



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**SOCRATES: UNA VIDA FILOSOFICA
(EL DAIMON: EL GENIO SOCRATICO)**

T E S I N A

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:**

MARIA DEL CARMEN ADORACION GARCIA URBINA



DIRECTOR DE TESINA:

DR. ALBERTO...

MEXICO. D. F.



2002

**COORDINACION DE
FILOSOFIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

vjimi

SÓCRATES: UNA VIDA FILOSÓFICA
(El daimon: el genio socrático)

PAGINACIÓN

DISCONTINUA

vjimi

SÓCRATES: UNA VIDA FILOSÓFICA
(El daimon: el genio socrático)

**A MI AMADA FAMILIA,
ESPECIALMENTE A MIS PADRES.**

AGRADECIMIENTO

QUIERO HACER EXPLÍCITO EL SENTIMIENTO DE AGRADECIMIENTO QUE ME LIGA A MI DIRECTOR DE TESINA, DR. ALBERTO CONSTANTE. SIN SU GENTIL AYUDA, BONDAD Y DEDICACIÓN NO HUBIERA SIDO POSIBLE CERRAR ESTE CÍRCULO DE MI VIDA, PERO SOBRE TODO POR SU AMISTAD. SOLAMENTE ENCUENTRO UNA EXPRESIÓN CON LA CUAL QUISIERA, SI ES POSIBLE, MOSTRARLE DICHO AGRADECIMIENTO:

"GRACIAS, MUCHAS GRACIAS QUERIDO AMIGO".

"... pero, ¿cómo? El bueno, en cuanto bueno, no se bastaría a sí mismo? ... Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia ... El que no necesita de nadie tampoco se vincularía a nadie ... El que no se vincula a nadie tampoco ama ... El que no ama, no es amigo."

Platón. *Lisis* 215 a-b

ÍNDICE

Introducción.	1
Capítulo 1: Preliminares.	4
1.1 Situación histórica.	
1.2 Inicios de la Filosofía.	
1.3 La filosofía como vocación humana.	
1.4 La creación de un mundo verbal.	
Capítulo 2: Humanismo sofista.	18
2.1 Consecuencias del ser de Parménides.	
2.2 El <i>logos</i> : palabra y principio de razón.	
2.3 Divorcio entre teoría y <i>praxis</i> .	
2.4 El hombre de Protágoras.	
Capítulo 3: El ser del hombre y su reflejo en la tragedia y comedia griegas.	37
3.1 La individualidad y la comunidad.	
3.2 Esquilo: la individuación de los dioses; Sófocles: la voluntad y la pasión humanas; Eurípides: teatro de ideas, no de vida.	
3.3 Aristófanes: el hombre como ser trágico y como ser ridículo.	
3.4 Relación del hombre griego con sus divinidades.	
Capítulo 4: Aspectos de la actividad filosófica de Sócrates.	53
4.1 El problema socrático.	
4.2 ¿Quién es el más sabio?	
4.3 La <i>maieutica</i> .	
Capítulo 5: Conciencia moral socrática: ¿eticidad socrática?	71
5.1 La verdad filosófica: el interior del hombre.	
5.2 El hombre ético: la segunda naturaleza.	
5.3 El <i>daimon</i> socrático: ¿conciencia moral?	
5.4 <i>Eros</i> : el dios griego.	
5.5 La misión de Sócrates.	
Conclusiones.	105

INTRODUCCIÓN.

Considero que uno de los hilos conductores para abordar la filosofía de Sócrates son los problemas éticos, los sistemas de valores, si podemos llamarlos así, que interfieren en la conducta humana y, con ello, la educación, incluyendo aquí el tema del amor, que condiciona, por diferentes motivos, la estructura más profunda de la mentalidad socrática.

Tomando en cuenta como ciertos los cuestionamientos planteados en los diálogos llamados socráticos, nos muestran la búsqueda continua del bien y de la buena vida realizada por Sócrates. Pero para vivir en el bien, necesitaba saber precisamente qué es el bien. La vida de Sócrates estuvo continuamente motivada por el tema del hombre mismo, en una especie de reorganización interna aunque sin perder de vista la *polis* en la cual el individuo se desenvuelve y en la que puedan compaginarse las desigualdades que han introducido el desequilibrio del deseo y del instinto sobre el buscado sistema de la razón, del *logos*, de la verdad, pues el egoísmo contradice la esencia misma de la *polis* y, por tanto del hombre. Sócrates cuestionó los viejos sistemas que desde el pasado, a través de la sangre, intentaban mantener la desigualdad y con ella el dominio, lo cual va contra la autarquía del individuo tan buscada por Sócrates.

Creyó que, en el ámbito de la sociedad, cabía el verdadero conocimiento y la verdadera vida: la buena vida, únicamente así podía darse una reflexión o cuestionamiento del comportamiento, una ética. Por eso, en el presente trabajo intento un acercamiento a uno de esos misteriosos elementos del pensamiento de Sócrates: el *daimon* que, junto con otros, como se verá, ayudan a tener una idea de esa buena vida o vida buena.

Uno de los problemas, muchos para ser honesta, con los que me encontré es mi falta de conocimiento del idioma griego. Descubrí que es de suma importancia el conocimiento del idioma del personaje estudiado para siquiera intentar una sencilla interpretación de alguno de sus pensamientos. Siempre queda ahí ese reparo, esa dificultad. Otro obstáculo fue mi falta de conocimientos históricos para poder pensar más fielmente al autor en sus circunstancias históricas. Y sólo por mencionar otro problema más, mi involuntario pero decisivo alejamiento del ambiente filosófico universitario; volver a empezar prácticamente de "cero" contribuyó a la difícil elaboración del presente trabajo. Ahora entiendo por qué, con mucha razón, el mismo Sócrates tuvo que abandonar todo para dedicarse a la búsqueda de la verdad.

Debo dejar aclarado que, de ninguna manera, la presente investigación pretende ser exhaustiva, es simplemente un sencillo acercamiento, como lo he dicho, pues aún continuo preguntándome ¿hasta dónde Sócrates y hasta dónde Platón?, ¿qué hubiera sido de Sócrates sin Platón y de Platón sin Sócrates? Ciertamente ambos fueron

distintas personas, pero, posiblemente desconoceríamos los cuestionamientos socráticos sino hubiera sido principalmente por Platón, que los virtió en sus diálogos. Ahora bien, respecto a Platón, si es cierto que algunas de sus teorías son desarrollos de algunos de los cuestionamientos socráticos, ¿hubieran sido igualmente tan abundantes y ricos, aun sin que hubiera tenido contacto personal con Sócrates?

CAPÍTULO 1: PRELIMINARES.

El presente capítulo tiene como propósito dar un bosquejo tanto de la situación que antecede a Sócrates, como la que propiamente lo envuelve, ya que sin su conocimiento, no podríamos entenderlo. Trataremos de ubicar dicho contexto filosófico para comprender el porqué de su "actividad filosófica". En el apartado 1.1 se expone la situación histórica en torno a la cual se da, como posibilidad, el surgimiento de la filosofía. En el apartado 1.2 se exponen los inicios de la filosofía: la *physis* de la naturaleza es el objetivo primordial de los filósofos. En 1.3 se intenta explicar, siguiendo a E. Nicol, porqué la filosofía es la vocación humana que tiene como objetivo el auténtico interés por la verdad: dar razón. En 1.4 vemos al filósofo como el ser que, al hablar de las cosas, habla con razones y necesita crear un mundo verbal.

1.1 Situación filosófica.

Para comenzar este apartado conviene preguntarnos: ¿cuál es el origen de la filosofía?, ¿cuáles son las condiciones históricas que la hicieron posible? La filosofía, en principio, es una creación de aquello que los románticos llamaron "genio" griego; el quehacer griego filosófico tiene su origen en la misma cultura griega. Sin embargo, hay quienes pretenden darle un origen oriental, pero hasta donde se sabe ningún filósofo o poeta griego hace referencia alguna que pueda indicar tal

cosa. No sólo los orientales, sino otros pueblos, poseían y poseen una manera propia de sabiduría basada en ideas religiosas, mitos, cosmogonías, pero no propiamente una "filosofía" que se fundamente en la razón (*logos*), característica que la distingue del pensamiento mitológico o religioso: desde el momento mismo de su aparición, la filosofía representa una forma de explicación racional del hombre y del universo.

La filosofía como tal nació en las colonias jónicas, concretamente en Mileto y luego pasó a las colonias occidentales para finalmente llegar a la *polis* ateniense donde alcanzó su mayor esplendor y florecimiento. Podría afirmarse que, entre otros factores, las condiciones económicas, políticas y sociales fueron las que de alguna manera permitieron el surgimiento de la filosofía. Sin embargo, ninguno de estos factores fue realmente el determinante de su nacimiento. El por qué obedece a otro orden de ideas, como afirma Nicol, fue un largo proceso de individuación del hombre lo que hizo posible la aparición de la filosofía.

1.2 Inicios de la filosofía.

Se ha sostenido que la filosofía se inicia cuando se sustituyen explicaciones mitológicas y religiosas por explicaciones fundadas en la razón, lo cual creemos que no es del todo verdadero. Jaeger señala que, interpretando a Kant: "El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitología hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y Aristóteles."¹

Toda creación humana, es histórica, en particular la filosofía tiene un comienzo el cual se puede explicar de la siguiente manera: es un hecho que el hombre se encuentra en relación con su mundo y éste contiene secretos que el hombre desconoce. Lo primero que lo deslumbra es lo que se presenta inmediatamente a sus sentidos: tanto las cosas en general como los fenómenos naturales. Este mundo sensible es cambiante, es un eterno renacer y morir (ser y no ser). ¿Cuál es entonces el verdadero ser de las cosas? ¿Existe un principio al que, en medio del infinito cambio (generación y corrupción), se le pueda considerar como permanente y estable? En otras palabras, estos filósofos se percataron de que la multiplicidad y la contradicción penetran en el mismo ser de las cosas.

El hombre frente al mundo, su mundo, tiene una inquietud por conocer y aspira a un conocimiento verdadero del mismo. El universo

¹ Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE, 2a Edición. México, 1966, p. 151

para estos filósofos es un objeto problemático, una realidad que ignoran y se plantean preguntas buscando posibles respuestas que satisfagan su asombro ante la permanencia en medio del cambio. A estos filósofos Aristóteles les llamó físicos o cosmólogos por dedicarse a la búsqueda de la *physis* de la naturaleza: buscaban el principio que daba unidad al universo.

La filosofía presocrática puso todo su interés en la *physis* de todas las cosas, en la explicación del mundo que se le ofrecía ante sus ojos, en contraste con Sócrates que, según veremos posteriormente, se ocupó del hombre, aunque como el sujeto volente y de los sofistas que también se ocuparon del hombre, aunque como el ser jurídico y político. Los presocráticos se plantearon la pregunta fundamental que interroga por aquello que hace ser a lo que es, aquello que da consistencia entitativa a todo lo que es, por aquello que permite y genera la permanencia dentro del cambio. El espectáculo de la fugacidad nunca es tan avasallador como la permanencia dentro de la fugacidad misma. Por ello, su preguntar se enderezó hacia la pretensión de cuestionar ¿qué es lo que es?

A esta pregunta no se contestó con un mito, sino con una perplejidad: el asombro ante lo que es, la interrogante nacida del incipiente *logos*: *logon didonai*. En ese sentido, podríamos decir que la pregunta filosófica es una pregunta que pretende dar razón de la *physis* de todas las cosas, esto es: ¿qué es aquello que une y da consistencia a todo el universo, qué es lo que permite que las cosas, como decía

Heráclito "cambiando" reposen? No es, pues, la pluralidad y el cambio, la temporalidad y la fugacidad de lo que es lo que asombra y maravilla al griego, sino el espectáculo asombroso de su permanencia y unidad justo dentro "del orden del tiempo".

Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro fueron los que dieron las primeras respuestas a la pregunta fundamental que interroga por el cosmos. Reclamaban un conocimiento racional del mundo, buscaban más allá de la diversidad fenoménica la clave de la interpretación que permite explicarla en su conjunto: a ella contestaron con ciertas hipótesis como el agua, el aire, el fuego, el *apeiron*. Buscaron en medio del cambio infinito de los fenómenos un principio general que fuera capaz de explicarlo y que, por lo mismo, no estuviera sujeto al cambio. Este principio debía dar cuenta de aquello que a los sentidos se presenta como cambiante. Por eso, lo verdaderamente interesante no es la respuesta del griego, sino la pregunta inicial de la filosofía: ¿cuál es la naturaleza o principio de donde emerge todo?

Las respuestas, lo sabemos, son hipótesis sujetas a comprobación y por ello históricas. No hay una sola respuesta sino múltiples. Lo que da unidad a este *elan* filosófico es la pregunta, que sigue siendo la misma, aunque las respuestas varíen. Con ello podemos señalar que esta pregunta persiste en Sócrates. Sócrates, y esto también lo desarrollaremos más adelante, buscó la *physis* pero de las cosas humanas. Lo que buscaba Sócrates era el bien, y este no es

practicado ni vivido por la naturaleza sino por el hombre. Es el hombre el que vive o no la buena vida y ésta, surge del hombre mismo.

Sócrates mismo dice haber leído el libro de Anaxágoras, el cual podía adquirirse en las librerías ambulantes del teatro². Sabemos también que en aquel tiempo la ciencia de lo natural incluía no solamente la cosmología y la meteorología sino también el arte de la medicina³ y con frecuencia Sócrates empleó la frase "cura o cuidado del alma", los estudios de la ciencia de lo natural no le fueron ajenos. Pero como dice Jaeger "En su vida no nos encontramos con ningún período que podamos considerar como específico de un filósofo de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza no daba respuesta al problema que Sócrates llevaba dentro y del que, según él, dependía todo. Por eso podía dejarla de lado."⁴

Cambió de objeto pues se planteó como problema el ámbito de lo humano. La filosofía puso el acento en la moral y la política como parte de la actividad humana (la *praxis*) y, si la filosofía se centró en los asuntos humanos fue porque su objeto era el hombre mismo. Por ello, para Sócrates, la filosofía consistía en conocerse a sí mismo: "En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible."⁵

² Cf. Platón. *Apología* 26 d

³ Cf. Jaeger, Werner. Op. cit. p. 409

⁴ Jaeger, Werner. Op. cit. p. 408

⁵ Platón. *Apología* 30 a-b En lo sucesivo nos referiremos sólo al diálogo sin mencionar a Platón.

Mientras que para los sofistas, al menos Protágoras y Gorgias, contemporáneos de Sócrates, si bien el conocimiento tenía por objeto también al hombre, el sentido de su cuestionamiento se enderezaba hacia lo puramente pragmático, político y jurídico.

1.3 La filosofía como vocación humana.

Llegados a este punto, conviene detenernos un poco más en cuanto al nacimiento de la filosofía. Nicol dice que con la filosofía "se implanta una nueva relación del yo consigo mismo y con el no-yo".⁶ Las relaciones que el hombre mantiene consigo mismo, con los demás y con el mundo, y las distintas maneras de manifestarse serán renovadas en la historia; el nacimiento de la filosofía será un parteaguas pues, a partir de ese momento, el hombre no será el mismo. Ella es "la última de las vocaciones humanas" dice Nicol, puesto que nace la vocación desinteresada por la verdad y no habrá más dimensiones que el hombre dé a su ser. Según Nicol "no se puede ser individuo en un grado más alto", el hombre es el ser que habla del ser con razón de verdad y empieza a ser lo que no era antes. Es decir, al ser el hombre el ser que habla del ser con razón de verdad, se juega con ello su propio ser.

La manera en la que se manifiestan las relaciones del hombre consigo mismo y con el no-yo, será nueva, será la presencia de la filosofía en el hombre como una posibilidad de auto-conciencia, ya que el saber del ser mediante la razón, es un saber de sí mismo. Estas nuevas relaciones y esta posibilidad, las vemos en la persona y vida de Sócrates. Antes se podía vivir sin la verdad, entendida como razón de ser, de ahí que la filosofía tenga como misión la investigación, el dar razón sobre el ser, lo cual transforma al hombre: no será el mismo.

⁶Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre*. FCE. México, 1998, p. 279

Cierto que es posible existir sin dar razones, pero la historia es diferente desde que el hombre da razón y, sobre todo, da razón de sí mismo.

Lo que antecede a la filosofía la condiciona, pero no la explica, pues ella se explica a sí misma. Pudo no haber nacido, no es necesaria y esta característica de contingencia indica el desinterés, la libertad con la que fue creada. Decimos desinterés y libertad aunque debo reconocer que sí había un interés: la búsqueda de la verdad, de dar razón, nos conduce específicamente al hombre, a su conocimiento y en ese sentido somos libres de querer conocernos de ser mejores o no.

La relación del hombre con el ser antes del surgimiento de la filosofía produjo formas de existencia completas en sí mismas, así que la filosofía no vino a llenar un vacío de verdad, una deficiencia vital⁷. El hombre, nos dice Nicol, "no sintió el vacío de la verdad" y, sin embargo, nos damos cuenta que el pensamiento sin verdad era incompleto; de esta manera la verdad completó el ser del hombre.

La filosofía como vocación humana, como inclinación a dar razón de todo, como auténtico interés desinteresado por la verdad, contiene su propia razón de ser; de ahí que la filosofía, en cuanto a su fundamento vocacional, no haya cambiado desde su nacimiento. El hombre creó entonces un mundo nuevo: al crear el mundo de la *episteme*, se renovó a sí mismo, y aunque fue obra de unos pocos, los cambió a todos; se encontraron en un mundo distinto al que recibieron y en el que habrían

⁷ Cf. *Ibidem. Passim.*

de acomodarse. La ciencia, la filosofía es un “mundo” que se establece, que se instala en el mundo común: abarca la realidad en la que se encontraban los hombres antes de que la filosofía naciera, pero ahora con la diferencia de que esa realidad es objeto de una presentación diferente. La ciencia acentuó la comunidad del ser, pero ahora se presentará de manera distinta: es la nueva relación del ser lo que produce la forma, la nueva forma del mundo.⁸ La comunidad con el ser se sobreentendía, al parecer era normal, cotidiana, no presentaba ningún problema. Pero al ser cuestionado por la filosofía, en particular el ser del hombre, hará que el hombre mismo tenga que cambiar las relaciones que mantenía consigo mismo, con los otros y con lo otro, generando así nuevas relaciones y por tanto creando un mundo nuevo.

Con el nacimiento de la filosofía, reiteramos, se implantó una nueva relación del hombre tanto consigo mismo como con el no-yo. El hombre es como es en cada momento de la historia, sus relaciones vitales son interdependientes. Las relaciones del hombre con la naturaleza, con sus semejantes y con los personajes divinos se influyen mutuamente en mayor o menor grado: si varía uno, esto repercute en los demás. Por ello, al nacer la filosofía, la ciencia de la *physis*, se produjo un efecto global. El fenómeno de la interdependencia de las relaciones vitales fue más significativo en el período presocrático, precisamente porque la filosofía no se ocupó temáticamente del hombre ni de la divinidad.⁹

⁸ Idem.

