicia. Y al establecer esta equivalencia de alguna manera da origen a la crisis del estado, dado que la educación sofista puede revertirse en contra cuando se da una disociación entre estado y justicia. Sin embargo, no es esta la base de la gran crisis que representan los sofistas en el pensamiento griego. La problemática es antecedida por una serie de convulsiones con-

5 Jaeger, W. Ibid. p. 266

6 Ibid. p. 293

ceptuales, que llegan a la raíz de la comprensión del cosmos y, a partir de Sócrates, del hombre.

Dato significativo de este proceso de cambio que es, a la par, la gran crisis del pensamiento griego, es la religión. En la educación de los sofistas queda fuera por primera vez, e incluso se le mira con sospecha. Se separan religión de cultura y se relativizan las normas tradicionales al afirmar que, por lo menos, los enigmas de la religión son insolubles. Esto es importante dado que la tradición griega relaciona a la religión con la filosofía, especialmente en la doctrina del orfismo, pero, a su vez, es el proceso que lleva del mito y la religión a la filosofía. Protágoras, por ejemplo, al proponer su idea del hombre medida destruye la creencia en los dioses. Finalmente dejan el problema de la existencia de los dioses como irresoluble, separando así a la religión de la reflexión humana.⁷

Sócrates es un crítico del movimiento sofista, pero no es un defensor de la tradición, a su vez representada por la asamblea de los heliastas y los tres acusadores que refiere la Apoloía. Dialoga con los sofistas y los confronta a la luz de sus propias intuiciones. Los sofistas son el reflejo de una época ilustrada que Sócrates no comparte totalmente. El no llega a la confianza extrema en las capacidades humanas para elucidar los problemas fundamentales del hombre, todo queda abierto para Sócrates con una interrogante, todo conocimiento debe ser sometido al ácido de la sospecha.

La imagen de los sofistas que se ha formado la tradición filosófica, especialmente a la luz de Platón, es negativa:

"Es bien sabido que este empeño por cobrar sus lecciones despertó los celos y críticas acerbas de algunos conservadores,

7 Nicol, Eduardo. La idea del hombre. FCE. México: 1989, primera reimpresión de la primera edición. p. 276, 274

con la acusación de que los sofistas vendían el saber como una mercancía cualquiera. Para estos críticos, entre los que están Sócrates y los socráticos Platón y Jenofonte, los sofistas actúan como traficantes y tenderos de sus conocimientos; son mercachifles de una ciencia aparente; como dice Aristóteles, fundada en la mera doxa, pregoneros de un bagaje trucado⁸

Los sofistas representan una crisis con dos aristas. Por un lado su ascendido individualismo que pone en peligro la existencia de la polis, la comunidad; y por otro, su relativismo que atenta en contra del concepto de verdad. Ambos caros al pensamiento socrático.

Las distinciones entre el pensamiento de los sofistas y el de Sócrates asientan en las dos vertientes señaladas, pero no se agotan en ellas. En este sentido podemos mencionar el hecho de que los sofistas se denominan a sí mismos sophistai y Sócrates utilizaba el título más sencillo de amante de la sabiduría.

Como sophistai enseñan la virtud. Esta pretensión sofística es una verdadera revolución en la comprensión griega. Dado que la areté siempre formó parte del ideal griego; pero nunca se consideró el que la enseñanza de la areté podría ser considerada un modus vivendi. La areté era algo que se traía en la sangre, en la cuna, propia de los héroes y guerreros. Lo más cercano a la posibilidad de que se le enseñara era adquirirla por el trato con el héroe o el noble, es decir, por "contagio".¹⁰

La idea de los sofistas y su choque con la comprensión tradicional de la areté condujo a la interrogante de si la areté podría efectivamente

8 García, Carlos. "Los sofistas y Sócrates" en Historia de la ética. Tomo I. Ediciones Crítica. Barcelona: 1988. p. 37

9 Nicol, Eduardo. Op cit. p. 39

10 Guthrie, W.K.C. Op cit. p. 36

ser enseñada o transmitida de algún modo. El problema es: ¿cómo puede ser enseñado aquello que depende de cualidades de excelencia humana ya de carácter natural o divino y que es señal de buena conducta y crianza? Se trata de la discusión de la comprensión de la areté como asunto de physis. Así lo refleja el diálogo el Menón: "¿Puedes decirme, Sócrates, si la areté puede enseñarse? ¿O es algo que se alcanza con la práctica o se da naturalmente, o de algún otro modo?" Los sofistas tienen su propia respuesta. Aseguran que la areté puede ser enseñada a cambio de un salario por maestros itinerantes como ellos.¹¹

En el siglo V predomina la idea de que la areté es el resultado de cultivar buenas compañías, haciéndose cada vez más tenue su relación con la clase social. Píndaro la relaciona todavía con la aristocracia. En el fondo hay toda una distinción en relación con la areté, ya que en un momento es vista como algo propio de la naturaleza y en otro, como lo que puede ser enseñado y en consecuencia aprendido. Los poetas consideran en términos generales que la areté no puede ser enseñada, los sofistas afirman que ellos pueden hacerlo. Guthrie descubre tres formas de entender la areté en el tiempo de Sócrates: como un don natural, como resultado de la práctica y el esfuerzo personal y como resultado de la enseñanza. Aunque en muchos casos estas posturas están presentes en un mismo pensador, con grados de matiz o énfasis.

Protágoras, por ejemplo, considera que la areté es producto de un arduo esfuerzo de enseñanza desde la niñez. Demócrito considera que la areté no es algo fijado absolutamente desde el nacimiento, se puede adquirir por medio de la enseñanza y es resultado de una aplicación personal y diligente durante largo tiempo. Tanto Protágoras como Demócrito establecen una relación entre educación y areté, en ambos, es un proceso que transforma la naturaleza humana.

¹¹ Guthrie, W.K.C. Op cit. p. 247

Esparta incorpora una nueva concepción a la areté. Los sofistas son justamente los representantes de una modernidad que centra la areté en la educación del individuo. Esparta incorpora la idea de una comunidad ciudadana para la cual todos viven y mueren. Aparece una nueva medida de la areté: la ciudad (polis) y aquello que la favorece o la perjudica. Atenas asimila esta concepción ciudadana de la areté

Para la filosofía el problema no reside sólo en concebir a la areté como algo aprendido o que es parte de la propia naturaleza humana, (ya que Heráclito ha visto a esa naturaleza humana como algo dinámico, que es devenir), tampoco el solipsismo propio de los sofistas. La pregunta es ¿qué es lo que representan los sofistas en el contexto de la crisis de la filosofía que le toca vivir a Sócrates? Si Sócrates marca el nacimiento de la ética, en el sentido más propio de la disciplina filosófica, estamos ante una crisis de nacimiento que se devela en la muerte del filósofo, que bien podría describirse como la muerte que amenaza a la filosofía y a la ética desde la sofística.

Como he señalado, los sofistas afirman que pueden enseñar la virtud, la areté. ¿Cómo conciben la areté? Justamente como una serie de prácticas que pueden ser adquiridas a través del proceso formativo a que un sofista sujeta a sus discípulos: oratoria, gramática, geometría. Su virtud consiste en adiestrar para vencer, para persuadir. Es la propuesta de la ética como poder cuyo fundamento está en el hombre mismo y en su actividad política. Como ha señalado ampliamente Eduardo Nicol,¹² los sofistas son representantes de una época de crisis en el que se han trastornado los fundamentos mismos: el criterio de racionalidad, de verdad y de comunidad. La política se ha tornado en la última justificación del hombre y de la ciudad. No obstante,

12 Nicol, Eduardo. Op cit. p. 343ss

la muerte de Sócrates en manos de los defensores de la institución muestra con toda crudeza la crisis misma de un absolutismo político cuyo fin, centrado en una legalidad sin fundamento, conduce a la muerte a un hombre justo.¹³

Sin embargo, el problema filosófico no está en la individualidad del justo Sócrates que toma la cicuta, sino en el problema universal de la imposición de la política sobre la filosofía y sobre la ética, pretendiendo fundarse a sí misma al entrar en crisis el interés por la verdad y afincándose el ser como poder solipsista y disgregante. El triunfo de los sofistas es la muerte de la ética y de la filosofía, pierden su razón de ser en la polis y en el pensamiento mismo. El hombre como medida del ser y del no ser es la muerte de la ética, dado que este individualismo teórico cancela la polis. Si cada quien tiene su propia verdad, como piensan los sofistas, no hay posibilidad de fundamentar la comunidad. Aquí resalta en toda su fuerza la indisoluble relación entre ethos y polis.