⁹ Ver más adelante el apartado 3.4 “Relación del hombre griego con sus divinidades”.

La filosofía inicial no se detuvo a examinar el problema de la libertad humana y la necesidad natural. El orden racional de la vida ya estaba establecido y el tema del hombre no atrajo su atención: el cosmos del hombre es la *polis*, lo conveniente era constituir al lado del cosmos político el otro cosmos y mostrar que la naturaleza también es un orden legal. Al parecer la filosofía adoptó el cosmos humano, político como modelo para la representación del orden de la naturaleza. Como veremos en el apartado 1.4, incluso el lenguaje político se utilizó como el lenguaje para investigar la *physis* de la naturaleza. La filosofía ocupada por racionalizar al mundo natural, no advirtió que el hombre era ciudadano de dos mundos diferentes, entonces ¿cómo saber el lugar del hombre en el cosmos, si el propio cosmos no está unificado sino disociado?

1.4 La creación de un mundo verbal.

Un factor determinante para que pudiera darse esa nueva relación que provocaba el nacimiento de la filosofía fue el lenguaje, la palabra, la comunicación. El mundo es una forma socialmente estabilizada de vincularse entre los hombres, las cosas y los dioses. Lo que la comunidad llama mundo, es el ser que esa misma comunidad ha convertido en su morada, en su *ethos*. Con la ciencia, ese *ethos* no será considerado como tal sino en sí mismo. La ciencia, la filosofía será una forma de vida que ha de integrarse y compartir con los demás.

En los inicios de la filosofía, los elementos naturales o de la naturaleza no eran desconocidos y, sin embargo, resulta que "eran algo más y algo distinto"¹⁰ de lo que se pensaba y que además seguían denominándose con los mismos términos, las mismas palabras: la denominación de esos elementos, de esas realidades, no cambia, lo que cambia es la versión que de ellas nos ofrece la ciencia.

Algunos términos griegos sufren un cambio de sentido al ingresar en el lenguaje de la filosofía. Este sentido fundamental lo observamos en la palabra cuyo significado es palabra: *logos*, razón. La razón se instaura como base del filosofar y llega a alterar las otras maneras de hablar. Esta innovación verbal de la filosofía se resume en la expresión "dar razón". La palabra es razón, y la razón es algo que se da. Heráclito dijo:

¹⁰ Cf. Nicol, Eduardo. Op. cit. p. 294

"todas las cosas suceden según el *logos*" y "lo sabio ... es... escuchar a la razón".¹¹

La filosofía señala la presencia de la razón en el ser, asume como tarea el dar razón, es decir hablar del ser con palabras de razón, con lo cual la palabra adquiere esa capacidad introspectiva, crítica, que antes no tenía. Con el nacimiento de la filosofía, ésta no sólo trastornó el mundo común: la universalidad de su forma requería a su vez la universalidad de su contenido, y éste a su vez implicó una necesidad, la cual excluyó la particularidad de visión. En la universalidad de la filosofía parece que el griego perdía su mundo, su *ethos*: el alcance universal de la filosofía no coincidía con su ubicación geográfica. "Cada filósofo está arraigado en su mundo: habla con la lengua de este mundo y hasta con el acento de su tiempo. Sin embargo su palabra se dirige a los hombres de todos los mundos y ha de valer para todos."¹²

Si el alcance universal de la filosofía es constitutivo y puede infiltrarse en cualquier mundo y alterarlo es debido a que la intención de la filosofía es la verdad y, la verdad vale en cualquier mundo. Esta verdad deberá entenderse, no como algo definitorio, sino como la auténtica búsqueda de la verdad. Una intención pura de esa búsqueda y esa pureza de intención es lo que le da a la verdad su universalidad, la universalidad de la verdad es la comunicación. Aunque como dice Nicol "La palabra es capaz de privar de soporte a la vida ..."¹³ El mundo griego

¹¹ Ibidem, p. 332

¹² Ibidem, p. 290

¹³ Ibidem, p. 291

se quebrantó interiormente, el griego ya no entendió el nuevo mundo que se formaba con palabras griegas.

El mundo cotidiano con su propio orden y el mundo filosófico con su propio orden, las dos comunidades cósmicas no coinciden. El *logos* como palabra y el *logos* como razón empiezan a disociarse. La filosofía "inventó" la naturaleza cuando preguntó por su ser, por su *physis*, por el orden que unifica lo diverso. Inventar la naturaleza significó descubrir las posibilidades que ella depara, tanto de la naturaleza de lo natural como la naturaleza inherente a la naturaleza humana, ya que el *logos* humano se percató de que también poseía una *physis* que surgió al inventar e indagar la *physis* natural. Esta *physis* humana también la inventó el hombre, la creó y desde entonces es su segunda naturaleza.

La relación que el hombre mantiene con la naturaleza es pragmática, común porque es forzosa, utilitaria, porque debemos vivir con, en y de la naturaleza, por lo mismo no se elige libremente. Mientras que la relación que la filosofía mantiene con la naturaleza es vocacional, libre, desinteresada. Esta relación de la filosofía es la relación de verdad, la cual no es sólo una forma de pensar, sino de ser.

CAPÍTULO 2: EL HUMANISMO SOFISTA.

En el presente capítulo se exponen algunas de las consecuencias que se siguieron a partir de la consideración parmenídea del ser y de la concepción protagórica del hombre.

2.1 Consecuencias del ser de Parménides.

Parménides es considerado el filósofo del ser, pero podríamos decir que también de la apariencia: su doctrina es la primera que versa sobre el ser prescindiendo de la *physis*. Si la unidad es el ser, éste no cambia, pues si así fuera, se convertiría en nada. Niega el ser a todo lo que tiene movimiento y con esta separación entre el ser y la realidad nace la apariencia; ésta será el no-ser. Dicha concepción del ser desemboca en lo siguiente: sin algún saber sobre la *physis*, la *praxis* no es posible. El ser es el camino a la verdad y la *praxis* no puede ser el camino a la verdad, sino a la necesidad.

Los efectos prácticos de la concepción parmenídea reiteraban la separación vital o vocacional entre *praxis* y teoría. "El divorcio de la realidad y el ser no fue una operación inicial de la filosofía. La distorsión vocacional que se manifestará en la sofística, provino de una distorsión teórica posterior a la "física" de los milesios y de Heráclito: la que consistió en divorciar de la *physis* la cuestión del ser".¹⁴ Parménides no

¹⁴ *Ibidem*, p. 305

sólo puso en problemas al ser sino a la misma filosofía, ya que si no tenemos acceso al ser, sólo a la apariencia, la filosofía como indagación sobre el ser no tiene sentido alguno. La verdad misma no tendría sentido en una comunidad gobernada únicamente por la necesidad. Al quedar el ser en sí, fuera del tiempo, en la teoría parmenídea la comunión de la filosofía con la naturaleza es imposible.

La apariencia es una manera de ver y no un nivel del ser, desempeña un importante papel existencial para el hombre. "La vida común no se resuelve entre las apariencias del ser. Se desenvuelve con las apariencias de la verdad."¹⁵ La filosofía representa una forma de vida que no respondía a la necesidad práctico-utilitaria y, por lo mismo, se aparta del orden común, pero deberá acomodarse en el marco de la ley, ésta abarca el mundo de la acción humana, su finalidad es pragmática, opuesta a la finalidad libre y desinteresada del pensamiento. La vocación del filósofo sugiere que la vida puede tener otro fundamento.

La sofística representó la crisis del principio de razón, tanto en el cosmos político como en el cosmos lógico.¹⁶ La ley como fundamento de la comunidad humana quedó comprometida: el orden político no era suficiente en sí mismo, ya que la política no daba razón de su existencia, el hombre como ser político no es suficiente. Era necesario que el hombre alcanzara un conocimiento más radical de su propio ser.

¹⁵ *Ibidem*, p. 312

¹⁶ *Cf. Ibidem*. pp. 304-305

La primera idea formal del hombre surgió con la sofística, en ella confluyeron el *logos* teórico y el *logos* político. El hombre como "medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son" de Protágoras, expresa la crisis filosófica y política porque la vida y la teoría estaban divorciadas. El aparente fracaso de la razón filosófica, la posibilidad de proponer dos verdades opuestas sobre el mismo tema y, por otro lado, el fracaso de la razón jurídica en cuanto que la ley no garantizaba la equidad ya que el *logos* político, mediante pericias, podía ser usado para alcanzar fines particulares o para servir a fines políticos opuestos, reflejaba esa doble crisis: la filosófica y la política.

Tenemos por ejemplo, la *Apología* platónica, en la que Sócrates, al defenderse contra la acusación de impiedad, dice: "...y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas *la ley no ordena* comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente."¹⁷

El derecho tomó el camino que señalaba el poder de la palabra: la palabra no aceptaba otras medidas o regulaciones que las erísticas y estéticas. Este era el uso político aceptado como normal; consecuentemente, como nos dice Nicol: "El ataque a la sofística tenía que desplazarse en los dos frentes que ella representaba ... El repudio de sus procedimientos no podía basarse, pues, en razones meramente

¹⁷ *Apología*. 26 a El subrayado es mío.

lógicas: tenía que partir de una teoría *filosófica* del hombre que, siendo posterior a la crisis vital de la sofística, pudiera resolverla."¹⁸ A la vista de todos el cosmos de la ciencia y el cosmos de la *polis* parecen reunidos, pero en ambos falla el principio del orden y de medida.

La crisis sofística se superó con la reforma socrática y platónica y aunque se resolvió sólo a nivel teórico ello no significó que dicha teoría fuera definitiva. La reforma efectuada demostró que las cuestiones vitales podían y debían presentarse al nivel de teoría. Era del todo necesario que el saber de verdad, la filosofía, se sobrepusiera pues si bien es cierto que las cuestiones prácticas no pueden confiarse a la *praxis*, porque ésta es directriz y no fundamentadora, también es cierto que la fundamentación teórica de la comunidad dio un nuevo giro al conflicto entre la *praxis* y la teoría.

La vida como objeto de reflexión, adquirió una importancia que no tenía. El hombre la descubrió con la filosofía y esta opción tenía que justificarse, y así como el ser es el problema del pensar, el *ethos* es el problema de la vida: la eticidad es la problematicidad del hombre¹⁹. la vida como objeto de opción tiene que justificarse no sólo ante los demás, sino sobre todo interiormente, ante uno mismo. Esta reflexión sobre la vida es ética, ya que las apreciaciones o atribuciones de cualidades se refieren al propósito de una vida.

¹⁸ Nicol, Eduardo. Op. cit. p. 323

¹⁹ Cf. *Ibidem*. p. 326

La vida y la conducta son éticas cuando son proyectadas, y esto quiere decir razonadas. No son algo que simplemente se viva o haga como un quehacer natural.

2.2 El logos: palabra y principio de razón.

Llegados a este punto conviene detenernos para distinguir entre el *logos* como principio de razón, que tiene que ser invariable, y el *logos* como palabra de razón, el cual se da de manera diferente en los momentos históricos sucesivos. Consecuentemente, el *logos* como lo que fundamenta ha de estar más allá del *logos* como palabra. La razón es atributo del ser, el ser y el devenir tienen su razón propia, y ésta no debe confundirse con la razón propia del hombre, la que ejercita cuando da razón.

La razón ofrece dos aspectos que aunque interdependientes, son distintos. Es el fundamento de la ciencia como condición de posibilidad de un saber verdadero, y es el fundamento de la ciencia como vocación. En consecuencia, de nuevo tenemos que la razón que fundamenta es distinta a la razón que se da. La razón de ser es siempre recta: la razón que se da puede desviarse y corregirse, "...en el curso de la historia, las crisis de la filosofía son crisis del principio de razón y presenta a la vez dos modalidades posibles de aquella falta de rectitud."²⁰

Cuando se produce la rectitud del *logos* tiene que combinarse la lógica con la ética. Esta doble táctica se percibe en el correctivo socrático de la incorrección sofística.

²⁰ *Ibidem*, p. 336

La recta razón es capaz de dar razón de sus propias incorrecciones, pero cuando la crisis invade el principio, ninguna crítica de la razón será completa sin una rectificación de intenciones. La comunidad del fundamento del principio de razón se percibe cuando entra en crisis: sus consecuencias abarcan al *ethos* común, a ese mundo creado por los hombres.

Con el ser, con la verdad y con el hombre ocurre lo mismo: entre todas las cosas parecen ser los más patentes por su misma naturaleza. Respecto al hombre, Heráclito afirmó: "los límites del hombre, o sea su alma, son inalcanzables, "tan honda es su razón"²¹, lo difícil es precisamente, saber qué es el ser del hombre, su razón de ser, su *logos*. Cuando este mismo filósofo dijo: "yo me investigué a mí mismo"²² lo que quiso decir fue que al investigarse, investigaba su ser como hombre y desde entonces los filósofos adoptaron como propios de su vocación la investigación, el quehacer de indagar la *physis* del hombre como distinta a la de otros entes, pues sólo el ser del hombre experimenta incremento, al hacerse, crearse o inventarse a sí mismo.

La *physis* del hombre, nos dice Demócrito, es meta-física porque es él mismo el que la forma²³. La idea heracliteana del incremento y la

²¹ Citado en Nicol, Eduardo. Op. Cit. p. 344

²² Idem.

²³ Cf. Idem.

democritiana sobre la *physis* metafísica del hombre serán, así los preliminares para la nueva física requerida por el problema del hombre²⁴

La investigación originaria de la filosofía buscó un principio de unidad que permitiera afirmar que todo era básicamente lo mismo, y eso fue cierto en cuanto al ser, pero no en cuanto a la *physis*. Al iniciarse el estudio sobre la fisiología de lo humano se tiene como objetivo confirmar conceptualmente la diferencia entre la *physis* natural y la humana: hay dos formas de ser y cada una tiene sus categorías físicas propias. El resultado fue que la ciencia del ser natural no pudo dar razón del ser del hombre, es decir no pudo dar razón del ser cuyo ser es "metafísico" por razón de su quehacer (*poiésis*) y por el consiguiente incremento de su ser en la existencia. La naturaleza, lo físico, quedará separado y con esto se planteó el problema de las relaciones ontológicas entre las dos formas: la comunidad física del hombre con la naturaleza implica que el ser del hombre es meramente natural, pero tiene que establecerse en el hombre mismo la unidad funcional de su forma metafísica de ser con la naturaleza, que es parte de su constitución.

"La filosofía griega no desarrolló en un cuerpo sistemático de teoría la idea del hombre como ser metafísico: como un ser que ha de formar su propio ser y que se distingue de los demás por la virtud de su quehacer."²⁵ La diferencia ontológica entre naturaleza y vida humana,

²⁴ La segunda naturaleza o naturaleza que el hombre crea como ser moral, cobra sentido en la actividad realizada por Sócrates, y no solamente eso, sino que su propia vida fue lo que ejemplificó esa nueva física requerida.

²⁵ Nicol, Eduardo. Op. Cit. P. 347

se extrae de las situaciones vitales concretas, es en éstas donde el hombre muestra en su comportamiento lo que es, se comporta de acuerdo a su acción. La *physis* del hombre es su quehacer (*poiésis*), es la *praxis* en el modo en que se produce. El mundo es resultado de esta *poiésis*, constituido como un sistema de reacciones vitales del hombre con el no-yo.

2.3 Divorcio entre teoría y praxis.

La presencia activa de la filosofía cambió las modalidades de las distintas relaciones que el hombre mantenía. "El régimen de la verdad cambia más profundamente el mundo que cualquiera de los cambios políticos que se suceden en Grecia durante el siglo V."²⁶ Fundamentar ontológicamente la *praxis* respondía a una transformación del mundo griego, "Las indagaciones sobre la *praxis* no toman la forma de un sistema práctico de conducta. Esto es manifiesto en Sócrates."²⁷ La preocupación especial estuvo dirigida a un ser cuya característica, en tanto que es práctica, es cualificable.

Vemos a ese ser preocupado por su conducta precisamente en Sócrates. Al referirse a su misión de mejorarse a sí mismo y a los demás nos dice: "Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar, y a refutar, y si *me parece* que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco."²⁸

La filosofía había adoptado como objeto de reflexión el cosmos político y éste, concebido como el orden de la *praxis*, reveló su ineficiencia práctica, lo cual invalidó también ciertos supuestos implícitos. La ley como principio racional de coexistencia entró en crisis, no pudo

²⁶ *Ibidem*, p. 348

²⁷ *Ibidem*, p. 349

²⁸ *Apología* 29 e-30 a E! subrayado es mío.

ser considerado como principio suficiente, por lo que fue urgente encontrar el fundamento de la comunidad. Anaximandro empleó las palabras "justicia" e "injusticia" para designar la compensación o equilibrio y el abuso, respectivamente, cuando hablaba sobre la *physis* de la naturaleza como orden.

La idea de un orden en la vida se mantiene implícitamente, pero los sucesos impusieron un examen severo de las concepciones vitales que representaron dichos términos. El problema del fundamento de la política no fue un problema político, por lo que la solución de la crisis práctica debía encontrarse en la indagación que correspondía a la filosofía. "En el lapso de un siglo que va de mediados del V a mediados del IV, el auge de la *praxis* representa una crisis de la misma *praxis*, especialmente en Atenas. Paralelamente, se va normalizando la presencia de una forma de *praxis* diferente: el ejercicio de un saber de verdad que no produce utilidades prácticas."²⁹

Con la crisis política, la filosofía tuvo que aclarar la forma de vida que correspondía a las diversas especies de *praxis*, empezando por la *praxis* y la forma de vida que correspondía a la misma filosofía. Dicha tarea envolvía el tema del fundamento de la comunidad, total y unitario lo cual resultó ser más radical que el fundamento de la ley: la crisis reveló que la *praxis* política no estaba fundamentada en la política, que la política no es la razón final de la *polis* y, consecuentemente, que la *polis* misma requería un principio que la trascendiera. "La instauración de la

²⁹ Nicol, Eduardo, Op. Cit. 350

ética, entendida como racionalización de la *praxis*, viene a compensar la deficiencia de la política."³⁰ El conflicto de la ética y la política fue radical cuando la política asumió como tarea la formulación de la idea del hombre.

En el proceso de Sócrates los atenienses estaban más interesados por mantener la seguridad que proporcionaba ese cosmos político aunque estuviera en crisis, que la libertad del pensamiento. Sócrates representaba precisamente esa libertad de pensamiento, razón por la cual se le ejecutó. Se ejecutó a un hombre por su condición de filósofo, el orden mismo de la legalidad fue desmedido: en justicia, se condenó a un hombre justo³¹. Aquí tendríamos que hacer una observación: la legalidad es obra de la razón y, sin embargo, no ofrece garantía de racionalidad. Consecuentemente, si la ley no es fundamento efectivo del cosmos humano, la coexistencia humana queda sin fundamento.