¿Cuál es la aportación de Sócrates a la crisis de la filosofía y la ética? ¿A su crisis de nacimiento?

3. Sócrates y la posibilidad de la ética

La posibilidad de la ética se da en la medida en que se da razón del hombre como un ser ético frente a la propuesta sofística del hombre como un ser político, en el sentido en el que el sofista entiende la política, es decir, el espacio en el que el ser es poder. Con los sofistas la volun-

13 Notemos que el juicio que hace el tribunal sobre Sócrates representa el hecho mismo de la decadencia política de Atenas, en la que se impone la voluntad de la mayoría para dar muerte a un hombre justo.

tad de poder sustituye a la intención de verdad. Esta es la gran distinción con Sócrates, quien vivió también la crisis de la verdad, pero que no la abandona, sino que la constituye en el objeto de su búsqueda. La areté como verdad, bondad, justicia en Sócrates no es algo que se aprende o que se sabe, no se puede enseñar porque en Sócrates la filosofía encuentra su radicalidad específica, es pregunta. Pero, a la vez, se puede enseñar, en tanto que se muestra con el ejemplo y en el acompañamiento interrogador que es la maieútica. La areté es inquirir por lo que el hombre es. Sócrates es el filósofo por antonomasia porque interroga, no responde. Esta es la razón de su muerte. Cuando él mismo se cuestiona haciendo la parte del interrogador, que algo muy grave deber haber hecho para ser llevado a juicio y condenado a muerte, contesta que justamente su criterio de vida ha sido la búsqueda permanente de la verdad y la justicia y no consideraciones no morales o prudenciales (20e).

La pregunta de Sócrates sobre su sabiduría sigue a la pregunta filosófica sobre el cosmos. Implícita en el cuestionamiento socrático está la comprensión del hombre como ser capaz de inquirir en lo que es y de elegir reflexivamente su propio modo de ser, por ello no cesa de cuestionar a los griegos sobre su elección:

"Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?14

Una elección que para Sócrates significa la caída de Atenas en la muerte de la ética y de la filosofía. No es su crítica en contra de los sofistas la que encontramos en el texto, sino en contra de la tradición.

14 Platón, Apología. 29e

Pero queda en la comprensión de Sócrates el hecho de que el hombre puede y debe inquietarse y cuidarse de la sabiduría, de la verdad, de su alma, es decir, de la frónesis que es cuidado del hombre mismo, de su ser. No los exhorta a que pretendan ser sabios, sino a inquietarse por su ser. Ya Heráclito había dicho "Yo me he consultado a mí mismo" de suerte que -como afirma Jaeger- con él se habfan iniciado las reflexiones filosóficas sobre el hombre.¹⁵ Sócrates, a diferencia de Heráclito, no se ocupa ya del ser en general, sino del hombre como un ser en devenir, fruto de la propia praxis humana, de un ser no encarcelado por la physis, sino trascendente en la medida en que la razón puede trascender lo natural o físico. El hombre ético socrático no está determinado ni por la fuerza del destino ni por la pasión, aunque la tensión no deja de estar presente en el alma socrática; concede su muerte porque lo decide para él de tal forma que su propia voz interior no se le ha opuesto. Hay desgarramiento interior entre pasión y razón, necesidad y libertad, dependencia y autonomía; las grandes tensiones de la ética se hacen presentes en la vida filosófica de Sócrates, es decir, nacen con la ética misma, son su crisis de nacimiento de la que nunca ha podido salvarse y que le acompaña permanentemente.

Sócrates lleva hasta las últimas consecuencias su compromiso con la verdad y de esta forma reformula la filosofía y fundamenta la posibilidad misma de la ética. No puede renunciar a su compromiso con la verdad, no puede dejar a la ciudad en manos del relativismo que la aniquilaría. No considera la posibilidad de renunciar a su tarea de filosofar, de acompañar al hombre en su búsqueda de la areté:

"Atenienses: tened presente que yo no puedo obrar de otro modo, ni aunque se me impongan mil penas de muerte..."¹⁶

15 Heráclito, Fragmento B101

16 Apol., 32c

Con su muerte Sócrates afirma la posibilidad de la ética. Esto es así porque en Sócrates la ética se da en la aceptación de un ethos finito, en la finitud de la vida misma, en la que la consideración gira alrededor del acto mismo, por sí y en sí. Ética es en Sócrates la cualidad de la vida, lo que propiamente se ha llamado una "segunda naturaleza". Ni la filosofía ni la ética pueden ser en Sócrates una doctrina, es una forma de ser, en la que el ser es una búsqueda perenne.

4. La propuesta socrática a la ética

Una vez asentado el hecho de que Sócrates significa en la historia de la filosofía la fundamentación de la ética ante los sofistas, me ocupo en este apartado de exponer más detalladamente sus aportaciones en la Apolo-gía, subrayo el hecho de que me circunscribo a la Apolo-gía dado que hay otros elementos que seguramente han de considerarse en la ética socrática, pero que son tema de otros diálogos. En estricto sentido la Apolo-gía aporta su comprensión de la docta ignorancia, la maiéutica, la frónesis, todo ello como aristas de esa búsqueda por la areté a la que Sócrates dedicó su vida.

Buscar la areté es afirmar al hombre como un ser ético. Toda crisis en el pensamiento humano, en la vida misma, es germen de una reformulación, de una revolución, de un cambio, de una refundamentación del pensamiento del hombre sobre sí mismo. La crisis que vivieron los siglos V y IV a.C. con la aparición del movimiento sofista y la reacción temerosa y defensiva de la tradición conservadora, trajo a la historia del pensamiento humano la creación de una nueva manera de comprender el fundamento de las relaciones humanas en la comunidad y de la misma posibilidad de hablar del hombre como de un ser ético y de la polis.

La vida como vida filosófica en Sócrates es comprender que sin la búsqueda de la areté, sin un cuidado del alma y un reconocimiento del vacío

queda de la areté, sin el cuidado del alma y el reconocimiento del vacío que hay en el hombre mismo, éste vive dormido a la realidad más profunda de su ser, a lo que constituye su radicalidad, su raíz. La Apología de Sócrates es una defensa de la filosofía ante la política, entendida esta como poder que se fundamenta a sí mismo y que pretende colocarse por encima de la filosofía, es la polémica entre el sofista y el filósofo, la tradición y la filosofía.

La Apología puede ser dividida de la siguiente manera: en primer lugar la defensa de Sócrates ante las acusaciones comunes que se han hecho sobre su persona: investigador de los fenómenos celestes, transformador de argumentos débiles en fuertes y de no creer en los dioses (18^{ass}); en segundo lugar, su defensa ante los que lo han llevado ante la asamblea de los heliastas y que lo acusan de corromper a los jóvenes, no reconocer a los dioses de la ciudad y tener extrañas creencias relacionadas con genios (24^{ass}). Y por último las palabras que dirige a los jueces que votaron a su favor y que versan básicamente sobre la muerte (35^{css}).

Para comprender la propuesta socrática no debemos pasar por alto que estamos ante la pregunta filosófica sobre el ser del hombre, su universalidad, es por ello que Sócrates niega su interés por los fenómenos celestes y de todo cuanto hay en las profundidades de la tierra,¹⁷ acusación común en contra de los filósofos. Sócrates se ha dedicado a buscar un hombre más sabio que él que desmienta la afirmación del oráculo. Al no encontrarlo confirma que su misión en la vida es dedicarse a la filosofía, a examinarse a sí mismo y a los demás, a exhortar a que los hombres cuiden de su alma.

El hombre es el centro de su reflexión, de su filosofar. El hombre

17 Apol. 18a

cuya radicalidad está amenazada tanto por la doctrina de los sofistas, como por la reacción defensiva de la tradición.

Sócrates muestra, más que afirma, en la Apología, que el hombre es el ser capaz de elegir reflexivamente su propio modo de ser. Puede y debe cuestionarse, puede y debe cuidar de su alma. El hombre no tiene una naturaleza estática, puede y debe cuidar su alma, es decir, puede y debe cuidar de su ser antes que de las cosas que no le atañen de manera radical.

El hombre es un ser ético porque es posibilidad, las determinaciones de la necesidad hacen del hombre un ser destinado a la muerte que ha perdido su propia eticidad. La libertad, ciertamente, es el reino de la ética, pero no una libertad irrestricta que desconozca las tensiones mismas de la physis o del otro que también quiere ejercer su libertad en la polis. Sin embargo, la libertad en Sócrates es más que la capacidad absoluta del hacer, la del elegir, como él mismo eligió la vida filosófica: reflexión, análisis, pregunta, reconocimiento de la propia ignorancia. Sócrates fundamenta la ética desde su propio nacimiento porque la ética surge en un mundo que le niega su posibilidad. El mundo marcado por las determinaciones del poder que aniquilan la libertad humana, reduciendo al hombre a un ser que es en la medida en que vence al otro y lo determina por la fuerza ya del argumento o de una legalidad externa que le sirve de ocultamiento. Los sofistas y la tradición son esta amenaza explícita a la libertad humana, a la propia eticidad. Por paradójico que resulte, son los que pretenden enseñar la virtud y los que defienden la moralidad de Atenas, las veladas armas que pueden aniquilar la eticidad humana. Por ello Sócrates ocupa buena parte de su defensa en demostrar que Meleto miente al pretender preocuparse por hacer buenos a los hombres y defenderlos de quienes, como Siocrates, los corrompen. Sócrates pone en las manos del hombre la decisión por su propio ser, no está en las manos de los dioses ni en las de la legalidad, es una decisión que cada hombre debe tomar. La eticidad por la que Sócrates propugna es la que ve al hombre como

el ser que decide su propio ser. No les es dado ni por la physis ni por el nomos, otra vez, su ser es posibilidad, es libertad en la tensionalidad de las determinaciones propias de su vida, el desgarramiento interior entre pasión y razón, necesidad y libertad, dependencia y autonomía.

El proceso socrático de fundamentación de la ética lo describe Platón en la Apología, haciendo referencia al hecho de que sus contemporáneos habían otorgado a Sócrates el calificativo de hombre sabio. De principio Sócrates rechaza tal adjetivo, en su defensa se refiere a la historia del oráculo de Delfos, quien le reconoce como el más sabio de los hombres de su tiempo. Sócrates se preocupa por comprender el significado del oráculo y a ello dedica su vida:

"¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué significa su enigma? Yo no tengo conciencia en modo alguno de ser sabio. ¿Qué quiere decir, pues, al sostener que yo soy el más sabio de los hombres?"¹⁸

El cuestionamiento socrático a la afirmación del oráculo, la búsqueda de su significado, el inquirir por su sentido significa en definitiva el surgimiento de la ética. El hombre interroga la dicho por la divinidad. Recurre al juicio de su entendimiento y del diálogo para discernir las palabras del dios. Sócrates descubre que la sabiduría de la que goza es de carácter humano, no es propiamente una sabiduría:

"Ese calificativo que me ha quedado aplicado no tiene otro fundamento, atenienses, que una sabiduría de cierta clase. ¿De qué clase? Sin duda una sabiduría de carácter humano"¹⁹.

Esta afirmación, sin embargo, la deja enmarcada en la posibilidad y no

18 Apol. 20e

19 Loc cit

en la certeza. Lo que se corrobora más adelante cuando al terminar su investigación con los hombres considerados más sabios de su tiempo: políticos, poetas y artesanos, concluye que:

"Yo soy más sabio que este hombre [un político]; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero el cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no se nada, tampoco creo saberlo".²⁰

Su pesquisa por el significado del oráculo lo lleva a concluir que sabe que no sabe: su docta ignorancia, la que ha de ser contrastada con la ignorancia de los que creen saber, pero no saben. Las afirmaciones socráticas podrían ser vistas desde una perspectiva epistemológica, efectivamente, de alguna manera quedan señalados los problemas entre el saber y el creer y las garantías del conocimiento; pero no debemos pasar por alto que la investigación socrática tiene que ver con lo que el hombre es, más que con lo que puede o no saber. Es decir, desde el punto de vista ético, la docta ignorancia refiere al hecho de que no hay saberes seguros y definidos de los que el hombre puede jactarse cuando se trata de conocer las cosas, o al hombre mismo, en su raíz. Esta es la crítica que hace a los artesanos, hombres sabios seguramente en lo que se refiere a su téchne, pero que se equivocan cuando pretenden llevar su sabiduría al terreno de las cosas de mayor importancia:

"Pero advertí, atenienses, que los buenos de los artesanos adolecían del mismo defecto que los poetas: por el hecho de ejercer bien su oficio, creía cada uno de ellos ser muy sabio también en todas las demás cosas de mayor importancia..."²¹

20 Apol. 20e

21 Ibid 22c

Ni la retórica de los políticos, ni la inspiración de los poetas, ni la téchne de los artesanos son disciplinas que puedan dar cuenta de las cosas de mayor importancia, este es un terreno reservado para la filosofía y para la ética. Filosofía no entendida como un sistema de doctrinas, ni como una cosmovisión, sino como interrogar, cuestionar, dialogar en la búsqueda compartida de la verdad.

La docta ignorancia es un primer momento ontológico que afirma al hombre como un ser abierto a las interrogantes, sin una verdad absoluta en su interior, ni una naturaleza estática dada por la divinidad o la physis. La actitud del filósofo frente a la pregunta del hombre por su ser es, en Sócrates, una afirmación de su eticidad; pero como una interrogación abierta que ha de ser contestada por el hombre mismo, por su capacidad de pensar sobre sí y definir su derrotero. La eticidad humana descansa en el hecho de que es posible la areté, la búsqueda de la verdad, la bondad y la justicia, no como posesión de atributos morales o naturales.

La búsqueda socrática de la areté es metódica y sistemática. Así lo señala en la Apología:

"Finalmente, me dediqué a descifrarlo del siguiente modo..."²²

Hay un modo en la tarea de Sócrates. El primer paso fue su encuentro con los hombres más sabios de Atenas y enseguida con todo hombre que estuviera dispuesto a dialogar con él. La maieútica es un interrogar que parte de las verdades supuestas sujetas a sospecha; método que consiste en interrogar para mostrar que la sabiduría de la que algunos presumen no es tal y que tiene como fin llevar al otro a que tome conciencia de su ignorancia. La maieútica es autoconciencia de la ignorancia del propio sujeto y del otro,

22 Apol., 22c, 24a

es, en sí misma, intersubjetiva.

"Los jóvenes que espontáneamente me siguen, que son aquellos que tienen más tiempo libre, los hijos de los ricos, gustan de oír a los que someto a interrogación, y aun ellos mismos me imitan con frecuencia y se dedican a preguntar a otros, y, en consecuencia, encuentran, según creo, un sinnúmero de hombres que creen saber algo, pero saben poco o nada."²³

A diferencia de los sofistas la comunicación de Sócrates con los otros hombres es propiamente un diálogo. Este diálogo es posible si los que se encuentran reconocen, toman conciencia de su docta ignorancia de otra manera, es preciso iniciar por cumplir la función de la partera, sacando a luz la ignorancia del otro, pero sin afirmar la sabiduría del primero. Los sofistas no dialogan, tratan de con-vencer, de derrotar al otro en el arte de la retórica que es contemplado por sus maestros como un arte guerrero. En la lucha de palabras no importa llegar al conocimiento de la verdad, sino afirmarse por encima el otro aunque la verdad quede oculta.

Tampoco hay diálogo posible con la tradición, esta se afirma desde sus creencias y no está dispuesta a ser interrogada por nadie. El poder político se niega a cobrar conciencia de su infirmeza. Es, en sí mismo, poder entendido como firmeza inconsciente de sí misma.