La deficiencia de la legalidad invalidó la idea de un cosmos político y la comunidad se desenvuelve en la irracionalidad. Se había creído hasta entonces que los límites del mundo político estaban establecidos para siempre por la ley. El orden estaba enteramente incluido en la ley y, por tanto, el hombre podía definirse como animal político.

³⁰ Ibidem. p. 351

³¹ Cf. *Apología* 26 a, ya citada en la p. 20

La cuestión es nueva y su planteamiento es el hallazgo de una nueva dimensión del ser del hombre: la razón que versa sobre la *praxis* es superior a la razón que se ejercita en la *praxis*: la política no es la medida última de la convivencia humana. "La crisis de la ley en la sentencia de Sócrates permitió a Platón desenvolver la idea del hombre como ser-filósofo, que ya se desprendía del método."³² El método al que se refiere Nicol, es el de la *maieútica*, el que empleó Sócrates para que a través del diálogo con sus interlocutores, surgiera el ser-filósofo que todo hombre lleva en su interior.

Había que demostrar que hay en el hombre algo más que el ser como animal político. La idea del hombre como ser-filósofo, Sócrates la expuso interrogando: el hombre es el ser que ha de existir preguntando sobre el qué de las cosas y, por encima de éstas, sobre sí mismo. Sócrates representa, así, al hombre capaz de vivir con el *logos* de verdad, ampliando así la dimensión de su mundo al incrementar su potencia de ser.

Con Sócrates, el vínculo entre la política y la ciencia iba a ser el tema de la idea del hombre: del lugar que el hombre ocupara en el cosmos dependía el lugar de la política. Poner a la política en su lugar implicaba la transformación del mundo establecido, de otra manera no era posible justificar la presencia de la filosofía en la *polis* como vocación filosófica.

³² Nicol, Eduardo. Op. Cit. p. 353

Todo dependía de que la verdad fuera algo asequible y válido para todos, y precisamente esto fue lo que había empezado a ser dudoso. La crisis de la ley y de la verdad (con los sofistas) fueron simultáneas, la sofística había declarado que la verdad era imposible. "De acuerdo con esto, la sentencia de Sócrates podía ser lamentable, pero era inapelable; y no lo era en términos de derecho, sino porque la firmeza de la ley residía en su misma contingencia: en su definitiva arbitrariedad. Por otro lado, la vida demostraba que la verdad, posible o no, era desde luego innecesaria para la *praxis*."³³

Sin embargo, con la misma supuesta imposibilidad de la verdad y la no necesidad del *logos* verdadero la filosofía encontraría su definitiva justificación vital. Sin trastornar al mundo establecido, la filosofía se podría incorporar a él si se convertía en auxiliar de la *praxis* que no requiere verdades. La *praxis* y la *sofía* se complementarían, pues el *logos* no sería instrumento de saber sino de poder; de ahí la invención y auge de la retórica y la erística o arte de argumentar. La filosofía como vocación crítica descubrió que también podía entrar en crisis, posibilidad que le permitió justificarse ante sí misma y, políticamente, ante el hombre común. Si no se restablecía la verdad, los límites de lo permitido eran inciertos, la vida humana era distinta cuando la intención de verdad, inherente al *logos* racional, se justificara comunitariamente. No era suficiente "... que los hombres con buenas intenciones rechacen el desenfreno y recomienden una vida mesurada: ni siquiera que prediquen

³³ *Ibidem*, pp. 354-355

con el ejemplo propio. Es necesaria la ciencia para demostrar que la mejor intención, que es la intención de verdad, es de todos y para todos."³⁴

³⁴ *Ibidem*, p 356

2.4 El hombre de Protágoras.

Protágoras, al afirmar que "el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son"³⁵, nos daba la idea en la que se reunían los temas del ser y el conocer con la *praxis*. Que el hombre es la medida de todas las cosas significa que cada hombre posee su propia medida, intransferible e incomunicable. Si no hay comunidad en la medida, la comunidad misma carece de fundamento, lo cual se hace patente en la *praxis* pero también se refiere al ser. Si el hombre es la medida del ser y del no-ser, resulta que el hombre práctico entiende lo que es ser medida de las cosas, pero no la medida del ser, del orden del ser, de su logos.

Esta idea del hombre niega la posibilidad de la ciencia: niega que la verdad sea un vínculo comunitario, que la verdad sea comunitaria porque es la medida común del conocimiento. Considerar al hombre la medida de todas las cosas, implica que tiene otras potencias vitales más efectivas que la intención de verdad: la fuerza cohesiva de la comunidad sería la voluntad de poder. Ésta podía imponerse, pero su cohesión sería ocasional y discontinua, no sería orgánica o constituyente. La tesis del poder como fuerza natural (Gorgias) produciría la cohesión en la comunidad no como el acto de una voluntad predominante sino por selección natural que implantaría el orden mediante el dominio de los

³⁵ Citado en Eduardo Nicol. Op. Cit. p. 356

más fuertes, como sucede en los animales: la *physis* más poderosa es la dominante, de manera que la ley es para los débiles.

De esta manera, el llamado humanismo de los sofistas consigue deshumanizar la política: elimina la diferencia entre el orden físico y el humano, diferencia mantenida precisamente por la ley antes de que fuera fundamentada por la ontología. La fundamentación de la vida política no podría confiarse al *logos* político, perfeccionado por la retórica y la erística. Los sofistas no explicaron en virtud de qué el *logos* opera como instrumento de poder efectivo, tal poderío no es físico sino adquirido, adquirido a través del uso de la palabra.

El *logos* también es poderoso, también es obra humana de la verdad, su fuerza viene del ser que en ella se manifiesta: lo que es, es como es. "La comunidad griega está en crisis, como cualquier otra en cualquier tiempo, cuando no está educada para percibir que ella es y ha de ser algo más que una trama de acciones y reacciones prácticas. La filosofía cumple esta misión educadora."³⁶ Al ser comunitaria, la verdad es la medida común del conocimiento. El conocimiento racional y verdadero del ser depende de que el mismo ser sea racional: que su razón de ser sea independiente de la visión o medida individual. La verdad no es fruto del consenso, sino de la reflexión. Sócrates, al investigar lo que es el valor, nos dice: "Supongo, entonces, que lo que

³⁶ Ibidem. p. 358

ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría."³⁷

La comunidad de la medida se reduce a lo que llamamos objetividad, la cual originariamente se inscribe en el *ethos* vocacional de la ciencia; de ahí que el punto de vista individual deba descartarse o quedaría comprometido el principio vocacional y racional de la ciencia. "En el pensamiento sin *ethos*, la falta de objetividad se manifiesta como falta de solidaridad. Objetivación es comunicación."³⁸ La comunicación, la solidaridad, es la misma fuerza cohesiva de la comunidad humana. Medida es orden objetivo, cosmos, el cosmos es *logos* y el *logos* es comunidad. La palabra *logos* "adquiere con la filosofía un significado equivalente a la palabra *taxis* de Anaximandro y al *métron* de Heráclito."³⁹ La razón es métrica y el *logos* de verdad parte del principio de que la medida está en el ser contemplado y no en el sujeto que lo contempla.

Con Protágoras, el hombre en tanto que es medida del ser, es consecuentemente, la medida del hacer: cada hombre se considera a sí mismo la medida de su existencia, el poder decisivo de sus actos. El griego llegó así a un punto de su individuación en el cual, lo que resalta es su facultad de autarquía, pero solamente la ley como principio comunitario impide que ese poder se despliegue sin medida.

³⁷ Platón. *Logos* 184 c

³⁸ Nicol, Eduardo. Op. Cit. p 359

³⁹ Ibidem. p. 360

"La reforma de la filosofía que ... (Sócrates y Platón) emprendieron trasciende el ámbito de la ciencia y tiene el sentido de una terapéutica aplicable en todo tiempo. Esta es la palabra médica que emplea justamente Sócrates, cuando alude a la cura o cuidado del alma que está conectada con la filosofía."⁴⁰ La filosofía, con la idea sofisticada de que el hombre es por naturaleza un ser de poder, nos advirtió, sin proponérselo, que la salud y la comunidad dependían de un estudio sobre la verdadera *physis* humana. Por ello resalta aún más la indagación a través de la forma dialéctica que toma con Sócrates. La búsqueda de sí mismo, de la verdad, es una forma de introspección regulada por el método de la *maieutica*. Por ello, no es el hallazgo sino la búsqueda lo que fomenta la autarquía, la duda hace aparecer la idea de que cada cual es la medida de todo como mera ilusión y revela que el poder es desintegrante.

⁴⁰ Ibidem. p. 362

CAPÍTULO 3: EL SER DEL HOMBRE Y SU REFLEJO EN LA TRAGEDIA Y COMEDIA GRIEGAS.

En el presente capítulo hago una somera presentación del proceso de individuación del hombre en la tragedia y en la comedia, así como el tipo de contacto del griego con sus divinidades. El propósito es el poder apreciar el significado de la muerte de Sócrates como trágico para la filosofía.

3.1 *La individualidad y la comunidad del hombre.*

Como indicios de un cambio en las relaciones vitales del hombre se tenían dos rasgos de la sofística: el solipsismo y el ateísmo. El solipsismo rompió la solidaridad de la existencia y favoreció el ateísmo. El hombre medida quedó en desamparo, pues rompía su comunicación con la divinidad. La creencia es subjetiva, pero también es comunitaria. Fue la fe compartida la que adoptó una forma institucional, la política no impuso una forma comunitaria a la religión. Al considerar al hombre como medida del ser y del no-ser, su conocimiento se redujo a mera sensación subjetiva. Esta negación de la verdad trajo consigo la negación de la solidaridad de la fe: la religión carece entonces de fundamento trascendente. Si el ser no es en sí, mucho menos podía afirmarse la realidad en sí de los dioses.

Protágoras dijo: "De los dioses no sé nada; ni si existen, ni si no existen, ni cual sea su forma. Muchas cosas impiden saberlo: la obscuridad del tema y la brevedad de la vida humana."⁴¹ Lo que Protágoras aparentemente negaba era la posibilidad de una teología, de un saber de entendimiento racional, pero su ateísmo se reveló en la idea del hombre como medida de todo. La paradoja política fue que Sócrates sí fuera sentenciado a pesar de que nunca expresó un ateísmo.

Sócrates siempre sostuvo que creía que su misión era un mandato del dios: "... al ordenarme el dios, *según he creído y aceptado*, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con *justicia* traerme ante el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creer ser sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues creer es que uno sabe lo que no sabe."⁴²

Sócrates declaró que no sabía, pero sus acusadores no entendieron la "docta ignorancia" como una negación de los vínculos con la divinidad: fue la ignorancia metódica la promotora de la búsqueda socrática, ella es la verdadera sapiencia de la ciencia.

Los griegos del siglo V aprendieron en la *praxis* que la voluntad promovía la individuación, pero que también actuaba como vinculatoria y

⁴¹ Citado en Nicol, Eduardo. Op. cit. p. 368

esta noción de individualidad voluntaria venía de la experiencia. La filosofía griega no consideró el principio de individuación como específico de los humanos y cuando se ocupó del problema de la comunidad tampoco consideró que la voluntad fuera la fuerza vinculatoria. La comunidad social sería una realidad creada por los mismos hombres para armonizar sus diferencias, por ello lo importante fue investigar el principio de la comunidad, es decir, aquello que sin mengua de su individualidad, movía a los hombres a establecer vínculos estables, mientras que seguir considerando al hombre como medida de todas las cosas significaba tener a un hombre desvinculado e irremediabilmente incomunicado. Contra el solipsismo sofisticado, los griegos ya concebían al hombre como el productor de su propia mismidad, pues no se produce a sí mismo estando a solas.

El hombre es comunicativo porque es el ser de la razón. Nicol, refiriéndose al *Sofista* de Platón nos dice "la diá-noia ... es el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma. De suerte que el acto de razón, ya desde sus formas elementales o precientíficas, trasciende por naturaleza la individualidad; y en el acto callado de la reflexión, el individuo se trasciende a sí mismo dialogando consigo mismo. Pensar es dialogar."⁴³

La individualidad y la comunidad no pueden definirse por separado. La solidaridad, es decir, la interdependencia de los hombres

⁴² Apología 28 c -29 a El subrayado es mío.

⁴³ Nicol, Eduardo. Op. Cit. p. 365

es un dato de la experiencia común. La seguridad interior del hombre como del mismo Estado, la daba las instituciones a través de formas precisas y normativas de interdependencia de los hombres y de sus relaciones con los dioses.

Ese sistema regulador de todas sus relaciones vitales no cesó de reformarse y mantuvo su eficacia mientras no se quebrantó la seguridad interior. El saber de si mismo que conlleva la individuación se empañó por la duda, el griego buscó la seguridad cuando se dio cuenta de que con la autarquía la estaba perdiendo. La autosuficiencia se convirtió en incertidumbre antes de que Sócrates la resolviera por medio de la asimilación de esa sabiduría de la insuficiencia que daba lo positivo de la duda y que es inherente a la idea del hombre como ser problemático.

El hombre era nuevo y esta crisis interior requería una reforma de estado. La reforma política, o sea pragmática, no era suficiente pues requería una reforma filosófica. Las indagaciones socráticas fueron radicales por ser inquietantes: se dirigían justo a la raíz de la existencia y con ello los conservadores veían amenazada la estabilidad institucional. "Los acusadores de Sócrates advirtieron el peligro que representaba para la conciencia política el nacimiento de la conciencia ética."⁴⁴ Sócrates, en el *Critón*, para tranquilizar a su viejo amigo ante su inminente partida, trató de explicarle por qué no debía aceptar huir de la cárcel: "Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le

⁴⁴ *Ibidem.* p. 369

acompañara algo de *rectitud*."⁴⁵ "Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo ... no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el *vivir bien* ... ¿La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto?."⁴⁶ Sabemos ahora, que la conclusión a estas preguntas es afirmativa.

La filosofía deberá constituir la moral sobre una base propia, sin intervenir en la cuestión de la autenticidad religiosa como tal. En oposición a Sócrates, para Protágoras el lugar del hombre en el cosmos siguió siendo un lugar político, por ello el pesimismo ateo concedió a la religión un lugar en la *polis*, porque reconoce la limitación del orden político "... los dioses penetran donde no llega la ley, y pueden sancionar los crímenes que en público pasan inadvertidos."⁴⁷

⁴⁵ Platón. *Critón* 46 b El subrayado es mío.

⁴⁶ *Ibidem*. 48 a-b

3.2 Esquilo: individuación de los dioses; Sófocles: la voluntad y la pasión humanas; Eurípides: teatro de ideas, no de la vida.

En el siglo V el hombre llegó a un nivel de existencia, de conciencia, que le permitió considerar la religión desde afuera, como asunto debatible. Esta disposición paulatinamente adquirida fue signo de una forma acentuada de la individualidad del hombre y que se percibe también en la tragedia. Lo concreto de la vida tiene que predominar sobre las abstracciones. En Grecia la tragedia constituyó la humanización de la divinidad. En el siglo VI con Esquilo los dioses están más individualizados que los mortales. El personaje en la tragedia, no se representa a sí mismo, sino que representa lo que puede sucederle a cualquiera: el suceso es más importante que el personaje. La vida del hombre es trágica por su misma forzosa sumisión a los dioses y sus designios, la vida es el campo donde la necesidad y la voluntad se enfrentan. La pasión y la acción de los personajes son una ilustración dramática de ciertas fuerzas ajenas y superiores. En Esquilo no es el hombre la medida de todas las cosas. El hombre cree que son los dioses los que deciden todo, incluso quien vive y quien muere.

Con Sófocles el conflicto entre necesidad y libertad sigue siendo reflejado en la tragedia. Pero la vida del griego sufrió cambios profundos

⁴⁷ Nicol, Eduardo. Op. cit. p. 369

desde Esquilo y durante la vida del propio Sófocles que abarca casi todo el siglo V. En Sófocles el factor de la voluntad humana se complica aún más con un nuevo factor: la pasión. La pasión es experiencia común. La novedad consistió en presentarla como fuerza de individuación. La pasión exalta la voluntad, pero también puede entrar en conflicto con ella. La libertad queda menguada por la pasión, y la idea de destino incluirá esa fuerza que arde en el interior del hombre: su propia pasión. La tragedia representa ahora la agonía del individuo cuya existencia es trágica porque vive la lucha entre su voluntad y su pasión. La tragedia es vivencia compartida, es comunidad.

Heráclito había dicho que "el destino del hombre es su carácter"⁴⁸ y el destino o *daimon* era lo ordenado por los dioses, es el poder superior el que regula la vida del individuo. Este poder se fue transfiriendo al hombre, a esa parte de su ser que es el carácter. La relación entre necesidad exterior y la libertad se equilibró de este modo: el destino es obra de cada uno, es ético y no forzoso. Heráclito también reconoció lo difícil que es luchar contra las pasiones, las cuales se incluyen en el alma y debido a la pugna, el alma puede quedar dividida. Esta posibilidad de perder el alma aparece dramáticamente en la tragedia y el la filosofía de Sócrates: las pasiones modelan la existencia individual, son intransferibles.

El carácter descubre ahora un impedimento a la autonomía del hombre en su propio interior y, consecuentemente, tiene ahora dos

⁴⁸ Citado en Nicol, Eduardo, Op. Cit. p. 374

conflictos: la lucha contra los poderes superiores, así como la lucha del hombre consigo mismo. En Sófocles, el carácter es orden en la vida: orden que ha de obtenerse con lucha. Los dioses se integran en el orden como factor previsible de moderación. "El destino empieza a percibirse mirando hacia adentro. Con la conciencia trágica culmina así una de las vías por las que el griego cumple con el precepto délfico de conocerse a sí mismo."⁴⁹ El hombre se sintió gobernante de su vida y ya no luchó contra los dioses, sino contra sí mismo tratando de liberarse de sus propias pasiones y el sufrimiento que esto provoca es la medida de la libertad humana.

En la tragedia de Eurípides los dioses decayeron porque se convirtieron en abstracciones, la tragedia fue el teatro de las ideas y no de la vida. El sentido religioso de la tragedia pierde vitalidad al intelectualizarse, los conceptos carecen de virtud trágica, no el hombre que piensa conceptualmente: la tragedia sería mera ilustración de una ideología religiosa. Pero sólo "murió" la tragedia literaria, pues la tragedia real del hombre no: "Sócrates es el primer mártir de la razón."⁵⁰

Ahora bien, aunque Sócrates no puede ser considerado un representante idóneo del racionalismo "Lo es en cambio Parménides, en cuyo tiempo floreció la tragedia de Esquilo. Por otra parte, la sentencia de Sócrates no fue una defensa tardía del auténtico espíritu mítico y

⁴⁹ Ibidem. p. 376

⁵⁰ Ibidem. p. 377

trágico contra el embate profano de la inteligencia. Esta autenticidad ya no existía. Si acaso, el culpable hubiera sido Eurípides. Sócrates se declaró incapaz de probar racionalmente la existencia de los dioses, y esta suspensión del pensamiento mantenía todavía la religiosidad en su propio dominio."⁵¹

La ejecución de Sócrates fue una tragedia, ya que la razón misma caía junto con él: sucumbía la razón de verdad ante la sentencia basada en una razón de Estado. Esto es algo difícil de entender, ya que la razón de verdad era más vital que la razón del estado en ese momento socrático. Una religiosidad debilitada fue la que se amparó en las instituciones oficiales. En el Critón casi podemos percibir la agonía de Sócrates: detrás del Sócrates reflexivo, analítico, fundamentador de la conducta, se percibe su agonía como testimonio de la lucha de la razón consigo misma y en esto consiste la tragedia. En la tragedia griega la pasión humana frente a un destino representado por personajes reales es expresada con palabras, el diálogo con la divinidad predomina sobre la acción, diálogo que desaparece cuando la tragedia pierde su base mitológica. "En Grecia, el hombre conversa con la personificación divina de su propio destino; de esto no queda en la tragedia moderna otro vestigio que el soliloquio."⁵²

El momento realmente trágico de los personajes de la tragedia, creo, es aquel en el que se hace silencio sobre la soledad del héroe. La

⁵¹ *Ibidem.* p. 378

⁵² *Ibidem.* p. 379

imposibilidad de comunicarse, de justificarse, de hablar con los suyos, es cuando realmente ocurre su aniquilación (Edipo). La felicidad implica una correspondencia entre el individuo y la comunidad; y la infelicidad, una destrucción profunda del vínculo que une a la comunidad y al hombre que es parte de ella.

En los personajes de las tragedias y los personajes homéricos, podemos apreciar su particular versión de la *areté*. Su esfuerzo por ser los mejores, por arrancar la admiración de quienes los contemplan, hace suponer que sienten sus actos como algo ideal, modélico. Sin esta sanción social, tal vez, por ejemplo, no se habrían dado las hazañas de Aquiles. Esta *areté*, sin embargo, tenía un contenido muy concreto. Se veía como bueno el cumplimiento y desarrollo de sus hazañas. En una sociedad guerrera era lógico que la solidaridad se tiñera, además, de todos aquellos incentivos que convertían a un guerrero en un *buen* guerrero. El espacio social y las relaciones peculiares que en la sociedad se estableciesen definían su *areté*, ser el mejor, es encarnado por el *áristos*.

Esta relación que se da entre el modelo heroico y su pueblo es una forma más de convivencia. La voluntad de afirmación del hombre, su lucha de independencia y libertad también se dan como parte del contenido de los *áristos*, con ellos se empieza a conformar la imagen de aquel que se establece como modelo. Los primeros cánones morales se alcanzan, pues, sobre la sociedad como totalidad, pero sobre un grupo social dinámico, que actúa y lucha, que tiene que decidir su

comportamiento y, en cierto sentido, justificarlo. La justificación, en la época heroica, consiste en la semejanza o aproximación a su modelo. Los hechos humanos quedan, así, en esta tensión vigilante hacia el proyecto vital que el héroe encarna.

El modelo heroico se va convirtiendo en una estructura más amplia en la que ya no funciona la admiración que impulsa sino el respeto que obliga. La justicia (*diké*) es, efectivamente, respeto hacia la estructura comunitaria, tanto *mejor* cuanto mayor sea la coincidencia que haya entre los miembros que de ella participan. Creo que con esta idea de justicia se levanta su ética, y en el siglo V la *areté* es ya una *areté* plenamente social; camina por el *ágora*, los gimnasios, las calles de Atenas y *puede* aprenderse de aquellos maestros (sofistas) de la democracia que enseñaban a desechar los privilegios de una aristocracia que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en una especie de refugio del poderoso sin poder. Los sofistas, al insistir en el hecho del aprendizaje de la *areté* alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron en el centro de la sociedad griega, el principio de la competencia hacia el bien.

3.3 Aristófanes: el hombre como ser trágico y como ser ridículo.

La conciencia trágica de la vida no se apagó cuando murió la tragedia. La insuficiencia del hombre se manifiesta como factor constante de tragedia que captan las obras literarias. Pero lo relevante de cualquier tragedia literaria es lo trágico de la condición humana, no el desenlace: es la interacción entre la pasión y la razón, la libertad y la necesidad, la dependencia y la autarquía, porque lo trágico es luchar consigo mismo. El hombre que adopta la vocación de verdad es el que posee la conciencia trágica de su vida.

La vida sin los dioses vivos desembocó en la comedia. En la comedia se acentúa el carácter, ya que esto permite reconocer al auténtico personaje en su versión cómica y también es lo que le da comunión: la comedia, así como la tragedia es comunitaria. En la comedia ateniense se representan aspectos de la vida del hombre que provocan la risa y no el llanto. Con Aristófanes, contemporáneo de Sócrates, se representó al hombre no solamente como un ser trágico, sino también ridículo. Expresó una conciencia de los límites del hombre y la caricatura contribuyó a esa misma limitación: el hombre no puede rebasar su propia ridiculez.

Una vez más Sócrates fue al rescate: la variante del humor lo ofreció la ironía del método *maieútico*. Este fue una réplica contra la caricatura de la comedia y contra la sofística, que era caricatura de la

filosofía. Sócrates enseñó que la ridiculez no excluye la tragedia y que ésta no agota el humor. Sócrates ejerció la auténtica ironía como una disposición vital precisamente porque él tenía un sentimiento trágico de la vida. "Sócrates la ejerce como recurso didáctico, para impedir que la filosofía degenera en solemnidad. El hombre que busca un saber de sí mismo se salva de la ridiculez con la sonrisa. La filosofía pudo tener un semblante amable, porque descubrió que la verdad es la suprema amabilidad."⁵³

⁵³*Ibidem.* P. 382

3.4 Relación del hombre griego con sus divinidades.

El pensamiento griego no produjo una auténtica teología, la cual hubiera servido de conexión entre la racionalidad y la religiosidad. Las referencias que aparecen en algunos textos presocráticos no expresan la religiosidad común ni están conectadas sistemáticamente con sus ontologías, más bien son una opinión personal. Los griegos no tenían una unidad religiosa, un dogma común, ni se propusieron elaborarla con reflexiones o meditaciones racionales, especulativas.

Lo que distingue a la teología es su carácter comunitario, una fe compartida tal que el tema inmediato de esa reflexión es el ser divino; y, a partir de los caracteres que se atribuyan a ese ser, se ubica el lugar tanto del hombre como de las cosas del universo. Consecuentemente, si los griegos hubieran tenido una teología o si la filosofía hubiera contenido una, la divinidad se hubiera convertido en objeto conceptuable o inteligible.

Incluido el filósofo, todo hombre habla de los dioses, pero la filosofía se abstiene de mezclar la religiosidad con la ciencia. Ni la relación de verdad con la naturaleza, ni los dichos del filósofo sobre los dioses parecen alterar los modos tradicionales de religiosidad. Pero hay un conflicto latente entre la suficiencia de la razón natural y la creencia en los designios divinos. Estos son inescrutables y no poseen una ley propia. En el nacimiento de la filosofía como el imperio de la razón en la naturaleza, ésta queda sustraída a la omnipotencia divina, hay dualidad

de principios de manera fundamental pero imperceptible: la ley immanente de la naturaleza y la voluntad de los dioses parecían, de manera imperceptible, incompatibles. El intentar racionalizar la divinidad a partir de su propia religión fue impedido debido a la peculiar religiosidad del griego; se dan conjuntamente la irracionalidad de la religión y la racionalidad de la filosofía.

Más difícil de entender que el aspecto anterior es el efecto que produce en las relaciones interhumanas una ciencia que se inicia como fisiología. Esas relaciones produjeron los cambios interhumanos, pues cambiaron la posición del hombre en el cosmos. Se reflejó el conflicto entre la necesidad natural y la voluntad divina, entre el orden necesario y la libertad humana. El poder de los dioses y sus atribuciones eran objeto de creencia, en cambio la facultad volitiva de decidir actuar era una evidencia implícita en el hombre, evidencia primaria e interior. El griego se sentía autor de su propio mundo, creador y responsable de un orden vital. Al haber producido ese cosmos, su lugar en el mismo quedaba establecido, pero la filosofía arrebató al hombre una parte de su soberanía con la idea de necesidad física.

Anaximandro adoptó la palabra *taxís* para representar el orden del devenir, transportó este término del *logos* político al cosmo-lógico debido a que ambas realidades son dinámicas, cada una posee su movimiento propio. En el cosmos natural "los cambios se suceden por necesidad".⁵⁴ La *taxís* política, que fue transferida al lenguaje científico, entró en crisis

⁵⁴ Cf. *Ibidem*. p. 329

cuando la ciencia identificó la *taxis*, el orden, con la necesidad. “En Grecia, fue justamente un físico, en el sentido más especializado, quien inició la capital distinción entre la *taxis* humana y la *taxis* natural. El cambio en la noción de necesidad provendrá de un cambio en la noción de *physis*. En un fragmento que no atrajo la atención de los comentaristas, y que pertenece a una obra desconocida, Demócrito nos dice que “la *physis* y la educación son similares; porque la educación transforma al hombre, y al transformarlo produce su *physis* ...”⁵⁵

La *physis* del hombre no es natural, es creada, es producto de su acción. Al decir Demócrito: “El hombre es el ser *poiético*”, nos está revelando su quehacer; el hombre es *poiésis* y, en tanto que es capaz de transformar la *physis* que recibe, es meta-físico. Esta *physis* metafísica es capacidad, posibilidad de ser, de hacerse diferente en el quehacer.

⁵⁵ Citado en Nicol. Eduardo. Op. Cit. p. 331

CAPÍTULO 4: ASPECTOS DE LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA DE SÓCRATES.

En este capítulo consideramos la problemática respecto a la herencia de Sócrates, así como la búsqueda de la verdad a partir de la afirmación del oráculo de Delfos mediante el uso de la *maïeutica*.

4.1 El problema socrático.

El siguiente apartado tiene como propósito exponer lo que tradicionalmente se ha llamado "el problema socrático", el cual de manera muy concreta podría ser formulado de la siguiente manera: ¿cuál es, o en qué consiste la herencia verdadera de Sócrates a la cultura occidental?

De Sócrates, como ya lo hemos dicho, no tenemos ningún escrito, lo cual representa un primer y serio problema. Lo que tenemos son una serie de obras acerca de él, procedentes de la misma época y cuyos autores, al parecer, fueron sus propios allegados.⁵⁶ Lo más probable es que dichas obras hayan sido escritas después de su ejecución. Su muerte fue todo un escándalo para sus amigos y dio origen a dichas obras, las cuales fueron la manera en la que quisieron verter el contenido de sus cuestionamientos, de su forma de hablar, de discernir. Aún en vida y sin proponérselo, Sócrates había generado lo que se

⁵⁶ No podemos decir discípulos, ya que el mismo Sócrates negó que los tuviera o que él fuera maestro.

podría calificar como "un movimiento espiritual" dentro del cual, y en ese momento de manera más enfática por su deceso, florecería la llamada "literatura socrática".

Las distintas imágenes o retratos socráticos que se obtienen de dicha literatura indican, a pesar de todo lo diferentes que son entre sí, la preocupación por exponer el pensamiento y la personalidad de Sócrates, cuyo influjo habían advertido los allegados en sus propias personas. Así, los diálogos y los recuerdos se entrelazaron para satisfacer la necesidad de perpetuar la imagen de nuestro filósofo, y a su vez, para responder a la conciencia de que la herencia espiritual de Sócrates es inseparable de su persona.⁵⁷ Fue tal la discrepancia del contenido de los diálogos socráticos, respecto a la concepción que cada uno tenía del "maestro" que pocos años después de la muerte de éste, el llamado "círculo socrático" (como Antístenes, Esquines de Espeto, Platón, etc) se disolvió, con lo cual se generó la creación de distintas escuelas cada una de ellas amparándose en la autoridad y enseñanza de Sócrates, su "maestro" común.

A no ser por la mención que se hace en la *Apología* de Platón, de que algo escribía mientras estaba en la cárcel esperando su ejecución, no sabemos que haya escrito algo más. Según vemos en los escritos de algunos de sus "discípulos", como Platón, el instrumento de Sócrates no fue la escritura sino la palabra hablada. ¿Acaso sería por la gran importancia que dio a la relación con su interlocutor acerca de lo

⁵⁷ Ver el apartado 4.3 "*La maiéutica*".

hablado?, ¿consideraba el diálogo como la forma por la cual podemos llegar a entendernos unos y otros?, ¿a conocernos a nosotros mismos a través del diálogo con el otro?, ¿a conocer la verdad y nuestras limitaciones?

Si tenemos en cuenta la forma de diálogo socrático, éste está conformado por dos *logos* que se van hilvanando a través de preguntas que Sócrates hacía a sus interlocutores, y éstos daban una respuesta a la que Sócrates encontraba nuevas objeciones⁵⁸. En cuanto al contenido de dichos diálogos, este se construyó en parte con cierta libertad, la cual nos permite ver en los diálogos platónicos de la llamada primera época, no sólo la forma en cómo Sócrates construía o formulaba el arte de la *maieutica*, sino que también esa imagen socrática: esa forma de vida ligada a la *docta ignorantia*.

La figura de Sócrates, lo que ella representó, fue lo que permitió ver que se descubría el mundo interior en que consistió esa vida introspectiva que a través de su forma de vida y su palabra se convirtió en vida modélica. Con su ejemplo, Sócrates había provocado el cambio del concepto de la *areté*. "La inquietud moral que hasta entonces se hallaba circunscrita al pequeño círculo de (allegados) ... de Sócrates, trasciende a la más amplia sociedad."⁵⁹

⁵⁸ Ver el apartado 4.3 "La *maieutica*".

⁵⁹ Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México, 1962, p. 393

Sócrates se nos presenta como una figura problemática, no sólo a nosotros, sino también a sus mismos discípulos. El problema con Sócrates, o problema socrático, se nos presenta bajo dos aspectos: el primero es precisar cuáles fueron sus "enseñanzas filosóficas", es decir, su herencia; el segundo consiste en indagar cuáles de las fuentes o testimonios que se tienen, son los que se acercan más a dichas enseñanzas.

En cuanto a los testimonios, las características de dichos escritos socráticos, hacen difícil el tratamiento y la solución del problema llamado socrático. Las fuentes de las que tradicionalmente se ha dispuesto son las siguientes:

-Jenofonte: *Las Memorables* y *El Banquete*. Obras en las que se nos presenta a un Sócrates interesado sobre todo en la formación de hombres de bien y buenos ciudadanos. Sócrates es un moralista al que no le interesaban las cuestiones lógicas y metafísicas.

-Platón: los *Diálogos*. Si tomamos los diálogos en su conjunto, en principio parecería que tenemos a un Sócrates metafísico de primera categoría que no se contentó con el estudio que plantea el comportamiento diario, sino que puso los fundamentos de una filosofía trascendente, caracterizada por una doctrina acerca de un mundo metafísico de las Formas. Sin embargo, como veremos, habríamos de distinguir los diálogos socráticos en donde Platón lleva a cabo un retrato del Sócrates histórico, de los diálogos meramente platónicos donde Platón es el creador del sistema, un pensador metafísico de talla mayor

y no Sócrates que, como premisa, no pudo haber sido ese creador porque "no escribió".

-Aristóteles: varias afirmaciones en su *Metafísica*. Interpretando sus afirmaciones, nos dan a entender que, aunque Sócrates no dejó de interesarse por cuestiones teóricas, no es de él mismo la doctrina de las Formas subsistentes o Ideas, que es peculiar del platonismo.

-Aristófanes: *Las Nubes*. Obra que fue escrita cuando Sócrates aún vivía y en la cual se le ridiculizó, ya que presenta a la persona de Sócrates como una "perversa caricatura".⁶⁰

Existen otros testimonios y fuentes, pero en lo fundamental son las anteriormente descritas en las que se apoya la tradición. Con estos datos, podríamos preguntar: ¿qué criterios se pueden usar para poder discriminar testimonios o fuentes e interpretaciones de tal manera que nos permitan obtener un retrato más fiel del verdadero Sócrates, del Sócrates histórico y de su pensamiento, ya que la imagen de los distintos testimonios nos muestra a muy diversos Sócrates?

A lo largo de la historia se ha visto en Sócrates al padre de los conceptos universales; al moralista puro iniciador de la ética de la voluntad autónoma, etc. En la Edad Media, Sócrates fue famoso debido a Aristóteles y a Cicerón; pero en el Renacimiento, particularmente en la Ilustración y posteriormente en la Filosofía Moderna, se le convirtió en

⁶⁰ Cf. Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*. FCE. México, 1ª reimpresión, 1994, p. 387 y ss.

representante de la libertad moral que no reconoce más órdenes que los imperativos que le dicta su propia conciencia, que provienen "de la voz de su conciencia" y que no pretende gobernar más que a su propia persona.