El proceso dialéctico en que consiste la maieútica, es decir, dialogal, conduce al análisis y crítica de las verdades aceptadas. Pero ¿qué es lo que se analiza y critica? La certidumbre del hombre en su propia sabiduría, la que en los sofistas es confundida con el poder de persuadir o con lo que se supone revelado por la divinidad, o con lo que no es más que un saber hacer que transforma la naturaleza. La maieútica conduce a una crítica de la política y de las técnicas, de las tradiciones de los dioses, como verdadera sabiduría. Es decir, como disciplinas que pretenden dar cuenta de un todo

ordenado y que no prestan oído a la filosofía representada por Sócrates. Esto trae como consecuencia una ética del poder y de la normatividad por la normatividad misma. La tradición defiende a la norma que se afirma desde el poder de la política o del conocimiento práctico. Tampoco la filosofía puede pretender fundamentar la eticidad humana en un saber, sino en el arranque que constituye la docta ignorancia como autoconciencia de vacío y que es seguido por la frónesis: el cuidado del alma.

La segunda parte de la defensa de Sócrates, la que da respuesta a las acusaciones de Anito, Meleto y Licón, tiene como tema principal la afirmación de que Sócrates corrompe a los jóvenes:

"Tales son los cargos que se me hacen en dicha acusación; examinémoslos uno por uno." Se me acusa del delito de corrupción de la juventud"²⁴

Su defensa se centra en la demostración de que a Meleto nunca le ha interesado el hacer mejores a los hombres. Sócrates cuestiona a su acusador exigiéndole que explique porque afirma que corrompe a los jóvenes. Meleto responde que es porque no cree en los dioses y porque les induce a creer en asuntos de genios. Sócrates niega rotundamente la acusación de impiedad y ateísmo. Consciente de que su defensa no ha logrado convencer a los que le juzgan, pasa a exponer lo que ocupará la parte final de su defensa:

"Estas en un error, amigo mío, si crees que un hombre que valga algo, por poco que sea, ha de pararse a considerar los riesgos de muerte, y no ha de considerar solamente, cuando obra, si lo que hace es justo o no lo es y si es propio de un hombre bueno o de un hombre malo."²⁵

La vida es ética o no es vida. Mas que temer a la muerte, Sócrates

24 Apol. 24a
25 Ibid. 28c

teme al deshonor, a la no-ética. El hombre ha de permanecer en su puesto, es decir, afirmar su ser en su eticidad. ¿En qué radica esta eticidad? ¿Qué es la vida que se torna vida filosófica?

"...cuando el dios me ordenó, según creí y deduje, que viviese dedicado a la filosofía y examinándome a mi mismo y a los demás..."²⁶

Examen que parte de la autoconciencia, de la docta ignorancia y del conocimiento de que lo que constituye su misión, su tarea, su razón de vida es obrar justamente. la vida que es filosofía comunica a Sócrates con la polis, no es individualista como la postura sofística; por el contrario, es implícitamente comunitaria:

"Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe a la sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad y porque tu alma sea lo mejor posible?"²⁷

Inquietarse por la sabiduría, por la verdad y porque su alma sea lo mejor posible (frónesis). La areté, la virtud como concepto central de la eticidad socrática descansa en una búsqueda, más que en una respuesta; en una pregunta, no en la normatividad externa de la ley. Sócrates no descansa en su tarea de tratar de convencer a su ciudad de que se ocupe de que su alma sea mejor. Es una búsqueda común, porque en Sócrates, más que en ningún otro hasta ese momento, el hombre es un ser-con-otros, no puede estar ajeno a su polis, como proponen los sofistas, ni por encima de los otros, su búsqueda es compartida, porque la búsqueda de la verdad, la justicia, el bien, atañe al Hombre.

26 Apol., 28c

27 Ibid., 29e

Sin ánimo de ser exhaustivo, puedo decir que la misión de Sócrates, que él mismo definió como "cura de almas" se expresa en el concepto de frónesis. es decir, la búsqueda del conocimiento del valor y la verdad.

A diferencia de la tradición griega, cuyo concepto de areté es predominantemente exterior, en Sócrates aparece el mundo interior, entendiendo la areté como un valor espiritual. Por ello Sócrates invita a los atenienses a cuidar de su alma, ya que el alma, a decir de Jaeger,²⁸ es el verdadero vehículo conceptual del valor espiritual ético de la "personalidad" del hombre occidental. Cabe aclarar, sin embargo, que en este momento de la idea del alma, no se trata de algo separado del cuerpo o por lo menos, contrapuesto a lo físico. Tanto el alma como el cuerpo son análogos en la areté. Lo que pondera la polis como areté, la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencias del alma, así como lo son del cuerpo la salud, la fuerza, la belleza.

Frónesis es entonces la formación del alma para el ethos, es el camino del hombre por el cual puede llegar a una venturosa armonía, a la eudemonia. Este cuidado del alma socrático llevará al conocimiento del bien, o por lo menos, este es su objeto. Un bien escurridizo que tal vez nunca estará en posesión del alma humana, pero que se torna en búsqueda permanente. Lo particularmente ético sobresale en el hecho de que Sócrates afirmó que nadie yerra voluntariamente, es decir, que el conocimiento del bien es el sentido de la voluntad humana. El sentido es el de la consumación y construcción del hombre mismo. es decir, hay una premisa en la frónesis socrática, y es la de que la voluntad se encamina hacia el bien.²⁹

La frónesis, como el conocimiento del bien, es un proceso en el que el

28 Jaeger, Op cit. p. 416, 417

29 Ibid., p. 450

hombre está en condición de alcanzar la verdadera meta de la vida.

Sócrates mantiene viva la pregunta moral a través de la frónesis y de esta manera el hombre se conduce y se transforma a sí mismo.

En el filósofo ateniense la vida ética es una reflexión compartida del hombre sobre lo que él es y quiere ser. Para ello Sócrates aguijonea, pregunta, confronta, dialoga. Procura despertar a Atenas de su sueño, de su pretendida sabiduría satisfecha en lo que afirman sus poetas, oradores y políticos. La afirmación socrática de la ética, por la areté, no supone que Sócrates está en posesión de la virtud como quien posee un objeto cualquiera. La areté, la virtud, es prestar atención, interesarse, buscar dentro de uno mismo y dentro de los otros. La areté es la vida que se sujeta permanentemente a examen. Así lo dice al final de su defensa:

"...si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo ya los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida."³⁰

La eticidad radical de Sócrates termina fundamentándose, aunque parezca paradójico, en su muerte, porque la muerte de Sócrates fundamenta la autarquía, es decir, la toma de decisiones por sí mismo y no por factores extra-éticos, ya sean de carácter prudencial o externos a la ética misma y al ser del hombre.

La muerte de Sócrates es testimonio de su entereza, de la dirección que ha dado a su vida, siempre de acuerdo al bien, a la justicia; evitando como el verdadero peligro la maldad, el deshonor:

"...no sea esto lo difícil, atenienses, rehuir la muerte, sino que resulte mucho más difícil escapar de la maldad, que es cosa que corre más ligera que la muerte."³¹

La muerte, finalmente, para Sócrates está bajo el signo de la interrogación de aquello que no se puede saber. Ya anteriormente ha afirmado que su sabiduría nada tiene que ver con el Hades, de ella nada puede decir. Al final de su defensa expone las dos concepciones comunes sobre la muerte, ya como silencio o como el ir al lugar de los muertos. En el segundo caso imagina encontrar lo mejor de los griegos. Aunque afirma que en cualquiera de los dos casos la muerte parece ser beneficiosa, lo cierto es que sobre la muerte nada puede decir. Para actuar, en consecuencia, para afirmar el proyecto de vida, lo que importa es el bien, la justicia, la verdad.

La areté, como proyección humana se da a través de un proceso de reflexión en el que el hombre ha de cuestionar su saber a fin de que en su vaciamiento pueda recibir, como por iluminación, afirma E. Nicol, un nuevo saber que es en primer término la docta ignorancia y luego la valoración del bien, como lo propiamente constitutivo de su ser.

La fundamentación socrática de la ética como autoconciencia de la propia ignorancia y como proyección del ser a través de la frónesis, es justamente un salto cualitativo en relación con el nacimiento de la filosofía como cosmología. Como docta ignorancia y frónesis, también la ética socrática es autárquica, en el sentido en el que lo hemos afirmado a la luz de su propia muerte. El ethos humano está determinado por el bien y no por razones extraéticas. El hombre es responsable de su ser y de su proyecto de ser.

5. Replanteamiento del problema

Sócrates encara la crisis de la filosofía en los siglos V y IV a.C. Una crisis cuyos representantes son los sofistas y la tradición. A la luz de lo dicho hasta aquí Sócrates plantea el problema de la ética volviendo la reflexión al campo de la filosofía. Sin embargo, plantear el problema en el campo de la filosofía es hacerlo a la luz de la vida, cualificar su propósito.

Los sofistas no reflexionan al interior de su alma, persuaden para dominar, ejercen el poder sobre el otro, pero no sobre sí mismos. Sócrates hace de la ética una misión, una tarea, torna la vida en filosofía cuando cobra conciencia de sí mismo. En este sentido es que Sócrates aporta filosóficamente y no sólo moralmente a la ética, es decir, la frónesis no conduce solamente al conocimiento en el interior del sujeto que interroga, sino que conduce a un saber de fondo, de lo esencial, de las raíces mismas de la condición humana, de la universalidad del hombre, de su capacidad autocreadora.³² Un saber que nunca culmina, un saber entendido como búsqueda permanente sustentado en la metodología socrática de la sospecha.

El problema de la fundamentación de la ética queda así planteado a la luz de la Apología como una crítica a los sofistas, a los aniquiladores de la ética que pretenden fundarla en la política, entendida como poder, relatividad e individualismo y, a la vez, como una crítica al pensamiento tradicional fundado en creencias y normas.

Sócrates fundamenta la ética. Hoy, en una sola expresión, la aportación socrática a la crisis de la ética y la filosofía es el hombre puede ser un ser ético si torna su vida en filosofía; si no, la muerte de la ética es además la muerte del Hombre, la instalación del sinsentido y del poder

32 González, Juliana. "Sócrates y la praxis interior" en Teoría. Anuario de filosofía. Año 1 Número 1. UNAM. México:1980. p. 54

como únicos caminos de su ser. En ello, como Sócrates lo entendió de Atenas, está en juego la vida misma.

Las ideas éticas fundamentales en la Apología son: la docta ignorancia como autoconciencia, el punto de partida ontológico. La frónesis o cuidado del alma que entiende a la ética como una pro-yección humana, como un proceso dinámico de creación del hombre; la maieutica, que es el parir dialéctico de las ideas, en el sentido que la dialéctica tiene en Sócrates, de acuerdo a lo que he explicado más arriba; la areté como búsqueda permanente, no como posesión de ciertos valores inmodificables y definitivos, que si bien son comprendidos por Sócrates como el bien, la justicia y la verdad, son una búsqueda más que verdades absolutas, como supone la tradición o inexistentes, como supone el relativismo sofista. En esta concepción de la ética, como proyecto, la razón humana ciertamente encuentra un lugar preponderante, en tanto que como ser que razona el hombre puede deducir, dialogar, reflexionar, decir. Sócrates no fue un racionalista, pero la razón fue en él descubrimiento que trascendió el pensamiento mitológico y relativista de su tiempo, la reflexión del filósofo no podía más que estar armónicamente integrado al logos que da sentido al cosmos.

En el siguiente capítulo expongo la aportación socrática a la fundamentación de la filosofía política, centrada en el concepto de polis y como una extensión al planteamiento original de la areté.

Capítulo III SOCRATES Y LA POLIS

Introducción

La filosofía política en Sócrates atiende más que a la forma, a su fundamentación. El intento de fundar a la polis en la política, propio de los sofistas, o en la ley, propio de la tradición, vive su crisis más profunda en la época de Sócrates, alcanzando su culminación con su muerte.

Sócrates afirma la ética y concibe al hombre como el ser para la virtud en comunidad. La vinculación entre ética y política se da en el concepto de areté. Sin embargo, al leerse la Apología, Sócrates deja la impresión de ser un pesimista absoluto en relación con la política, de tal forma que renuncia a participar en ella y se limita a ejercer su quehacer en el ámbito de la vida privada. Indudablemente que esta actitud del filósofo ateniense está vinculada a la política que vive Atenas, tanto en la era de la tiranía como en la de la democracia restaurada. Pero más allá del dato histórico, esta sospecha de Sócrates ante la política nos muestra la crisis en que la encuentra y le permite plantear su propia propuesta, es decir, la fundamentación de la política desde la ética.

En este capítulo voy a mostrar la forma en que se relacionan la ética y la política de acuerdo al concepto de areté. La idea central es que la areté relaciona dialécticamente al individuo con la comunidad. Es decir, que la areté como virtud del hombre encuentra en la introspección o la autoconciencia del individuo a la comunidad, a la polis. Dado que la introspección no sólo es la búsqueda del ser en la individualidad, ya que podemos

hablar de una comunidad que está presente en la vida espiritual del ateniense, en el alma socrática. La maieútica es el camino del individuo a su propia comunidad interior y a la vez es condición de posibilidad para que se de la comunicación en la propia polis.

Procederé, en primer lugar, a señalar las raíces atenienses en Sócrates a fin de valorar el significado de la ciudad para su concepción política. En segundo lugar abordaré la crisis política que vive el mundo griego en el momento socrático y cuyo hecho culminante fue la muerte del filósofo. A partir de esto expongo la propuesta socrática de la ética como fundamentación de la política, para concluir cuestionando la posibilidad de su propuesta, es decir, la reformulación de la filosofía y sus implicaciones para la política.

Durante su niñez Sócrates vivió la época de esplendor de Atenas bajo el gobierno de Pericles. El pináculo de su poderío militar y económico que vio su fin con la aventura del gobernante en la guerra del Peloponeso. Sócrates tuvo ocasión de ser testigo de la cima y de la derrota de la ciudad. Su reclamo a los atenienses fue claro, se han preocupado por acrecentar la ciudad, pero no por la ciudad misma.¹

Vida y muerte, esplendor y decadencia, hegemonía y sojuzgamiento, democracia y tiranía, tradición e ilustración, mito y razón, son paradojas propias de Atenas. La ciudad es además de su tierra, sus templos y sus calles, sus gimnasios y sus plazas, el asiento del poder intelectual. En este ámbito Sócrates filosofa, transformando la filosofía en una reflexión sobre el hombre mismo y sobre la ciudad. A diferencia de los sofistas Sócrates

1 Platón. Apología. 36e

no ve en la ciudad el objeto de un afán pragmático en función de los líderes. Sócrates es el hombre que entiende el ser en relación con la ciudad. La areté de Sócrates, dar su vida por la ciudad, como lo hacían los guerreros atenienses, tiene una dimensión ética porque cobra sentido en el ser del hombre y de la comunidad.

1. Las raíces socráticas

Al ser condenado por el tribunal de los heliastas, Sócrates se niega a aceptar pena alguna. Su pobreza no le permite sufragar una multa y descarta tajantemente la posibilidad del destierro:

"Y bonita vida sería la mía, saliendo a mis años de Atenas, yendo de ciudad en ciudad y arrojado de todas partes."²

Para quien se ha dedicado a instruir a los habitantes de su ciudad no hay cosa más adecuada, sugiere Sócrates, que mantenerlo en el Pritaneo, es decir, el edificio del Estado en el que eran mantenidos determinados ciudadanos.

Sócrates está vinculado a la ciudad por razones de nacimiento, de cultura, de psicología pero, particularmente, en su filosofía la polis ocupa un lugar significativo, de tal forma que al reflexionar sobre el hombre percibe que hay una carencia en aquel que se niega a dialogar, buscando la verdad y su propia verdad comunitariamente. La areté, efectivamente, es un concepto socializante en la cultura helénica y no deja de serlo en la ética socrática.

2 Apol., 36e

La tensión del alma socrática es la de la ciudad. Por un lado la entrada triunfante de la ilustración, de la razón y de la ciencia; por otro, la defensa obstinada de las tradiciones, de los mitos, de la cultura heredada. Hay un fondo heroico, mítico, religioso en la ciudad. Un mundo irracional y extraño que da pasión e inquietud a lo que parece más racional y preciso. Es el caso de los juicios, en la Apología Sócrates refiere el hecho de que muchos de los acusados recurren a medidas inconvenientes con el fin de persuadir a la asamblea. Sócrates no está dispuesto a recurrir a esas medidas tradicionales que le avergonzarían. Más allá de los elementos prácticos que harían de Sócrates un ciudadano ejemplar, Sócrates aporta filosóficamente porque reformula su tradición. Vuelca la areté del héroe hacia el interior, transformándola en la areté de la interioridad, cuyo sino no está al margen de la comunidad.