En nuestro tiempo se ha tratado el problema socrático de manera más conciliatoria. Hizo que el problema de su verdadera significación se intensificara: trató de encontrar, con base en los testimonios o fuentes, una nueva imagen de Sócrates enmarcada en su medio y el tiempo concreto en que vivió. Fue así como surgieron nuevas y diversas interpretaciones: Constantine Ritter, Wilamowitz, Heinrich Maier, A. E. Taylor, etc. "Schleiermacher expresa el problema así: "¿qué *puede* haber sido Sócrates además de lo que Jenofonte nos dice de él ... y que *debió* haber sido para permitir y autorizar a Platón a presentarlo como lo presenta en sus diálogos?".⁶¹

Durante mucho tiempo se había visto en Aristóteles al sabio e investigador objetivo, totalmente desinteresado y desapasionado, como criterio para no extenderse y atenerse a cada una de las fuentes disponibles acerca de Sócrates. De los intentos que últimamente se han hecho para penetrar en el Sócrates histórico, hay dos sistematizados: el del filósofo berlinés Heinrich Maier y la escuela escocesa representada por el filólogo J. Burnet y el filósofo A. E. Taylor. Ambas escuelas

⁶¹ Jaeger, Werner. Op. cit. p. 398

coinciden en cuanto al punto de partida: la eliminación de Aristóteles como testimonio histórico.⁶²

Por su parte, H. Maier dice que la importancia de Sócrates no puede ser medida con el parámetro de un pensador teórico. Debe ser considerado como el creador de una "actitud humana" que señala el auge de un largo y laborioso camino de liberación moral del hombre por sí mismo y que nada podrá superar: Sócrates no sólo lo proclamó sino que personalmente lo vivió: el dominio del hombre sobre sí mismo, la autarquía de la persona moral. En este sentido, según H. Maier, los escritos de la primera época de Platón son los únicos que trazan la imagen real del verdadero Sócrates y se refiere concretamente a la *Apología* y al *Critón*; junto a ellos reconoce como relatos de libre creación, pero en el fondo fieles a la verdad, una serie de diálogos menores, como el *Laques*, el *Cármides*, el *Lysis*, el *Ión*, el *Eutifrón* y los dos *Hipias*.⁶³

Por lo que respecta a la escuela escocesa considera también a Platón como el único expositor congenial de Sócrates, pero tomando en cuenta **todos** sus diálogos ya que, según esta escuela, el mayor error ha consistido en creer que Platón no quiere pintar a Sócrates como era, sino que pretende pintarlo como el creador de sus propias ideas, extrañas al Sócrates histórico.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 400

⁶³ *Ibidem*, p. 401

Por su parte, Jaeger nos dice en su *Paideia* que es artificioso distinguir entre el primer Platón y el de la última época para concluir que sólo el primero ofrece un retrato de Sócrates, que "...los primeros diálogos de Platón adelantaban ya la doctrina contenida en los posteriores de carácter más constructivo (el *Fedón*, *La República*). En realidad, desde el momento en que (Platón) ya no se propone exponer la doctrina de Sócrates, sino sus propios pensamientos, Platón deja a un lado la figura de Sócrates como figura capital de sus diálogos y lo sustituye por otros personajes ... Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las Ideas, de la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma de su preexistencia y de la teoría de la inmortalidad y del estado ideal. En una palabra, el padre de la metafísica occidental."⁶⁴

En lo personal y con ciertas reservas, considero que los primeros diálogos tomarían como punto de partida dichas enseñanzas del Sócrates histórico y, Platón, meditando sobre ellas, posteriormente elaboró sus teorías epistemológicas y ontológicas tal cual aparecen en los diálogos sucesivos; podríamos muy bien considerar los resultados alcanzados como legítimos desarrollos y aplicaciones de la "doctrina" y el método de su maestro, "...además, que en varios de los últimos diálogos de Platón no es Sócrates quien lleva la voz cantante, y que en las *Leyes* se prescinde de él por completo; de aquí se deduce que, en

⁶⁴ *Ibidem.* p. 402

los diálogos en que es Sócrates el interlocutor principal, Platón expone las ideas de Sócrates y no las suyas, mientras que en los diálogos más tardíos desarrolla ya puntos de vista independientes (por lo menos respecto a Sócrates), razón por la cual va relegando a su maestro al fondo de la escena."⁶⁵

Aunque se debe reconocer el siguiente hecho: parece poco verosímil que Platón pusiera sus propias teorías en labios de Sócrates si éste nunca las hubiese sostenido, siendo que aun vivían allegados de Sócrates y sabían cuáles fueron sus "enseñanzas". Por otra parte, respecto a las afirmaciones que Aristóteles hizo sobre Sócrates, considero que si Aristóteles pasó veinte años en la Academia de Platón, y dado su interés por la historia de la filosofía, difícilmente podía pasarle inadvertido el origen de la teoría de las Formas y haber estado en total desacuerdo con ella. Para las cuestiones prácticas del presente trabajo considero prudente adherimos al punto de vista según el cual el verdadero Sócrates está retratado en los primeros diálogos o diálogos menores, como lo hace H. Maier.

⁶⁵ Copleston, Frederik. *Historia de la filosofía*. Vol. I, Traducida por Juan Manuel García de la Mora. Ed. Ariel. Barcelona, 1969, p. 113

4.2 ¿Quién es el hombre más sabio?

El oráculo de Delfos proclamó a Sócrates como el más sabio entre los hombres, afirmación que Sócrates no puso en tela de juicio pero que, al parecer, no aceptó literalmente. Y digo "al parecer", ya que las continuas indagaciones que hizo tenían como objeto "entender" dicha afirmación. Fue necesario averiguar en qué consistía la sabiduría a la que el oráculo hizo referencia, con lo cual irónicamente hizo su aparición la humildad: la sabiduría de Sócrates consistía en reconocer su ignorancia, pero ¿hasta qué punto debía reconocerse como tal para que el oráculo afirmara que era el hombre más sabio?

La herencia filosófica de Sócrates no puede expresarse a través de sus escritos pues, como ya hemos anotado, no escribió nada. Debemos descubrirla con el examen que podemos hacer a través de los llamados diálogos socráticos escritos por Platón. En ellos se descubre que la filosofía es su propia forma de vida, y que el método de su vida nos da el significado existencial o ético de su herencia. Si la filosofía es vida y la vida es investigación, interrogación, la filosofía es la vocación del hombre, es dar a la vida una forma metódica: la vida es duda metódica y ésta es algo (una verdad) vital al alcance de todo hombre que se consigue con el aprendizaje y el ejercicio reflexivo. Con Sócrates, el hombre descubrió que la vida es un sistema de vida, no vivido de cualquier manera, sino como un continuo aprendizaje cuyo objetivo es el propio ejercicio para el mejoramiento de sí mismo. Sócrates con su

propia vida, su manera propia de vivir, de ser, descubrió al hombre como el ser filósofo.

El hombre filósofo es una posibilidad humana de vida, vivir interrogando sobre todo y, principalmente, sobre sí mismo para obtener un saber desinteresado, aunque en realidad sí es interesado: interesado en ser hombre. Todo hombre auténtico da a su vida la forma de duda metódica. La vocación filosófica como vocación humana es universal, la filosofía es un quehacer consigo mismo, de ahí que el principio de comunidad que se requería ya no podía ser político o pragmático sino ético, existencial. Esta forma de vida es virtuosa pues solamente la puede vivir aquel hombre, todo hombre diríamos, que se proponga ser hombre de bien en grado excepcional, modélico: esa fue la vida de Sócrates. Su virtud consistió en buscar precisamente la virtud, virtud que se da con prodigalidad sin esperar otra cosa que el dar a luz a la verdad: el conocerse a sí mismo, lo cual implica el reconocerse como un ser con limitaciones. Sócrates fue un hombre que llamó la atención por su apariencia física, por su falta de modales, su manera de vestir, su "raro" modo de ser, su modo de hablar; pero todo esto se hace a un lado "cuando se penetra en su interior ... esas palabras ridículas revelan un ser que es verdaderamente ... bello y virtuoso."⁶⁶

Sócrates no fue maestro, no tuvo alumnos esperando aprender sus ideas. Su misión fue ser "partero", es decir, ayudar a asistir en el alumbramiento de las ideas que el mismo "alumno" lleva en su propio

⁶⁶ Nicol, Eduardo, Op. Cit. p. 386

interior, con lo cual mostraba la interioridad de la filosofía. A su vez, esta *maieutica* o arte de dar a luz, lo que realmente alumbraba o pare es una duda que despeja confusiones, de manera que lo que realmente se ha parido es el error del alma del hombre; podríamos decir que se ha purificado, sanado el alma, ya que de otra forma no podemos obtener la salud espiritual.

Los llamados diálogos socráticos no ofrecen ninguna conclusión, no hay tesis concluyentes, lo cual una vez más nos revela la idea socrática de la filosofía: la filosofía es un método, no es un sistema de afirmaciones, sino una forma o método de vida que Sócrates vivió en acción continua. Por lo anterior es que la filosofía socrática no podía escribirla el mismo Sócrates, no podía escribirla, sino vivirla. Lo que hizo Platón fue *describirla* en sus diálogos. Sócrates, al vivir la filosofía realizó el ser filósofo que todo hombre lleva dentro, mostrando así que el alcance de la palabra verdadera es universal: todos podemos, si auténticamente lo queremos y nos lo proponemos, vivirla. "La idea socrática de hombre encarna en la realidad de su vida. Si no consideramos solamente la evolución de las ideas, sino las correspondientes mutaciones de la humanidad griega, se diría que sus luchas intestinas, sus fallas y grandes creaciones, la afirmación titubeante de una tradición común, todo esto, llevado a cabo en la ignorancia del futuro, estaba predestinado a un momento de plenitud, que se concreta en la Atenas de la segunda mitad del siglo V y en la

figura de Sócrates. El momento resalta por el legado que se transmite en la humanidad posterior.⁶⁷

El propósito del *logos* del diálogo era persuasivo⁶⁸, proponía un camino, el modelo era la virtud accesible a todos, sabiduría irónica y humilde que da la autoconciencia. La interrogación ya no es sobre lo que rodea al hombre, sino sobre el propio ser del que hace la interrogación; dicha interioridad produce un cambio en las relaciones interpersonales. Me parece que Sócrates llegó a tal grado de interioridad, que se reflejó en su actitud ante la muerte. Incluso Critón llegó a expresarlo: "me admiro viendo que suavemente duermes ... Muchas veces, ya antes durante toda mi vida, te consideré *feliz por tu carácter*, pero mucho más en la presente desgracia, al ver *que fácil y apaciblemente la llevas*."⁶⁹

El hombre aprendió a interrogar sobre su propio ser dialógicamente, penetró en sí mismo pero no por sí mismo. El diálogo socrático es una nueva forma de vinculación comunitaria. El esquema es el mismo y el tema es algo cercano a la vida, se pregunta sobre el qué de cualquier cosa. Lo buscado parece ser una definición que entraña afirmación y seguridad vital pero resulta ser que las afirmaciones propuestas son inválidas y, al perderse esa falsa seguridad, se adquiere la seguridad verdadera. Sin embargo, esta seguridad vital no es estable: la duda metódica es perpetua ¿cómo puede fundamentarse en ella la seguridad vital? Los sofistas ofrecían más: se podía vivir sin

⁶⁷ *Ibidem.* p. 383

⁶⁸ Ver el apartado 4.3 "*La maieútica*."

⁶⁹ Platón, *Critón* 43 b 1-11 subrayado es mío.

convicciones, pero Sócrates demolió el dogmatismo e invalidó el relativismo.

El tema del diálogo sobre el qué de algo (por ejemplo una virtud moral), conlleva también el para qué: esencia y finalidad están unidas. Para descubrir lo que una cosa es o lo que es el hombre conviene averiguar su función propia y esto es lo que define a la cosa. Respecto al bien, porque esto es lo que preocupa a Sócrates, éste y la esencia se confunden: dicha virtud es la *areté*, "Cuando se trata de los hombres, la *areté* es una virtud moral. La moral nace cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien está conectada con la del ser, que para el hombre es la del quehacer."⁷⁰

La verdad es virtud en tanto que privación de la verdad. La conciencia del error despierta la conciencia de la verdad y el afán de buscarla. La búsqueda es una acción, función propia del ser humano, por tanto, la esencia del hombre es la virtud y ésta se aprende: la filosofía es entonces el método por el cual el hombre aprende ser hombre: el hombre es el ser de la virtud, la razón vital es la razón moral.

Al alma la conocemos por sus obras, no se ve, es invisible pero se hace visible por sus obras. La virtud es esencialmente activa, es *poiética*, es forma de ser porque es forma de obrar. Llegar a conocer lo verdadero y lo justo (o bien moral) fue siempre el objetivo de las conversaciones de Sócrates, de los diálogos con sus diversos

⁷⁰ Nicol, Eduardo. Op. Cit. p. 392

interlocutores. Dicho objetivo se alcanzaba cuando el hombre, por medio de la reflexión interior llegaba al conocimiento. Es muy significativo que para Sócrates la esencia y principio que rige la conducta del hombre sea el pensamiento consciente de sí mismo. Para que el individuo sea consciente de sí mismo se ha de operar en él una reflexión tal que lleve al conocimiento de aquello que, además de satisfacer su interés particular, promueva el interés de la sociedad de tal manera que un principio moral o ley impuesto se invalida cuando el hombre por vía de reflexión interior hace suyos esos principios.

Cuando esto se da, estamos en presencia del bien moral en general. El principio consistirá, pues, en que el hombre descubra el fin último de sus actos y, a partir de su reflexión personal, dicho fin será lo más objetivo y concreto que obtengamos del pensamiento. Aclaro que la objetividad en este sentido es la producida por el pensamiento, la conciencia, de tal manera que es a la vez instancia de apelación de todas las decisiones. Lo que caracteriza a la filosofía socrática es el encuentro con la verdad, con la conciencia comunitaria como fin y realización del hombre que vive en sociedad. La verdad, la virtud, es conocimiento, lo verdadero es a lo que aspiramos todos los hombres.

4.3 La maieútica.

Podemos definir al método de Sócrates de dos modos distintos aunque complementarios: como un proceso dialogal y como un proceso lógico, racional, interno. La segunda acepción del término correspondería a la idea central de la filosofía de Sócrates: el hombre debe conocerse a si mismo. En cuanto a la primera acepción podemos decir de modo general que, el método es un proceso dialógico o dialogal porque siempre apunta al cuestionamiento de una tesis que, en primera instancia, se presenta como verdadera para posteriormente ser negada. En su comienzo, el método acepta como verdaderas las concepciones aceptadas por la generalidad de los ciudadanos. A partir de aquí se inicia el interrogatorio sobre la verdad o falsedad de las hipótesis dadas.

Al poner en duda dichas hipótesis, Sócrates pretende llegar a un conocimiento claro, necesario y universal: "El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida. Para llegar a este resultado, Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de "base" o de hipótesis después de lo cual se desarrollan las consecuencias, contrastándolas a la luz de otros hechos de la conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial

de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en las que incurrimos al sentar determinadas tesis."⁷¹

Ahora bien, en el método como proceso lógico interno del pensamiento, la razón o *logos* no sale de sí mismo para indagar la verdad, el pensamiento la extrae de sí mismo: es el diálogo consigo mismo. Así, el principio universal de lo bueno brota del interior mismo de la conciencia. Sócrates con justa razón sostiene que el conocerse a sí mismo es fundamental para el encuentro con la verdad. El individuo que sin reflexión cree conocerse a sí mismo, es aquel que valora su conducta y sus fines con criterios individuales y particulares. Consecuentemente, la *polis* griega y la vida misma en general deberían ajustarse, según este criterio, al capricho de la voluntad individual y no a la voluntad de la *polis* en general.

El que el hombre se conozca a sí mismo quiere decir que la conciencia individual ha superado el círculo de sus intereses particulares y enjuicie su conducta conforme a principios y normas que conoce y reconoce como universalmente válidos. El proceso lógico y reflexivo hace al individuo adquirir una conciencia moral y a la vez política. La conciencia del bien moral ha de brotar del interior mismo de la conciencia, puesto que ésta es un proceso reflexivo interior que juzga, cuestiona y valora, ya sea para aceptar o rechazar una ley. "El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la

⁷¹ Jaeger, Werner. Op. cit. p. 443

conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley como lo exigía el concepto tradicional de la justicia."⁷²

El proceso reflexivo y consciente ha de conducir necesariamente al reconocimiento de las leyes jurídicas de la *polis* griega. El bien moral es el fin al que apuntan las aspiraciones humanas. No es este fin en modo alguno el particular ideal de un hombre en particular, sino que es el ideal de la *polis* o ideal político. De este proceso interior también se obtiene el concepto de conciencia libre, pues la conciencia no se somete de modo externo y pasivo a la tradición y costumbres de un pueblo, ni a las normas jurídicas estatales de éste, sin antes someterlas a la crítica de la conciencia.

Las normas o leyes, en este sentido, se aceptan o rechazan, no por mandato externo sino interno, voluntario y libre de la conciencia.

⁷² *Ibidem.* p. 432

CAPÍTULO 5: CONCIENCIA MORAL SOCRÁTICA: ¿ETICIDAD SOCRÁTICA?

En el siguiente apartado intento acercarme a algunos de los elementos que se han tomado en cuenta para poder hablar de la existencia de una moral socrática o eticidad socrática. No podemos ver en Sócrates al racionalista teórico puro o al simple moralista práctico, sino una admirable combinación o síntesis armónica entre vida y razón, ya que con él, la vida del hombre se transforma en vida reflexiva, filosófica y de igual modo, la filosofía se convierte en una manera de ser.

5.1 La verdad filosófica: el interior del hombre.

Sócrates, consciente y libremente aceptó el precepto delfico y dedicó su vida a vivir la filosofía. Al vivir examinándose y examinando a los demás, encontró en esa forma de vida la fuente de su acción y de su ser: empeñó su vida en "hacerse mejor cada día", en buscarse a sí mismo. Esta es una búsqueda que nace de la conciencia de que algo falta, algo no se sabe, algo no se es.

Al buscar el conocerse a sí mismo, Sócrates buscaba el autoconocimiento, y sólo podía encontrarlo en su interior, en donde radica la *episteme* humana, pues es la búsqueda de la naturaleza esencial del hombre: la *physis* humana. Al conocerse a sí mismo, Sócrates descubre que el bien del hombre es la sabiduría y el mal es la ignorancia; pero la sabiduría no es el puro conocimiento abstracto, así

como tampoco la ignorancia es la falta de conocimiento intelectual. La sabiduría es obra de la *maieutica*, es parirse a sí mismo, parir el conocimiento, por eso la sabiduría es autoconocimiento.

Sócrates devuelve así, a la razón, el sitio que le corresponde: la razón es el instrumento para lograr la verdad, no como los sofistas: la razón es el instrumento para lograr el poder. Al buscar la verdad, Sócrates buscaba la objetividad, "hablar de las cosas como son en su naturaleza". El hombre se aleja así de la *doxa* para acercarse a la *episteme*, y así como los presocráticos buscaron la verdad, la *physis* de la naturaleza, Sócrates buscó la *physis*, pero de todas las cosas humanas. Esta *physis* es ese espacio íntimo o interior del hombre donde, entre otras cosas, conviven la emoción y la voluntad, es el *ethos* o morada propia del hombre, su alma. En otras palabras: lo que hace ser al hombre, hombre. "...lugar que, en esencia remite a la *interioridad*, al reino del sentido, a esa dimensión de profundidad que el ser humano introduce en el mundo.

Y la interioridad remite a su vez a la originaria experiencia ética ya formulada en el délfico "conócete a ti mismo" (Heráclito, B 101). "Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y de ser sabios" (Heráclito, B 111). Y en esta búsqueda interior, el efesio percibe también que "los límites del alma no lograrás alcanzarlos nunca; tan hondo así es su logos" (Heráclito, B 45).⁷³ Por eso para Sócrates el cuidado del alma y su mejoramiento continuo es su modo de vida. La interioridad del alma

⁷³ González, Juliana. *El poder de eros, fundamentos y valores de ética y bioética*. Ed. Paidós. UNAM. México, 2000, p. 50 En lo sucesivo sólo citaremos *El poder de eros* ...

y su cuidado a través del examen de sí mismo y de los otros, producirá a su vez un genuino cambio en el modo de ser del hombre. La autoconciencia implica asumirse a sí mismo como su propio centro de existencia; a través de la reflexión y la acción continuada se produce dicho cambio del modo de ser, una conlleva a la otra. En eso consiste la reiterada búsqueda interior de Sócrates, su principal actividad.