Sócrates es un hombre con raíces profundas, con una vida interior activa e intensa. Mirándose a sí mismo queda absorto de lo que descubre y en él mira a su comunidad, la polis. Porque es la visión de lo general, de lo humano, lo que Sócrates ve iluminarse en su interior.

La Apología de Sócrates es el escenario de una realidad en la que la ciudad se ve amenazada tanto por sus "defensores" como por sus maestros de virtud. Los ciudadanos y los sofistas amenazan a la ciudad, no en la posibilidad de su destrucción temporal, sino que es una amenaza que toca los cimientos mismos de la polis. Sócrates fue víctima del despertar de la tradición, de los conservadores que transformaron su religión en institución y la política en poder.

Las raíces de la ciudad se han amarrado en su territorio, en sus moradores y en su legalidad. El hombre norma su espacio físico y social. La ciudad como la morada del hombre es un orden, es un cosmos. En ella el hombre busca crear una unidad común. En la ecumene la reflexión humana, el pensamiento, tiene un papel creador, ve a la ciudad como un espacio pa-

ra la creatividad humana.

Con la polis griega surgió por primera vez lo que hoy se ha llamado Estado. La palabra griega tiene un doble significado: estado y ciudad. Doble significado que en el caso de Atenas se funde en uno solo, la ciudad-estado. La cultura helénica está amarrada a esta ciudad-estado que es la polis:

"Todas las ramas de la actividad espiritual en el período primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad [...] La polis es el marco social para la historia de la cultura helénica"³

La polis es en la cultura griega el lugar en el que el hombre encuentra su expresión más alta. Esparta y Jonia contribuyen significativamente al enriquecimiento de la ciudad. Esparta contribuye con su concepción del Estado militar y Jonia con el jurídico. La evolución de la polis griega recoge tanto el ideal jónico, como el influjo aristocrático de la filosofía ática.

Jonia es una ciudad con tradición filosófica, a diferencia de Esparta, cuya característica principal fue la educación. La formación del hombre nació en Esparta con una concepción particularmente individualista. El fundamento era eminentemente religioso, aunque fue evolucionando en razón de la crisis de fundamento que vivió toda la cultura griega, hasta llegar a su máxima expresión en el lenguaje que fundó la vida racional como sustento mismo de la polis. Su afirmación fue la superación del egoísmo del individuo, la autonomía de la tribu o de la nobleza.⁴

3 Jaeger, W. Paideia Los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica. México" 1985, séptima reimpresión. p. 84

4 Lledó, Emilio. "El mundo homérico" en Historia de la ética I. De los griegos al renacimiento. Editorial Crítica. Barcelona: 1988. p. 21

En Atenas desembocan Esparta y Jonia, las grandes tradiciones educativa y filosófica. En este marco vive Sócrates como el filósofo que reflexiona por primera vez en la polis, en la comunidad. Su misión es guiar a la ciudad a la verdad, a la justicia, a la equidad.

Jonia se encuentra con Atenas cuando Anaxágoras decide tomarla como su lugar de residencia, lo que sucede alrededor del año 456 a.C. De acuerdo con la tradición Anaxágoras llega a Atenas porque ha tenido la intuición de que ahí será el asiento de la filosofía. Su llegada cuenta con la anuencia de Pericles y su círculo. Los treinta años que vivió en Atenas se limitó al círculo superior de quienes rodeaban al gobernante. Finalmente tiene que salir de Atenas cuando los jefes de la religión se enteran de su negativa a considerar la condición divina de los cuerpos celestes, acusándolo del delito de impiedad. Anaxágoras termina sus días en la ciudad de Lampsaco.

Atenas fue la cuna del despliegue de la filosofía, de la razón, de la ilustración griega; fue, a su vez, la ciudad que cobró cara su ciudadanía a Sócrates.

2. La crisis: la fundamentación de la política en el poder

El esplendor de la polis griega no está amenazado por la invasión de potencias enemigas, ni por el derrumbamiento de sus sistemas sociales, su crisis es de fondo o de raíz, pone en juego la posibilidad misma de la comunidad humana, de la ecumene. En este apartado expongo el problema de la fundamentación filosófica de la comunidad. Tanto los sofistas como la tradición son actores centrales de esta crisis, cuyo perfil está en el descrédito de las verdades anteriores. La ciudad ya no puede asentarse sobre

sus tradiciones, la religión o el derecho, su crisis le plantea ir más a fondo, a su propia raíz.

Atenas vive una crisis a que la ha llevado su pérdida de fundamento. La tradición reacciona en contra de la ilustración, salvaguardando sus tradiciones. Los sofistas, por su parte, pretenden asentar la praxis política en la propia política.⁵

Los sofistas ponen en crisis la ciudad al fundar la política a la polis en el poder. Pero la crisis toca fondo cuando la ciudad se levanta en contra de su cuidador y conduce a la muerte a un hombre justo. Si los representantes de la legalidad de la ciudad, pueden, de acuerdo a las normas de su propia legalidad, llevar a la muerte a un hombre justo, estamos entonces ante una crisis de su legitimidad, del fundamento de la coexistencia humana en la ciudad.

La muerte de Sócrates lleva a un conflicto de raíz a la política, las relaciones entre el individuo y la comunidad. Con su muerte Sócrates muestra el conflicto del poder que se niega a cuestionarse y a ser cuestionado.

Los sofistas, por su parte, son fruto de la desesperanza en la razón de verdad, descalificándola como vínculo de la comunidad y proponiendo en su lugar la razón de poder. Esto es notable en el diálogo Gorgias, en el que se unifica el orden físico al humano, deshumanizando así a la política y dejándola a expensas del poder mismo, sin regulación ni justificación alguna. La razón de poder que sustituye a la religión y a la naturaleza.

¿Qué resulta de esta pretensión sofística? La anomía de la ciudad, la fuerza disgregante del poder, que tuvo su máxima expresión en la muerte de Sócrates. La muerte del filósofo ateniense muestra el imperio de la inse-

5 Nicol, Eduardo. La Idea del hombre. PCE. México. 2a ed. p. 355

guridad y la infirmez en la ciudad. Primera vez en que la ley se levanta en contra de la libertad de pensar y de decir. Por ello, es un conflicto entre ética y política o entre individuo y comunidad, entre el discurso de la política y el de la ética, particularmente cuando el primero se autojustifica, al abandonar la razón de verdad. Todo está permitido. Ciertamente no es esta la postura de la tradición; por el contrario, ella defiende aun la legalidad como el poder fundante de la polis. Por ello la filosofía, desde la muerte de Sócrates, ha tenido que reflexionar sobre la incompletitud de la ley como fundamento de la política. La muerte de Sócrates es la crisis del logos político y de la praxis.

Los sofistas proponen la doctrina del individualismo. Desde el punto de vista ético, el individualismo conduce a la falta de objetividad y ésta a su vez, imposibilita la comunicación. Sócrates, frente a la sofística busca, pregunta, cuestiona, dialoga a través del método maieútico, porque cree en la verdad. Al interrogar, al cuestionar, al sospechar de las verdades heredadas o de la supuesta sabiduría, Sócrates muestra que el poder es disgregante, porque aniquila la posibilidad de la comunidad, llevando a una postura de individualismo metodológico que todo lo sume en el relativismo.⁶

La política y la praxis, la legalidad y la tradición son campo de la crisis de los siglos V y IV a.C. ¿Qué de la filosofía? ¿Acaso no es afectada ella misma por la crisis de su tiempo? Indudablemente que también la filosofía atraviesa la crisis que representa el abandono de la razón de verdad por los sofistas. Necesita justificar su lugar en la polis y su misión en ella. Pero la filosofía no abandona la razón de verdad, sino que la cuestiona y al cuestionar la revaloriza, entendiéndola no como un objeto a alcanzar, sino como un compromiso con la realidad que no se agota en el sujeto que la percibe, sino que es objetiva, porque es medible, responde a una métrica que está más allá del propio individuo. Sócrates no está en

6 Nicol, Eduardo. Op cit. p. 357

posesión de la verdad, va en su búsqueda. Pero la verdad que Sócrates procura no está al margen de la vida, ni de la praxis. Porque al rastrearla en el fondo del hombre mismo, descubre que es parte de su propio ser y de la forma que este ha de optar, la vida como una permanente pregunta, la vida que se torna en filosofía. Esta pregunta y reflexión es la presencia de la razón en la praxis. El hombre no actúa, en Sócrates, bajo el imperio de la ley, ni bajo la reducción de la subjetividad; sino que lo hace guiado por el logos. La crisis de los sofistas es radical porque afecta a la idea del hombre, dice Nicol.⁷ Fundamenta su praxis en la voluntad de poder que es una fuerza disgregante.

Así como Sócrates propugna por la areté a través del cuidado del alma de los griegos, también la ciudad necesita su terapéutica, de la maieútica que le haga conciencia de su infirmeza, de su ignorancia y de que el hombre es, a diferencia de la opinión sofista, un ser de verdad, que puede dar razón de su ser y de su comunidad. Aquí estamos, entonces, ante el problema de la filosofía política, dar razón de la comunidad y esta es una cuestión anterior al de la legalidad del poder o a la forma de organización política. Una nueva idea del hombre lleva aparejada en Sócrates una nueva idea de la comunidad. Si para el hombre es posible la areté, también lo es para la polis. ¿Por qué expresa, entonces, tal pesimismo sobre la política, de tal forma que afirma que de dedicarse a ella, ya lo hubieran matado? Justamente la negativa de Sócrates a intervenir en política es una crítica en contra de la política que no está fundada en la verdad y en la justicia. Sino que se ha fundado en la razón de poder que ha cobrado presencia en la asamblea de los heliastas, quienes creyendo juzgar a los sofistas en Sócrates, están presos de la misma concepción.

7 Nicol, E. Ibid. p. 357

3. Propuesta socrática a la fundamentación de la política

La misión de Sócrates, el quehacer de la filosofía no está al margen de la polis, de la fundamentación de la comunidad. En el capítulo anterior he explicado como el concepto de areté vincula al individuo con la comunidad, porque se trata de la virtud como lo propio del ser del hombre, de lo que el hombre es. Al discernir la tarea de Sócrates en la ciudad, comprendemos, a su vez, el papel de la filosofía y de la ética en la política.

"...si me matais, no encontraréis fácilmente otro hombre como yo, un hombre, por así decirlo, aunque el simil sea un tanto irrisorio, a quien el dios ha puesto al cuidado de la ciudad."⁸

El quehacer de la filosofía es cuidar de la posibilidad misma de la comunidad. Al igual que Sócrates es una tarea de aguijonear, despertar, a través de las preguntas y de la particular ironía socrática, del diálogo, inquietando a la ciudad por la virtud. A la luz de estas ideas, Sócrates no sólo muestra la posibilidad de la ética como propio del individuo, también lo hace de la comunidad. No busca la moralidad individual, sino la areté de la polis. La filosofía da cuenta de la ética como de la disciplina que se ocupa de las relaciones entre los hombres y muestra cuál ha de ser su fundamentación.

"...en la política [...] no podría salvarse ningún hombre..."⁹

La política, dice Sócrates, se vuelve en contra de lo humano, de la filosofía y de la ética, convirtiéndose en un poder devastador que ha pretendido dar razón de lo que no es su tarea, del hombre y de la comunidad. Sin embargo, la filosofía y la ética como vocaciones humanas no pueden abandonar-

⁸ Platón, Apol., 31b

⁹ Loq cit

se, porque su abandono sería la aniquilación de lo humano. Es así como Sócrates afirma que no puede ceder ante la inminencia de su muerte, está en juego el ser del hombre y la posibilidad de la comunidad. El Hombre, en Sócrates, es el que toma su lugar desde la ética, sin ceder ante las presiones de totalidad de la política. Una totalidad tal que hasta la religión ha caído en la telaraña de la institución y la legalidad.

Así como la areté del hombre está en cumplir su razón de ser, su finalidad. También la polis está en el camino de la areté cuando cumple su propósito de buscar la verdad, la justicia y el bien. Es decir, no ocuparse de las cosas de la ciudad, sino de la ciudad misma.

La filosofía política tiene como tarea reflexionar y cuestionar por la posibilidad misma de la comunidad, de la polis. De acuerdo a esto ¿en qué consiste la propuesta socrática? La búsqueda de la areté, de la virtud es la única posibilidad de salvar a la ciudad, de que la comunidad sea posible. Verdad, justicia y bondad como razón de la búsqueda de la polis, trasciende a la política en sí misma y fundamenta la posibilidad de la comunidad en la ética. Sócrates nos muestra que aislar a la comunidad de la ética para encerrarla en el universo de la política lleva a la ruina que no sólo es, en palabras de Nicol, anómia, sino acosmia, termina en la aniquilación de todo orden, porque la maldad, dice a sus acusadores, corre más ligera que la muerte.¹⁰

La trascendencia de la propuesta socrática para la política, se ve expresamente en el papel que juega la maieútica como duda metódica que conduce, por medio del diálogo a la reflexión y al encuentro con la verdad, o por lo menos con su búsqueda, de manera comunitaria. Buscar la verdad es dialogar; por el contrario, abandonar la razón de verdad y caer en el individualismo, es disgregar la posibilidad misma de la polis.

10 Apol., 38c

Atenas se resiste a buscar en su propio interior, como la de Sócrates, también su alma está desgarrada y no quiere cobrar conciencia de su propia tragedia. La maieútica es un proceso de aprendizaje a través del cual la ciudad ha de interrogar sobre su propio ser, dialogando, y en este diálogo está una nueva forma de vinculación comunitaria. Sólo en este diálogo introspectivo la ciudad puede encontrar la seguridad de su posibilidad. Una seguridad que no es, ciertamente, estar en posesión de verdades inamovibles, es, como afirma Nicol, la fértil inquietud de la permanente búsqueda en la cual nunca se llega a ser maestro, sino que tiene su razón de ser en su ejercicio mismo. Por ello, Sócrates se niega a ser visto como un maestro, nunca se termina de aprender. Así como la naturaleza humana es un proceso abierto de auto-proyección, también el fundamento de la comunidad la contempla como un espacio abierto de proyección, en el que el diálogo, la introspección y la búsqueda auténtica de la verdad, hace del hombre un verdadero creador de ciudades, de polis, de comunidad.

Un elemento que debemos de mencionar en la maieútica socrática es la presencia de la ironía. A través de ella Sócrates dialoga y refuta a su interlocutor sin necesidad de hacerlo de manera directa. La ironía desnuda la mentira, la falsedad y la maldad. Pero no lo confronta el filósofo desde la posesión absoluta de la verdad, sino desde su compromiso con la verdad, lo que al refutar no aniquila, sino que deja abierto el camino para un compromiso común con la verdad.

La tarea de Sócrates en la ciudad tiene carácter filosófico por su compromiso con la verdad, la introspección y la vida auténtica, pero además es filosofía porque da razón de la polis, de la comunidad. Muestra su posibilidad. En la crisis de acosmia que vive Atenas, una voluntad colectiva disgregada en innumerables voluntades, la lucha de Sócrates ni es relevante desde la praxis, sino desde la filosofía, reformula la ciudad sobre la base de la areté, sobre la base del hombre ético que hace posible la comunidad. Esta formulación es posible al mostrar la falsedad de que la praxis políti-

ca pueda fundamentarse a sí misma.

Conclusión

Como he afirmado durante este trabajo, Sócrates fundamenta a la política en la filosofía y más aún, en la ética. Esto lo he mostrado al señalar que los sofistas realizan justamente lo contrario, es decir, procuran fundamentar la polis en la política misma, pretendiendo dar razón de la ciudad y del hombre desde la política. Pero esto no es posible, dado que la política no es discurso que pueda fundarse a sí mismo, sino que es la filosofía, por su carácter fundante y universal, la disciplina que versa sobre su posibilidad. Por ello, Sócrates se dedica a la filosofía y no a la política, en el sentido que esta expresión tiene en su contexto ateniense.