Hemos dicho que con el examen de sí mismo y de los demás, nuestro *ethos*, como modo de ser, debe cambiar. Esto es así ya que se trata de una acción (*éthos*) continua, de una conversión existencial; ya no somos los mismos, o mejor, no deberíamos ser los mismos si es que en verdad realizamos una auténtica reflexión. Ésta altera lo conocido, el hábito no será más la simple práctica de una costumbre, porque la acción será consecuencia de una continuada y perseverante reflexión. De acuerdo con esto, nuestro *ethos* como *praxis*, como acción habitual, es autocreación, auto-*poiésis*, es una segunda naturaleza, una naturaleza (espiritual) que creamos. El *ethos* como costumbre remitirá ahora a la acción continua y perseverante, opuesta a la simple costumbre como tal, contraria a la ética. "En este sentido, se dice que el *ethos* es "segunda naturaleza": aquella que sobrepasa la naturaleza dada (física, biológica, natural)".⁷⁴

Este examen de sí mismo a lo socrático, en el que consiste la famosa sabiduría socrática, es *phrónesis*, en el sentido de pensar y sentir a la vez. "Es un saber del "corazón", de la emoción de la voluntad:

⁷⁴ Ibidem. p. 53

es un saber *vivencial*: experiencia que afecta y comprende todo el ser: es convicción vitalmente eficaz. Esta es la genuina autoconciencia moral

...⁷⁵

Esta genuina autoconciencia moral nos compromete vitalmente, pues no es un puro saber lo que soy y lo que son los otros sino, principalmente, lo que puede y quiero llegar a ser yo misma. Es por ello necesario que el pensar y la acción vayan juntas. En este sentido, el *ethos* es disposición o actitud, es un modo de estar o de ser en relación con y ante el otro y lo otro. Así, el *ethos* alude a la relatividad en que consiste el hombre. El genuino conocimiento ético, el autoconocimiento socrático debe ser autoincremento del *logos*, es decir, crecimiento de la verdad de sí mismo y de los otros. Al captar la realidad de lo que somos, captamos la realidad en sí misma, al buscar la verdad en nosotros mismos, traspasamos las apariencias: vemos nuestros alcances y límites, para lo cual debemos ser capaces de practicar la valentía (*andreia*). Por ello "El conocimiento es ya, en este sentido una virtud moral de alto rango, porque conlleva el valor de ver lo que se es."⁷⁶

Sócrates buscó así la verdad filosófica, el saber esencial y fundamental de la condición humana. Buscó descubrirnos en cuanto humanos, no en sentido absoluto, sino en la persona concreta, en nuestra propia interioridad e individualidad. Buscó encontrarse a sí mismo y, desde ahí, "hacerse nacer" a sí mismo.

⁷⁵ González, Juliana. *Ética y libertad*. Ed. UNAM, 1989, p. 60

⁷⁶ *Ibidem*, p. 61

Encontró que el hombre no es una realidad ya hecha, sino que es posibilidades, alternativas para ser lo que ha elegido. Por eso mismo la sabiduría nos permite ver las consecuencias de nuestros actos, el valorarlos, seleccionarlos y dirigirlos; pero al mismo tiempo medir, prever el alcance de nuestro propio ser temporal. "El conocimiento moral es una preferencia y una decisión. En tanto que previsión, anticipación activa de sí mismo."⁷⁷

⁷⁷ Idem.

5.2 El hombre ético: la segunda naturaleza.

El hombre ético es el hacedor de su vida en forma bien consciente, ya que toma en sus manos la existencia de su libertad: se hace libre en la medida de su autoconocimiento y dicha libertad es moral, es *poiésis*, es autoincremento, autocreación. La transformación que produce el autoconocimiento es por tanto libertad moral, pues permite liberarnos de lo que no somos nosotros mismos, nos independizamos interiormente y liberamos a los demás de nuestra posesividad y dependencia.

Permitimos, de esta manera, que surjan nuevas relaciones interhumanas basadas en la *philia* y en la justicia. El hombre libre es el que ha decidido, vía reflexión y acción, gobernarse a sí mismo. El hombre libre, el autarca, no permite más que su primera naturaleza siga rigiendo su vida, sino que la ha transformado en segunda naturaleza, y ésta adquiere la forma que le da el hombre en el "bien vivir" a través de la práctica continua de reflexión de sí mismo y los demás. Aquí, el *ethos*-carácter o modo de ser adquirido a través, no del hábito sino de la acción pensada, es "... aquello que distingue a cada hombre, lo que le proporciona una cualidad única a cada existencia, cualidad de *persona*."⁷⁸ Es principio de individuación, en esta forma de ser o "manera de ser, el *ethos* carácter revelaría precisamente su significado ontológico, en el sentido de *configurar el ser mismo* del hombre."⁷⁹ El

⁷⁸ González, Juliana. *El poder de eros ...* p. 51

⁷⁹ *Ibidem.* p. 52

ethos carácter es lo que nos da la mismidad adquirida por medio de la acción continuada, cualifica a la persona y el *ethos* se configura por la acción moral perseverante.

Esta segunda naturaleza, naturaleza ética, fruto o producto de la *poiésis* es algo necesario al hombre: la libertad moral es necesaria. "En esto se cifra la *praxis* interior: en la obra consciente y volitiva de propio carácter (*ethos*), que es ciertamente el destino o *daimon* del hombre."⁸⁰ El *ethos* como *praxis*, permite que el hombre vaya creciendo, creando su segunda naturaleza: naturaleza moral, espiritual, pero sin romper o apartarse de lo natural o primera naturaleza, trasciende, se trasciende a sí mismo. "Aunque es necesario advertir, por un lado, que en el sentido originario del *ethos* no hay nada que indique que ese elevarse, sobrepasar o trascender signifique corte o ruptura. Esta "naturaleza segunda" se "alza" sobre lo natural, no contra ni *aparte* de ello. Implica la paradójica posibilidad de ir *más allá* pero *sin ir más allá* de la naturaleza primera o natural. Es trascendencia en la inmanencia."⁸¹

La segunda naturaleza abarca, así, la vida volitiva del hombre, surge de la propia naturaleza humana; de ahí que el hombre libre, el autarca, sea el que se ata libre, voluntaria y por tanto necesariamente a los imperativos que nacen de su propia conciencia. Al establecer los principios y fundamentos, el hombre ético se ata a ellos y a partir de ellos deriva criterios y pautas de valoración de la "vida buena". El

⁸⁰ González, Juliana. *Ética y libertad*. p. 66

⁸¹ González, Juliana. *El poder de eros* p. 53

hombre libre hace "lo que quiere", lo que "le conviene" aunque paradójicamente no hace cualquier cosa: obedece a su voz interior, al llamado de autosuperación, autocrecimiento, de trascenderse a sí mismo. Por ello la autarquía está circunscrita o se da en la medida en que el *ethos*, el modo de ser, el carácter, es construido. El hombre ético es el que posee como fundamentos de su vida al bien, lo verdadero y lo justo.

Sócrates es el hombre ético, el hombre libre. Así vivió su vida, consciente del sacrificio de su propio bienestar material, familiar y aun del político. Puso su *ethos* en la virtud con la que vivió cada uno de sus actos y lo demás, incluso el ser condenado injustamente, pasó a un segundo plano: "No hay mal para el hombre de bien, ni en esta vida, ni en el más allá de ella."⁸² Sócrates, como hombre cuya vida es modélica, como hombre ético, convirtió la vida, su vida, en bien absoluto, pues vivió su vida con rectitud, firmeza e integridad moral. Al descubrir su fragilidad humana, descubrió que el hombre es más fuerte y genuino si enfoca su ser en la creación de sí mismo. El hombre se hace libre respecto de sí mismo y de los demás en la *praxis* moral, pues es en la acción donde enfrenta su destino interior, su ser pasional y sus impulsos. Su naturaleza primaria va dejando de ser la que lo guía y es transformada en segunda naturaleza.

Al afanarse por el bien vivir, el vivir bien, Sócrates hizo de ello la justificación de la vida. La vida vivida éticamente busca y encuentra en la

⁸² *Apología* 41 d

sabiduría su plenitud, su satisfacción. Por eso, incluso si la muerte para Sócrates, fuera la aniquilación, la misión encomendada por el dios délfico esta total y cabalmente cumplida: se ha cuidado, hasta donde era posible, el alma. Pero aunque la muerte fuera un tránsito, el hombre ético seguiría con la misma disciplina y constancia el cuidado de su alma, prolongando la *praxis* del bien.

Por eso para Sócrates el hombre ignorante es, paradójicamente, el que tiene conocimientos pero posee supuestas verdades, no busca ni vive aumentando su ser. El hombre ignorante se dedica a cualquier actividad exterior, buscando el poder y el haber que caracterizan a la tendencia sofística, descuidando la búsqueda de sí mismo y de los demás: descuidando su ser. Por ello la voluntad para Sócrates es voluntad de bien, pues conduce al aumento del *logos* o razón de su propio ser y de la realización del ser. La sabiduría en Sócrates es por ello el gobierno de sí mismo o autodomínio (autarquía) y templanza (*sofrosine*), por lo cual la vida socrática no busca el poder y el dominio de otros, ni siquiera vencer el destino externo, renuncia a todo incluyendo la vida misma a cambio de la virtud y el honor moral. "... el *ethos* es naturaleza (y por ende destino y *necesidad*) precisamente porque conlleva su propia forzosidad. Porque implica lo que en términos de Sócrates corresponde al *daimon* o *daimónion*: una "fuerza superior", determinante, que obliga a obrar en cierto sentido y no de otro."⁶³

⁶³ González, Juliana. *Ética y libertad*. pp. 66-67

El hombre interiormente libre transforma la dependencia y el poder en *philia* o amor y *daikeiosyne* o justicia. Estos son consecuencia del bien y, de la misma manera, el cuidado de sí mismo coincide con el cuidado de los otros. El bien vivir no es otra cosa que vivir en el bien. Esta buena vida es para Sócrates no sólo una vida posible sino real. Sócrates tuvo y vivió una buena vida, una vida buena, hizo caso a su *daimon*, atándose para siempre a su voz interior, a su llamado de hacerse mejor, a su vocación, y el resultado fue: "el *daimon* socrático es un ser que soy yo mismo y no soy yo mismo a la vez: mezcla de hombre y "dios"."⁸⁴

El destino depende del *ethos*, de la morada interior del hombre, del alma, pues el alma es la morada del *daimon*. El *ethos* es el ejercicio de nuestra libertad y autenticidad. Es en el *ethos*, en la vida moral o interna, en la segunda naturaleza o naturaleza creada, donde Sócrates encontró la verdadera firmeza y seguridad existencial del ser que le faltaba en la primera naturaleza.

El verdadero cambio o revolución moral que Sócrates dio a la vida del hombre implicó una *praxis* o ejercicio y una disciplina tales que, precisamente al no darse por naturaleza sino como algo sobrenatural, tenía que ser producto de la creación o *poiésis* y no es dado fácilmente al hombre, pues implica que el hombre debe aceptar con humildad sus propios límites, los límites del propio ser: la sabiduría de enfrentar a la

⁸⁴ *Ibidem.* 67

propia ignorancia, y la suficiencia resultaría a partir de la total aceptación de la propia insuficiencia.

Al parecer, Sócrates descubre esa segunda naturaleza, pero no como algo simple o sencillo, sino muy rico, diverso. En otras palabras y citando a Juliana González: "...se busca que, tras el significado más común y simple del *ethos* como "*segunda naturaleza*" o "naturaleza moral", resuenen al mismo tiempo significados esenciales tales como: la morada interior: el *habitat* espiritual del ser humano (su horizonte espacio temporal); el modo de ser "*habitual*"; la cualidad del vivir; la "forma de ser"; la disposición o actitud ante el mundo y ante los otros; el "carácter" del hombre: su libertad misma: su *ser ético*."⁸⁵

Lo que proyecta y justifica la vida para Sócrates no es otra cosa, ni siquiera la misma muerte, que la vida misma. El bien de la vida, la vida buena es lo que hace de todo, incluso la misma muerte, un bien. Por todo lo anterior, y aunque de alguna manera lo religioso está implicado, para Sócrates la ética es prioridad sobre lo religioso. La devoción, la piedad (osiostés) permite al hombre reconocer sus límites. Esta vida, este tipo de vida a lo socrático, es la vida perfecta para Sócrates. "La trascendencia *metafísica* (y ética) es propiamente platónica, no socrática. La idea de una realidad de una vida perfecta fuera del tiempo y de este mundo, es platónica, no socrática. *Para Sócrates basta el bien*."⁸⁶

⁸⁵ González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. F.C.E. México, 1997, p. 12

⁸⁶ González, Juliana. *Ética y libertad*. P. 70

5.3 El *daimon* socrático: ¿conciencia moral?

En este apartado intentaremos un acercamiento a uno de los elementos característicos de la personalidad de Sócrates y al modo como ha sido considerado: el *daimon* de Sócrates. Algunos autores como R Mondolfo, han tratado de ver en el carácter que Sócrates atribuía a su misión, una de las maneras más acertadas para reconstruir la figura socrática histórica. Es significativo que el mismo Sócrates señale el carácter religioso de su misión, que se interpreta como un servicio al dios délfico en bien de la ciudad y el cuidado del alma, mejorándose a sí mismo y a los demás.

Algunas interpretaciones pretenden ver en Sócrates al fundador de la filosofía especulativa o bien al héroe moral. R. Mondolfo, citando a W. Jaeger, dice que la variación de interpretaciones "... tiene que residir necesariamente en la personalidad misma de Sócrates que lo hace susceptible de esta doble interpretación."⁸⁷

Por su parte, el mismo R. Mondolfo sostiene que la inspiración religiosa es fundamental en Sócrates, que con esta característica "Sócrates vuelve al concepto de la filosofía como misión religiosa y camino de purificación ya sostenido por los pitagóricos y Parménides, pero acentuando aún más la idea de la obligación moral que incumbe al

⁸⁷ Citado en Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. EUIDEBA, Buenos Aires, 3ª edic., 1999, p. 36

filósofo: cumplir con su deber de maestro –convertido en servicio del Dios- aun a costa de la propia vida.”⁸⁸

Sócrates mismo sostuvo que pasó su vida cumpliendo la misión encomendada por el dios. Tomando en cuenta el dato de que en la batalla de Potidea (432 a.C.) Sócrates salvó a Alcibiades, y que había tardado varios años en cumplir la misión que ya había hecho con otros, esperando el momento en que Alcibiades estuviera espiritualmente maduro y dispuesto para que Sócrates pudiera realizar en él la misión encomendada por el dios délfico, Sócrates habría comenzado su misión antes de los 38 años. Este dato es relevante, ya que si Sócrates murió a los 70 años más o menos, quiere decir que es cierto, como lo dice en la *Apología* de Platón, el que haya dedicado casi toda su vida al cumplimiento de la misión de conocerse a sí mismo, procurando su mejoramiento y el de los demás. Con lo cual, por otra parte, comprobamos también que eso sí fue en realidad lo más importante para Sócrates.

Ahora bien, para cumplir esa misión, Sócrates se dirigía a cada uno sin distinciones “... pero, según un concepto que se repite muchas veces en Platón ... una *intuición instintiva*, que él consideraba inspirada por el *daimon* siempre en su interior, le revelaba quién estaba dispuesto a aprovechar su conversación y quién no, y así se guiaba en la selección

⁸⁸ Ibidem. p. 35

de discípulos.”⁸⁹

Dentro de la tradición helénica el término *daimon* designa a seres cuyas características son bastante imprecisas; aún en lo que se ha considerado como testimonios socráticos, falta la precisión de este concepto. En ocasiones significó fuerzas más o menos indeterminadas y, en general, superiores a la naturaleza; en otras significó genio, dios, semidios, demonio, aunque al parecer el sentido dominante era “destino”, pero ¿qué es destino?

Según Heráclito “el carácter es el *demon* del hombre”⁹⁰; para Epicarno “el carácter es para los hombres un *demon* bueno y para otros un *demon* malo. En el mismo sentido, Demócrito decía que el alma es la residencia del genio, del destino, bien feliz, bien adverso. Y Platón, que tantas veces alude al *daimon* personal socrático en el *Timeo*, en su vejez, escribe que el *daimon* que habita en cada uno es simplemente la facultad suprema y directiva en su ánimo.”⁹¹

En la tradición helénica, la inspiración divina se manifestaba a través de oráculos, agüeros, etc., que servían como medio de comunicación con la divinidad. A este tipo de comunicación, Sócrates le llamó *daimon*, es decir, la comunicación que tenía con su propio *daimon*

⁸⁹ Ibidem. p. 18 El subrayado es mío.