La crisis de la filosofía en el siglo V dio lugar al nacimiento de la ética, como la posibilidad de la areté humana. La areté es el concepto que vincula la interioridad con la exterioridad y al individuo con la comunidad. Porque la búsqueda interior por medio de la maieútica, la autoconciencia como docta ignorancia y la frónesis como cuidado del alma, se proyectan también a la comunidad, haciendo posible su existencia sobre la base del hombre como un ser virtuoso, un ser filosófico.

Al concluir este capítulo considero que si Sócrates no es posible hoy, tampoco lo es la filosofía, porque no hay filosofía si esta no se gesta en la autoconciencia del Hombre y en el cuidado de su alma. ¿Qué podríamos decir del ser de la comunidad o del Hombre si no es posible la areté?

La vía socrática para la filosofía no descansa en la actitud de la comunidad, sino en la conciencia del propio quehacer de la filosofía, de su propio sentido de misión. La muerte de Sócrates deja clara la tensión

de un pensamiento que pretende ser absorbido por la política o por otro tipo de razón. Ante esto se mantiene la fértil infirmez de que nada sabemos y de que es posible la búsqueda de la virtud en nuestro interior y en el de la comunidad. La autoconciencia de la ignorancia es, sin embargo, un primer momento que conduce a la búsqueda de la verdad, del bien y de la justicia, que lleva, ciertamente a encontrar respuestas que han de ser, una vez más, sujetas a la duda, al análisis, a la relexión. Sócrates es un interrogador incansable y por ese camino conduce a la filosofía, un permanente interrogar que nunca obtiene respuestas definitivas.

Conclusión

El problema planteado al inicio del segundo capítulo, la fundamentación de la política, me llevó a analizar el concepto de areté en la comunidad. La polis, o la comunidad humana circunscrita a un espacio político, el Estado, no sólo es el contexto social en que vive el hombre que reflexiona filosóficamente; más aún, la relación individuo-comunidad está presente en el alma del hombre, de tal forma que la frónesis es un proceso que vincula al individuo con la comunidad y a la comunidad en el individuo mismo. Sócrates muestra que la areté no es algo propio del individuo sino de la polis, y, a la vez, no lo es sólo de la polis, sino de la vida interior del hombre.

La areté no es algo que se da; es algo por lo que el Hombre se decide en medio de la tensión del ejercicio de su libertad. La areté es algo que se quiere y en este querer como praxis dentro de sí mismo y de la comunidad, se da su humanidad, es decir, es más que naturaleza porque trasciende su determinación. La polis como comunidad humana, en su reflexión interior, en su autogestarse como comunidad de hombres libres, busca la justicia como el bien propio de lo que es; pero lo hace sabiendo que justicia o injusticia, armonía y acosmia son una realidad tensional o dialéctica que se supera, provisionalmente, en la reflexión interior. en la praxis que cuida el alma, en el diálogo fructífero que reconoce la docta ignorancia y busca la verdad, la justicia, el bien.

Frente a los sofistas y frente a la tradición Sócrates interroga, cuestiona, pregunta. Confronta la imposición de la ley y el relativismo de los sofistas, que al abandonar la verdad, justifican su tarea a la luz del poder.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Los sofistas hablan para convencer, educan para dominar. Sócrates habla para dialogar, para analizar, para guiar, su único compromiso con el poder es el que puede ejercer sobre sí mismo, al reflexionar sobre lo que es y hace. Por ello con Sócrates estamos ante la misión de la filosofía en la polis, es decir, la posibilidad de re-reflexionar sobre lo que es y debe ser la polis, el hombre mismo como ejercicio de la libertad de pensar, decir, dialogar.

Las ideas filosóficas sobre la política en Sócrates no versan sobre la justificación del poder, sino sobre la posibilidad de la comunidad, mostrando que la política no puede erigirse en su propio juez. Sócrates muestra que política sin ética es la muerte de ambas. Con su propia muerte, Sócrates muestra el fondo de la crisis política y a la vez la posibilidad de su superación, si es que la política asume que hay un discurso previo o fundante, que es el de la filosofía.

Atenas es una ciudad-Estado, es decir, no es sólo un conglomerado humano. Se trata de una comunidad regida por leyes. Tanto los gobiernos autoritarios como la democracia restaurada han de dar razón de sí mismos. Si esa razón se vuelca en razón de estado que se legitima a sí misma, no hay lugar para la filosofía y ese autoritarismo es autoaniquilante. Por el contrario, Sócrates muestra que la libertad del ciudadano de cuestionar, analizar, autogenerar es propio de la subsistencia del Estado mismo. De esta manera se muestra la dialéctica libertad-necesidad en el ámbito del Estado. Sócrates es la afirmación de la libertad y lo es, paradójicamente, al morir.

Sin ética, sin filosofía no hay comunidad, ni Estado, ni política. En esto Sócrates es su propia tesis. Por ello la filosofía y la vida se entrelazan de tal forma que una y otra son su condición de posibilidad. Sócrates es la búsqueda de la justicia en la polis, justicia como armonía y del bien como felicidad. En una palabra: areté, bien, justicia y verdad.

Bibliografía

Obras citadas

- Copleston, Frederick. Historia de la filosofía 1. Grecia y Roma. Tr. Juan Manuel García de la Mora. Ariel. Barcelona: 1983. 1ª reimpresión de la 6ª edición. pp. 508
- Ecohotado, Antonio. De physis a polis. Editorial Anagrama. Barcelona: 1975 pp. 233
- García Gual, Carlos. "Los sofistas y Sócrates" en Historia de la ética. Tomo 1. De los griegos al renacimiento. Editorial Crítica. Barcelona: 1988. pp. 35-79
- Gómez Robledo, Antonio. Sócrates y el socratismo. Fondo de Cultura Económica. México: 1988. 2ª edición. pp. 245
- González Juliana. "Sócrates y la praxis interior" en Teoría. Anuario de filosofía. Año I Número I. Universidad Nacional Autónoma de México. México" 1980. pp. 53-62
- Guthrie, W.K.C. Historia de la filosofía griega III. Siglo V: Ilustración. Tr. Joaquín Rodríguez Feo. Gredos. Madrid: 1988 pp. 522
- Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México: 1985. 7ª reimpresión. pp. 1151

- Lledó, Emilio. "El mundo homérico" en Historia de la ética, Tomo I De los griegos al renacimiento. Editorial Crítica. Barcelona: 1988. pp. 15-34
- MacIntyre, Alasdair. Historia de la ética. Tr. Roberto Juan Walton. Ediciones Paidós. Barcelona: 1982. 2a reimpresión. pp. 259
- Nicol, Eduardo. La Idea del hombre. Fondo de Cultura Económica. México: 1989. 2a edición. pp. 416
- Platón. "Apologfa o defensa de Sócrates" en Obras completas. Editorial Aguilar. Madrid. pp. 201-218
- Ross, David. Teoría de las ideas de Platón. Tr. José Luis Díez Arias. Cátedra. Colección Teorema. Madrid: 1989. pp. 288
- Tovar, Antonio. Vida de Sócrates. Alianza Universidad, Alianza Editorial. Madrid: 1984. 2a edición. pp. 498

Obras de consulta

Aristófanes. Las junteras, Las nubes, Las avispas. Espasa Calpe. Madrid: 1972. pp. 178

González, Juliana. El Malestar en la moral. Joaquín Mortiz. México: 1986. pp. 291

_____. "La ética como forma de vida. Sócrates" en Ética y libertad. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México: 1989 pp. 57-70

Hegel, Georg W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Tr. José Gaos. Alianza Universidad, Alianza Editorial. Madrid: 1980. pp. 701

Jenofonte. Apología de Sócrates. Porrúa. México: 1973. pp. 241

Platón. Apología de Sócrates. Tr. C. Eggers Lan. EUDEBA: Buenos Aires: 1971. pp. 178

Agradecimiento

a

Mtra. Lizbeth Sagols Sales

Dr. Alejandro Ramírez Blanco

Lic. Romeo Pola Baca

Dr. Rolando Gutiérrez-Cortés