⁹⁰ Citado en Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente, 3ª edic. Madrid, 1999, p. 262

⁹¹ Idem.

era por tanto un sentido interior, no externo al que Sócrates, al hablar de su *daimon*, se refería. Según Gómez Robledo "... ateniéndonos estrictamente a los textos socrático-platónicos, notemos ante todo, que Sócrates no habla nunca de su demonio como un ente concreto e individual ... sino como algo indefinido, que, eso sí, tiene naturaleza divina ... otras veces se refiere a él como un "signo o señal de Dios" ... y otras, en fin, como una "voz" que de repente se hace oír ..."⁹²

Al encontrarse Platón con el tema de los *démones* a través de Sócrates, trató de explicar lo que significaban para Sócrates. "Pues en la vida de ese hombre, que como ningún otro merecía haberse dedicado a la tarea de "explicar" lo inexplicable con la fuerza de su entendimiento, había acciones misteriosas, que él no verificaba en su rectitud sino a las que obedecía. Hablando a veces, y con gusto de su "*demonion*", y era así tan reconocida esa peculiaridad que la acusación se pudo fundamentar en ella y echar sobre él que "introducía nuevas entidades de *démones*"."⁹³

Para algunos autores como G. Robledo, la significación de *demon* "... parece haber sido la prevalente en aquella época, como puede colegirse de otro texto platónico, donde se define a los demonios como entes de naturaleza intermedia entre los dioses y los mortales."⁹⁴

⁹² Gómez, Robledo, Antonio. Op. Cit. p. 131

⁹³ Friedländer, Paul. Platón. *Verdad de ser y realidad de vida*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pp.48-

49

⁹⁴ Gómez Robledo, Antonio. Op. Cit. p. 130

Algunos otros autores sostienen que, en particular, el *daimon* socrático no se identifica con su carácter personal, con esa configuración que el mismo carácter personal da al destino del hombre, sino que Sócrates mantuvo la creencia de los *daimos* como personajes independientes con poderes sobrenaturales. Es decir, que Sócrates creía en algo así como tener una especie de custodio personal no compartido con otras personas pero eso no significa que los demás no pudieran tener el suyo propio.⁹⁵

De acuerdo con estos intérpretes, ese custodio acompaña al hombre a través de su vida y, según la doctrina platónica de la inmortalidad, incluso acompaña al alma más allá de esta vida. A. E. Taylor nos dice al respecto en una nota al pie de página: « Esto es lo que autores posteriores llaman al "demonio" o "espíritu guardián" de Sócrates. Platón no habla nunca de esta forma, sino que lo llama simplemente "el signo sobrenatural" o "el algo sobrenatural". Véase la plena descripción de ello dada por el mismo Sócrates a sus jueces, *Apología*, 31d.»⁹⁶

Friedländer opina al respecto: "*Demon* significa en primer lugar algo así como la forma humana de nacimiento –"la existencia" se diría hoy mejor-, que se mantiene, como la constante propia, a través de todo azar y movimiento de la vida, y hace que todo comportamiento sea mi comportamiento. Así ya Heráclito, en la creencia popular de un

⁹⁵ Cf. *Ibidem*. p. 130 y Tovar, Antonio. Op. Cit. p. 263

⁹⁶ Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. FCE. México. 1ª reimpresión, 1969. p. 36

acompañante espiritual, había situado su frase "Demon es para el hombre su especificación". Platón, sin embargo, piensa ver más y poder expresar más de su mito. Esa especificación interna no es nada que corresponda a su portador sólo en esta vida. Le sigue sobre las fronteras y Más Allá."⁹⁷

Refiriéndose al mismo fragmento de Heráclito, J. González nos dice: "El *ethos* es para el hombre su *daimon*."⁹⁸ "El *daimon* como "destino" o hado (nos dice la misma autora) remite a la fatalidad, a aquello que es con carácter de necesario: al *factum*."⁹⁹ Y más adelante agrega "si el *ethos* (libertad) "es el destino del hombre" como afirma Heráclito, se revela entonces ... lo libre es necesario (fatal) y lo necesario libre."¹⁰⁰ De ahí que el hombre sea compendio o síntesis entre *ethos*-carácter-libertad y *daimon*-destino-necesidad. En otras palabras, el carácter, el modo libre de ser del hombre, su morada interior, es lo que constituye el destino y no depende de una mera necesidad o fatalidad que esté fuera del hombre, sino de su mismo interior: la acción libre y moral del hombre, o sea su carácter constituye el destino del hombre: "Es el alma la morada del *daimon* (Demócrito)."¹⁰¹

La misma autora, en otra obra, nos dice: "El *daimon* socrático sería esa voz interna o "superior" que dirige la vida ética. Y en general, el

⁹⁷ Fraidländer, Paul. Op. Cit. p. 53

⁹⁸ González, Juliana. El poder de eros ... p. 56

⁹⁹ Ibidem. p. 54

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Ibidem. p. 55

daimon remite también a la idea de lo intermedio entre dioses y hombres ... El *ethos* confirma la condición "intermedia" del hombre."¹⁰²

Ahora bien, según la *Apología* platónica, Sócrates parece reconocer en ese *daimon* personal a una determinada fuerza interna. Estaba convencido de que era una particularidad suya muy personal, pero no debemos tomar a ese *daimon* como "custodio personal" sino como algo especial en la larga lucha que según, el mismo Sócrates, ejerce sobre sí mismo, en esa fuerza individualizada e interior, familiar e inspirador momentáneo, Sócrates no se entrega por completo a ese *daimon* pero tampoco lo ignora.

Al parecer Sócrates fue el primero en percibir esas señales del *daimon* interior, y alguna vez sus interlocutores y allegados se dieron cuenta de que ese sentido interior que le ligaba a su *daimon* era una novedad. En la *Apología* platónica narra: "Esta voz comienza desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita."¹⁰³ Su *daimon* le impide que se vaya hasta que repare una falta¹⁰⁴, que trate a ciertas personas¹⁰⁵, que le exprese a Alcibiades su afición¹⁰⁶, que se meta en política¹⁰⁷.

Gómez Robledo dice que "esta voz divina ... no intervino jamás en su vida en sentido positivo, como si dijéramos, sino exclusivamente

¹⁰² González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. p. 12

¹⁰³ *Apología* 31 d

¹⁰⁴ *Fedro* 242 b-c

¹⁰⁵ *Teeteto* 151 b

¹⁰⁶ *Alcibiades I*, 103 a, 105 d, 124 c

¹⁰⁷ *Apología* 31 d

negativo, no para estimularle a ninguna acción, sino para impedirle consumir la que, sin la interposición de la voz, habría tal vez ejecutado. La voz o señal es así, pues, de carácter esencialmente prohibitivo, o como dice Platón ...en el *Alcibiades*, un "impedimento divino" ..."¹⁰⁸

Cuando su *daimon* guarda silencio, Sócrates actúa por su propia cuenta, sabe que ha acertado, como sucedió durante su defensa: su *daimon* no le advirtió nada en contra cuando él se defendió ante el tribunal, consecuentemente la muerte que le esperaba no era un mal. Con razón Sócrates proclamaba como falsa la acusación que se le hacía de introducir nuevos dioses, siendo que ese *daimon* era una liga con los misterios irracionales que circundan al hombre religioso.

Al parecer la importancia del *daimon* socrático era desconocida incluso para sus propios contemporáneos. La prueba de su existencia y realidad, Sócrates creyó confirmarlas en cuanto que el *daimon* no evitó de ninguna manera la sentencia que se le impuso: "Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha *opuesto* en ningún momento ante ningún acto o palabra."¹⁰⁹

¹⁰⁸ Gómez Robledo, Antonio. Op. Cit. p. 132

¹⁰⁹ *Apología* 40 a-b El subrayado es mío.

Parece que el *daimon* dejaba en paz a Sócrates cuando era autárquico, es decir, suficiente para con sus propios recursos interiores hacer frente a las contingencias y situaciones, de tal manera que en Sócrates se combinan simultáneamente dos virtudes: la que hacía al hombre libre e independiente y la que denuncia su profunda religiosidad. Para A. Tovar "Quienes entre los críticos modernos han creído que el *daimon* era una especie de trato moral innato, o han interpretado el testimonio platónico como negador nada menos de la personalidad del *daimon* o han tendido a identificar el *daimon* personal como un aspecto de lo divino en general, incurrir en una plana opinión racionalista, y demuestran su radical incapacidad para comprender el valor religioso de la relación de Sócrates con su *daimon*."¹¹⁰

Por su parte, G. Robledo sostiene que las conjeturas o explicaciones acerca de la voz divina o *daimon* socrático, pueden ser expuestas en tres grupos. La primera consiste en la interpretación patológica de dicho fenómeno, acusando a Sócrates de enfermo, loco, o alucinado "que antiguamente se interpretaban como "impedimentos divinos"¹¹¹. Esta explicación es rechazada por G. Robledo, así como la segunda: "Tampoco creemos, por más que ésta sea una hipótesis vigente aun en la actualidad, que el "signo" divino haya sido en Sócrates la voz de la conciencia moral. A esta interpretación se oponen dos razones que nos parecen ser decisivas.

¹¹⁰ Tovar, Antonio. Op. Cit. p. 270

¹¹¹ Gómez Robledo, Antonio. Op. Cit. p. 133

La primera, que la conciencia moral formula tanto mandatos como prohibiciones, en tanto que la voz interior socrática era, por el contrario, puramente prohibitiva. La segunda, que la conciencia moral justifica racionalmente sus preceptos, así los positivos como los negativos, y, mayormente, para una mentalidad tan intelectualista como la de Sócrates, al paso que esta súbita "interposición" del genio o demonio es racionalmente inexplicable."¹¹² Con respecto a la tercera explicación o interpretación, nos previene que "*puede* ser valedera para Sócrates y para quienes, como él, estén animados por la misma fe religiosa."¹¹³ Conforme a esta tercera explicación, sostiene que esa voz es "la forma interior y personal que revestía para él (Sócrates) la Providencia."¹¹⁴

Este autor acepta esta interpretación debido a que cree que "Sócrates dice, en una forma u otra, que Dios o los dioses toman cuidado de los hombres, lo cual es exactamente la ... (*prónoia*) griega o la *providentia* latina ..."¹¹⁵ Dicha providencia significa que es como un aviso, una advertencia que detiene a tiempo cuando se está en peligro o en un camino incorrecto; de otra manera, la voz no interviene para nada en lo que Sócrates hace, dice o decide. Creo que Sócrates había llegado a tal madurez en su conciencia moral que "casi" no necesitaba ser "reprendido" o "prevenido" por ella misma, por su *daimon*: "La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo tiempo

¹¹² *Ibidem.* p. 134

¹¹³ *Ibidem.* p. 135

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 134

¹¹⁵ *Idem.*

anterior *era* siempre muy frecuente, oponiéndose aún a cosas muy pequeñas, si iba a obrar de forma *no recta*."¹¹⁶

Por su parte, A. Tovar sostiene categóricamente: "En realidad, toda interpretación que borre el carácter religioso del *daimon* socrático se equivoca sobre el mismo centro de la cuestión. Cuando San Agustín en su *Ciudad de Dios* lucha contra el demonio socrático, al considerarlo como un principio fundamental del paganismo, es verdad que pone en el pobre *daimon* socrático, tan domesticado, el tremendo demonismo que predomina en su tiempo, pero también es verdad que es por ello mismo nos pone en camino para comprenderlo mejor que lo comprendían los racionalistas hace cincuenta años."¹¹⁷

A. E. Taylor, por su parte, nos indica lo siguiente: "La versión de Platón sobre aquello, como la menos sensacional, es probablemente la más exacta. De todas las descripciones resulta evidente que el "signo" no era algo semejante a la "conciencia". No tenía nada que ver con lo bueno y lo malo y nunca acude a él, en ninguno de los relatos, para asuntos de conducta moral, sino que representa una especie de olfato "misterioso" de la mala suerte."¹¹⁸

Repito que, al parecer, Sócrates se consideraba el "único" que poseía ese extraño ser y lo denominaba *daimon*. Eso significa que ese *daimon* era una auténtica experiencia individual. Lo que ha descubierto

¹¹⁶ *Apología* 40 a El subrayado es mío.

¹¹⁷ Tovar, Antonio, *Op Cit.* p.275

¹¹⁸ Taylor, A. E. *Op. cit.* p. 111

en su interior es precisamente lo que lo hace saberse diferente a los demás, interpretando el silencio de su *daimon* como aprobación. La autora J. González nos dice: "el *daimon*, ya en su sentido socrático, será también el dios o semidios que habla desde su interior; especie de divinidad o fuerza sobrenatural que habita en el alma: la voz que habló a Sócrates, clave de la experiencia ética; voz de una "entidad" desdoblada de sí misma; ajena y propia a la vez, que marca el sentido del "bien" o del "mal" de la vida –voz que significativamente, aparece en Sócrates como la de un "no" ante el mal."¹¹⁹

El destino remite a meta, fines, y debemos reconocer que la meta del hombre, de su vida, de su hacer, son los principios éticos. Si nos permitimos ampliar el significado de *daimon*, podríamos decir entonces que, siguiendo a J. González: "el *daimon* es, asimismo, "genio bienhechor" y remite, en última instancia, a *eu-daimonia*: la felicidad. El *ethos* es, para el hombre, *eudaimonia*."¹²⁰

La experiencia ética socrática es la ética del deber, pues "El *daimon* obliga. Es la voz de una interdicción o prohibición que, a la vez, surge de la plena contingencia, de ese vacío indeterminado de la libertad, de su incondicionalidad. Modo espontáneo de ser que conlleva a la vez su propia forzosidad. El hombre moral está atado a sus principios y valores. La condición libre o contingente se torna necesaria: conlleva la *obligatoriedad* de la ley moral, el orden del *deber-ser*."¹²¹

¹¹⁹ González, Juliana. *El poder de eros*. ... p. 55

¹²⁰ González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. p. 12

¹²¹ *Ibidem*. p. 55

Tomemos en cuenta que en uno de sus significados, el *ethos*-manera de ser, nos remite al hábito, a algo que se genera por la propia acción, opuesto a la mera naturaleza (*physis*) y al simple padecer (*pathos*). El *ethos*-manera de ser nos indica estabilidad, identidad temporal; pero al mismo tiempo, en tanto que acción, nos indica movimiento, actividad permanente, acción que nos renueva: el *ethos* es entonces la segunda naturaleza o naturaleza "moral" que crea un nuevo orden de necesidad, un nuevo destino. El *ethos* es así, una práctica cotidiana.

5.4: Eros: el dios griego.

Se puede decir que ese *daimon* socrático, paradójicamente, servía de enlace, como el medio que une lo humano y lo divino, es la zona de los *démones* "... no hay que pensar que con esta interiorización quedara reducida la importancia y grandeza del *daimon*. Pues su *daimon* era también seguramente para Sócrates, el amor, el dios Eros, también profundamente interior y también sirviendo misteriosamente de enlace con lo divino. Pues lo esencial de los *démones* es precisamente el servir de enlace entre lo humano y lo divino."¹²²

No podemos ver a Sócrates como el hombre en el que sólo actúa una naturaleza lógica y racional, sino también al hombre erótico y demoníaco, lo que permite y prohíbe respectivamente, emparentados en el mismo interior de Sócrates. En otras palabras: la ética socrática es una ética del deber, pero también del amor. Si no fuera así, ¿cómo podemos entender el "gusto" de Sócrates al vivir plenamente su misión si no tomamos en cuenta su erotismo? El amor, la amistad, el Eros, está encaminado sobre todo a los jóvenes. El *Lysis*, el *Alcibiades*, *El Banquete*, los grandes diálogos del amor están impregnados de Eros.

Se ha creído que Platón mismo, mientras estuvo al lado de Sócrates, tuvo que haber amado y ser amado por Sócrates para poder expresar en los *Diálogos* ese profundo sentimiento a lo socrático. Si no es así ¿de qué otra manera Sócrates aparece como amador, luego

¹²² Tovar, Antonio. Op. Cit. p. 267

como amante, luego jugando irónicamente, luego su no saber, todo en un verdadero arte amorio socrático? Sócrates se transforma en el amante "educador", moviéndose hacia aquellos que creía tenían un alma bella y se creía poseedor de ese especial don que le permitía reconocer cuando alguien estaba enamorado: "Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas, se me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado."¹²³

En el *Cármides*, Sócrates conoce al joven Cármides y sin duda le pareció maravilloso en alma y belleza, revelándose así como un hombre con un apasionado amor por la belleza. Sócrates cree que la nobleza de amor no se desvirtúa por la nobleza del alma sino que ambas se pueden conjuntar perfectamente: el amor de Sócrates es el hombre total, y en esto también se distingue su arte amorio: los demás han amado sólo al cuerpo, Sócrates en cambio es el único enamorado, es el que ama al hombre mismo. "En el diálogo *Alcibiades* se hace mayor que en cualquiera otra parte la oposición entre el modo con el que ama Sócrates y los demás hombres."¹²⁴

Por lo anterior, podríamos decir que para Sócrates amar es dar lo mejor del hombre y, si lo que más hacía era conversar, la conversación de Sócrates no era sólo eso, una conversación, sino una conversación amorosa: Eros conduce a dos hombres, Sócrates y Cármides, Sócrates y Alcibiades, Sócrates y Lisis, etc. para filosofar juntos.

¹²³ *Lysis* 204 b-c

¹²⁴ Friedländer, Paul. Op. cit. p. 63

El enamorado enseña al amado, pero ese amor se establece desde lo más profundo de ambos hombres: desde su alma, desde su ser espiritual, desde su naturaleza creada o segunda naturaleza y, si ésta es inventada por nosotros, nosotros también inventamos la forma de amar. La conversación tiene un carácter intencional, un objetivo al que se dirige: el bien, el cuidado del alma, pues el verdadero amor siempre reclama que el bien forme parte de él. De ahí que el verdadero amor sea una verdadera educación hacia el bien, tanto el propio como el de los demás.

Analizar el aspecto erótico en Sócrates nos ayuda a descubrir y nos permite analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano, amar para entender. En la esencia misma del impulso amoroso se sitúa la tendencia hacia la superación. Todo hombre ama y al tener que elegir qué clase de amor quiere proyectar, interviene la educación. La educación juega aquí un papel decisivo: en una sociedad sumida en un miserable afán de lucro, mentalizada por su juventud con pequeños móviles utilitarios, corrompida por la inteligencia (sofista), por las bajas propuestas de los que luchan para perpetuar la esclavitud, el amor era la fuente que podía lanzar al hombre hacia otro lado de la realidad.

Podemos decir que había que aprender a mirar, a desatar el poder del amor hacia aquello que sirviese para saturar el conocimiento de la verdad (*alétheia*), pero al mismo tiempo, para extenderse y repartirse por los demás.

Pero ¿dónde están sin embargo los modelos deseables de amor, de educación para y en el bien? Para Sócrates están en la realidad, de ella brotan y en ella misma anidan, pues sólo cuando entre la palabra y la acción se interfiere la imposibilidad de identificación, comienzan las palabras, los pensamientos y la *praxis* a rodar y por consiguiente a perderse.

Paradójicamente los dioses, *Eros*, son un mito, de manera que ...

5.5 Misión de Sócrates.

En el presente apartado se intenta dar una explicación de lo que podría considerarse como la misión de Sócrates. A Sócrates se le ha interpretado ya como todo un personaje sumamente preparado para su tiempo (A. E. Taylor), ya como el hombre burdo, rústico, sin modales, incapaz de tener alguna brillante idea (Arsitófanos). Creemos que un hombre de esta última clase, difícilmente habría sido condenado a muerte por ser considerado como un peligro público por una parte y, por otra, no se habría ganado la devoción de Platón ni la admiración general de notables hombres, contemporáneos de Sócrates.

Se le considera como el filósofo por excelencia, como el hombre enamorado de la sabiduría. "El filósofo lleva en su nombre, la adoración amorosa."¹²⁵ El enamorado de la verdad debe estar próximo a lo verdadero. Dentro de su propia existencia vital, Sócrates estableció el conocer no como algo ya instituido aparte de él, sino que el conocer fue reconocer en unidad el pensar y el vivir, pero no cualquier pensar y cualquier vivir. Para Sócrates el pensar recto conduce necesariamente al vivir bien. El enamorado es el hombre que está bajo el poder de Eros, ¿por qué no se da el nombre de Eros a un dios sino a un gran y poderoso *demon*?¹²⁶ El *demon-eros* es un intermediario, lo cual quiere decir que une, como un camino: une el yo y el tú en la conversación, y

¹²⁵ *Ibidem.* p. 67

¹²⁶ *Banquete* 235 a

surge el diá-logo y de ahí, de la co-indagación, nacerá, surgirá el conocimiento, la verdad, el bien.

Acorde con la *Apología* de Platón, durante el proceso Sócrates centró su defensa en el relato de su vida, en su rigurosa dedicación a la misión encomendada por el dios délfico: conocerse a sí mismo, mejorarse a sí mismo y a los demás. Incluso en el lapso entre su sentencia y ejecución, siguió haciendo lo mismo, reflexionando, conversando dia-lógicamente, filosóficamente con sus allegados. A la propuesta de fugarse, Sócrates contestó que lo único que importaba era vivir honestamente, sin cometer injusticias ni aún en el caso de retribuir una injusticia recibida.

La sentencia dada no fue a un hombre cualquiera. Se ha considerado que se vio en Sócrates al hombre que con su peculiar manera de cuestionar "... hacia peligrar los fundamentos tradicionales y religiosos de la *polis* al socavarlos con su crítica racionalista."¹²⁷

R. Mondolfo, citando a De Sanctis señala que "Platón mismo ... destaca en *La República*, 538c-539b, tales peligros al observar que "hay principios en torno de lo justo y lo injusto, en que hemos crecido desde niños, acostumbrándonos a obedecerlos y honrarlos", pero que si a un joven se le refutan repetidas veces las convicciones que ha recibido de las leyes y se le hace pensar que lo que honraba no es bello, ni justo, ni bueno, es inevitable que no siga honrando y obedeciendo los principios

¹²⁷ Mondolfo, Rodolfo. Op. Cit. p. 23

recibidos, sino que "se convierta en transgresor de la ley, de fiel observador que era".¹²⁸

Si Sócrates pensaba que tenía como misión el mejoramiento de sí mismo y de los demás, parecería ser que su misión era transformadora, educativa, purificadora, en el sentido de erradicar esos conocimientos erróneos adquiridos por simple costumbre. Por otra parte, Sócrates, al "enseñar" que el hombre tenía como primordial objetivo su propio mejoramiento y el de los demás, es decir, preocuparse por su vida interior, parecía dar a entender, según algunos, que esta actividad iba en contra de lo que el Estado consideraba no sólo un derecho sino un deber de los ciudadanos pues el ciudadano debía participar activamente en las asambleas y magistraturas, en otras palabras, ocuparse de la vida pública. Este aspecto, aunado a la existencia de un *daimon*, su *daimon* y la misión especial encomendada por el dios délfico, hacía que Sócrates pareciera estar radicalmente en contra de lo establecido por la tradición ateniense.

Aunque Sócrates participó de manera muy limitada en política, cumplió como soldado y magistrado cuando le correspondió hacerlo, contribuyó más con su crítica analítica sobre las leyes y los fundamentos del Estado que los mismos políticos. El que Sócrates criticara ciertas leyes e instituciones cuando le parecían contrarias al bien del Estado, no significa que no sintiera profundo respeto por aquellas que sí contribuían

¹²⁸ Idem.

al bien de la *polis*. Esto lo demostró al rechazar la fuga propuesta cuando estuvo encarcelado, aun a costa de su propia vida.

Tampoco sería exacto decir que Sócrates era enemigo de la democracia, lo que sí exigía era conocimiento e idoneidad en las distintas actividades de los hombres. En particular en el caso de los políticos, que tuvieran la preparación necesaria, adecuada para ejercer su magistratura como una misión: perfeccionar la democracia para que estuviera al servicio del bien público. Incluso el valorar el trabajo, se manifiesta su espíritu democrático, reconocía en él una actividad educadora que crea conocimientos y conciencia de lo que se hace y porqué se hace, recordemos que la mayoría de sus examinados eran artesanos, herreros, zapateros, etc.

Creemos que Sócrates, al examinarse y examinar a los demás, lo que examinaba era precisamente el alma humana, y aquí conviene detenemos para explicar, aunque someramente, ese concepto. Sócrates es un personaje muy especial: creó la tradición moral e intelectual en la cual hemos vivido desde entonces. "...con mucha frecuencia se menciona en la literatura griega, de Homero en adelante, una cosa llamada *psyche*. Pero el punto importante es que no hay quizá un solo pasaje en la literatura anterior, en el que *psyche* signifique lo que *alma* ha significado para nosotros durante tantos siglos: la personalidad consciente que puede ser sabia o necia, virtuosa o viciosa, de acuerdo

con la "tendencia" y disciplina que recibe."¹²⁹ Así, resulta ser que lo que tenemos en nuestro interior es el alma, usando las palabras de Sócrates.

Esa *psyche* sumamente preciosa, sería la preocupación o cuidado socrática de su mundo interno, sede de la inteligencia y del *ethos*-carácter, el centro de donde surge nuestra conducta y voluntad. No nos dice lo que es el alma, sea lo que fuere el alma, sino lo que está dentro de nosotros que nos hace ser sabios, necios, buenos, malos, etc. "La identificación del alma, cuyo "cuidado" es nuestro primer deber ... significa naturalmente, que ... (consistiría) en el cultivo del pensamiento racional y de la conducta asimismo racional. El deber de un hombre consistiría en ser capaz de "dar cuenta", de tener una justificación racional de lo que cree y de lo que hace. Precisamente por afirmar y por hacer todo aquello de lo cual no podemos dar ninguna justificación racional, mostramos nuestra indiferencia al deber de "cuidar" nuestras almas. Esta es la razón por la cual, cuando Sócrates emprendió el cumplimiento de su misión, su primer empeño fue el de convencer de su "ignorancia" a los no enterados; demostrarles cuán poca justificación inteligente tienen para lo que hacen o creen."¹³⁰

Si como dice la autora Juliana González "La vida humana es vocacional. Y esto significa, entre otras cosas que somos "llamados" o "vocados" para realizar algo determinado, para *responder* a una "voz" que nos reclama."¹³¹, nos damos cuenta de que Sócrates, y no

¹²⁹ Taylor, A. E. op. cit. p. 111

¹³⁰ Idem.

¹³¹ González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. p. 95

únicamente él sino todos los hombres, estamos llamados o "vocados" al cuidado de nuestra alma. En su propio caso, Sócrates es bastante claro y lo dice en el *Cármides*: "Esta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos ... Pues es *del alma* de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre... El alma se trata, mi bendito amigo, con cientos ensalmos y estos son los buenos discursos, y de tales discursos, nace en ella la sensatez."¹³² Más adelante agrega: "Que no te convenza nadie de tratarte de la cabeza con ese remedio, *sin antes haberte entregado su alma*, para que con el ensalmo la cures."¹³³

¹³² *Cármides* 156 c- 157 a El subrayado es mío.

¹³³ *Ibidem*. 157 b El subrayado es mío.

Conclusiones.

¿Qué hubiera sido de Sócrates sin Platón, qué hubiera sido de Platón sin Sócrates? La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas las propuestas, de todas sus contradicciones. De ahí su inacabada riqueza, de ahí su actualidad. Precisamente por ello nos sigue interesando: no por las posibles respuestas o soluciones que pudiera ofrecer a tantos problemas como aparecen en sus obras, sino porque en ellas señaló la mayoría de las cuestiones que han seguido preocupando a la filosofía. A. N. Whitehead correctamente lo expresó al decir que "la filosofía europea no ha sido otra cosa que notas a pié de página puestas a los diálogos de Platón".

En aquella época, la época de Sócrates y Platón, la escritura y el contacto intelectual entre los ciudadanos ya era muy usual. El pensamiento era inevitablemente transformado en lenguaje para alguien: un pensamiento compartido, esperando el asentimiento o el rechazo. Ciertamente antes de Platón y Sócrates hubo comunicación filosófica, era una filosofía con un *logos*, pero todavía no diá-logo. Con Platón la filosofía representa su radical instalación en el lenguaje, propiedad de una comunidad, objeto de controversia y análisis. Los diálogos de Platón constituyen una de las formas más originales, a través de la que nos ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele denominarse pensamiento a la forma misma en la que surge el pensamiento: el diá-logo.

Platón llevó a cabo la casi contradictoria operación de escribir diálogos, porque el diálogo es en principio el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. El lenguaje escrito fue colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado. Parece ser que en esa escritura, Platón superó lo que el diálogo ocasional pudiera tener de perecedero, la escritura fue el medio para hacer prolongar hacia el futuro la voz y superar el obstáculo del instante. Ciertamente, el pensamiento como un acto interno es el diálogo consigo mismo, pero el diálogo con los otros, la coindagación, nos lleva de la subjetividad a la objetividad.

El ámbito en el que se habían almacenado experiencias, era la lengua. Transmitían contenidos, alusiones a la realidad, interpretaciones de hechos o circunstancias. Los diálogos platónicos son un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen. Con Platón se dió la posibilidad de hacer que el pensamiento fuese el resultado de enfrentamientos y discusiones, convertir el discurso en habla, el supuesto conocimiento en opinión y situar, detrás de lo dicho, la indudable forma de una duda.

La forma peculiar de los diálogos es el punto de partida inevitable para entender qué es lo que pretendió hacer Platón y qué es lo que quiso decirnos. Platón pretendió imprimir en los diálogos el sello de lo que el personaje Sócrates decía en ellos, y esta impresión podía configurar sus posibles tesis fundamentales; sin embargo, dejó que el

argumento, la información socrática se deslizara y perdiera muchas veces en la trama de los personajes, en el discurso de los interlocutores que se enfrentan el relativo protagonismo de Sócrates. ¿Cómo puede lo dicho en el texto alcanzar la plenitud de su sentido?, ¿cómo reconstruir el verdadero mundo de sus alusiones? El texto, los diálogos de Platón, aparecen en nuestro presente, nos hablan desde un pasado que los engendró y les dio la atmósfera en la que, adecuada y coherentemente, pudieran desplazarse.

Nosotros no podemos dialogar realmente con él. La distancia en el tiempo histórico ha desplazado su originaria actualidad, sin embargo la reconstrucción de los hechos y sobre todo de su significado (misión casi filológica) puede ayudarnos de alguna manera a recobrar la actualidad perdida. Los diálogos de Platón pertenecen a la vida real, los problemas surgen en el desarrollo mismo de la conversación; los personajes sienten los planteamientos, los vemos asombrarse, ilusionarse, divagar, discutir, caminar, casi hasta respirar a través de ese inmenso espacio teórico en que Platón los sumergió. Los lectores trascendemos el mero acto de leer. Parece sin embargo, que el lenguaje de Platón es para sí mismo, habla para sí mismo, para ese conjunto de personajes que habitan en el mundo platónico: para Sócrates, Lysis, Cármides, etc.

Es posible que la mejor manera de leer fecundamente a Platón sea situar lo más cerca posible de los auténticos temas debatidos en la obra platónica, pues un pensamiento hay que presentarlo en el

contexto histórico y en la sociedad que lo condiciona. Esto me ayudaría a entender a Platón: rodearlo de los datos históricos fundamentales que acompañen el texto escrito y que sirvan de clave a la solución de muchos de sus planteamientos. Junto a la explicación de estos datos históricos, cabe también, desde la estructura misma del diálogo, considerar la marca del discurso platónico como un medio importante para estimular el pensamiento y la capacidad reflexiva del lector, ampliar continuamente la reflexión para estimular otros lenguajes en que se replantee de nuevo la filosofía socrático-platónica.

No hay respuestas definitivas, no hay soluciones. Todo lo dicho, incluso lo que parece serlo como respuesta, queda siempre enmarcado en la duda o en la contradicción de algún personaje o en el vacío creador que supone no saber, incluso, si detrás de Sócrates está Platón, o si son ideas socráticas o únicamente platónicas. Creo que de alguna manera hay una conexión con el que pregunta ¿qué es ...? para que la respuesta sea aceptada, es decir debe darse dentro de un dominio o interés común. Si no se da este dominio común, no puede darse la comunidad dialéctica.

Por su importancia, la obra de Platón no sólo mereció ser editada cuidadosamente sino de la misma manera, comentada. A través de estas interpretaciones se descubre cómo una obra puede ser leída y entendida, cómo cada época y autor la ha proyectado. Tiene sentido releer y redescubrir a la filosofía en sus clásicos y, requiere que nos aproximemos a ella con la promesa de liberarla de la pesada e inevitable

carga de reinterpretaciones que han acabado por enterrar su voz original. ¿Cuál es esa voz original? Frecuentemente se ha considerado el estilo de Platón como una dificultad para alcanzar su filosofía. También se ha pensado muchas veces en la historia de la filosofía que cuanto más difícil pareciese un pensamiento, más profundo y jugoso es. En Platón, su "claridad" y belleza no son otra cosa que la identificación con la cultura y la vida real de su tiempo.

También se ha considerado que la forma de diálogo entorpece el contacto directo e inmediato con la comunicación filosófica. Pero debemos considerar que el diálogo era la forma adecuada de la democracia. Platón era un aristócrata, y el escribir en forma de diálogo fue una lección más de su magisterio: expresa la comunidad, en el orden filosófico, en forma de diálogo. Creo que la filosofía no puede surgir sino de la raíz misma de la comunidad de sus problemas, y como tal comunidad, se piensa discutiendo. Creo también, que una filosofía que nace discutida, nace ya humanizada y enriquecida por la solidaridad de la sociedad que refleja y de la que se alimenta.

En los escritos de Platón, parece ser que los personajes se encuentran fortuitamente, casualmente, el diálogo comienza con un saludo inicial, se habla acerca de los acontecimientos, de lugares conocidos, de un tema aparentemente trivial o bien conocido. Cuando se ha hablado lo suficiente, el diálogo concluye con la marcha de algún interlocutor o de Sócrates, quedando en volver a reunirse para de nuevo discutir. Los finales de algunos diálogos quedan abiertos hacia nuevas

perspectivas, hacia la vida misma en la que los personajes vuelven a sumergirse. Dichos personajes de alguna manera están relacionados con esa comunidad y por lo mismo de alguna manera se conocen para hacer así posible la solidaridad y la convivencia.

En los diálogos vemos Sócrates preocupado por alcanzar la excelencia humana a través del conocimiento, de la educación, preocupado por los problemas de la libertad pedagógica, la relación de lo divino con la práctica religiosa. Tenemos, por ejemplo, la identificación de la *praxis* con la teoría a través del análisis de la prudencia, como posibilidad de configurar actos y comportamientos.

El hecho de que Sócrates, dialogando con los atenienses, pretendiera encontrar, a través de lenguaje, los principios éticos que yacían en él, era una prueba de la aceptación de las normas del juego democrático. La búsqueda constructiva en el diálogo es el reconocimiento de que, tal vez, la verdad, la justicia y la belleza no estén en un individuo, sino que sea patrimonio escondido de la colectividad que la *maieutica* de Sócrates colaboraba a alumbrar.

Toda ética expresa en el fondo, de algún modo, la lucha entre los impulsos humanos, entre el egoísmo del individuo y el espacio ideal que refleja, configura y acopla los intereses de la *polis*, como la expresión jurídica de la colectividad. El carácter social de esta ética que la justicia como *areté* suprema, ejemplifica, se muestra también en el hecho de que la *areté* es la subjetivización del *nomos* (ley), de la ley objetiva. El

ethos costumbre, uso, implica la existencia de un dominio social entrelazado por aquello que ese hace, por las formas usuales de comportamiento.

Para que se diera el comportamiento ético tenía que ofrecerse la posibilidad de una existencia libre, de una elección autónoma. Porque en un principio la forma originaria de comportamiento en Grecia, parece haber sido la sumisión. Pero en ella faltaban la autarquía y la libertad imprescindibles para dar sentido a la elección de la voluntad y Sócrates se dio cuenta de esto, así como también, de que toda ética implica un cierto acatamiento. Lo que se hace, impone una cierta obligación, un compromiso con el grupo social al que se pertenece, la relación entre un comportamiento usual y la obligación que tal comportamiento instituye, crean un nivel comunitario que empieza a marcar la relación entre teoría y *praxis*.

Creo que Sócrates se percató de que aunque la libertad fuera un elemento imprescindible de la *areté*, la ética supone el reconocimiento de que no hay individualidades en el sentido de que toda acción se desplaza de la comunidad, pero siempre va envuelta y matizada por la atmósfera social de la que brota y a la que en definitiva revierte. Sócrates advirtió también que el hombre es ciudadano de dos mundos: el natural y el ético de hecho, la presencia de la subjetividad la expresó Protágoras al afirmar que "el hombre es la medida de todas las cosas".

La famosa pregunta socrática hecha sobre el modelo ¿qué es la justicia?, intentaba salirse de los dominios naturales en que pudiera darse la respuesta concreta y proyectarse, posiblemente hacia una idealidad. El dominio del es sitúa a la pregunta en el horizonte de los problemas que trascienden toda relación con lo concreto, lo relativo y pasajero.

La mayor prueba de sociabilidad del hombre, estaría en las leyes libremente elegidas, lo cual humanizaría nuestra vida como individuos a través del sentimiento de la solidaridad, de la comunidad, del diálogo, de la *maieutica*. El sentido de palabras "filosofía" y "filosofar" como el de un método de pensar conceptual o el de un cuerpo o doctrina formado por tesis teóricas y susceptible de ser separado de la persona que lo ha construido, es totalmente ajeno a la realidad de Sócrates.

La filosofía de que Sócrates era el prototipo según la expuso Platón en sus diálogos consiste en destacar poco a poco el "resultado" de las investigaciones que Sócrates desarrolló con sus interlocutores. Platón debió estar consciente de mantenerse fiel en su exposición a la esencia del espíritu socrático. Esencia que debía mantenerse fecunda a través de todas estas investigaciones. Sin embargo, como me resulta difícil determinar a partir de dónde el Sócrates de Platón tiene más de Platón que de Sócrates, intenté pensar a Sócrates a partir de ciertos pasajes y expresiones para entender de forma sencilla el sentido de su persona, de su pensamiento, de su vida. Por ejemplo en la *Apología* de Platón, ante la inminencia de una pena de muerte, pronuncia una frase :

"Yo atenienses, os aprecio y os quiero, pero ... es seguro que no dejaré de filosofar..."¹³⁴ Esta frase, si yo pudiera, la cambiaría por otra que no sólo reflejara su profesión de fe, sino su modo de hablar, de enseñar, de ser: "Yo atenienses, os aprecio y os quiero, pero *¡Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar!*"

Tomemos como ejemplo el párrafo entero en donde aparece la frase original:

"Yo atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: "Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?" Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo no creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible"¹³⁵

En el texto anterior, veo que la "filosofía" de Sócrates no es un simple proceso teórico de su pensamiento, sino que es al mismo tiempo

¹³⁴ Apología 29 d

¹³⁵ Apología 29 d- 30b

una exhortación y una educación. Ciertamente nada nos dice para demostrar el valor superior del alma en comparación con los bienes materiales o con los del cuerpo. Se considera como algo evidente, de por sí , algo que se da por supuesto. Para mí, como heredera de una tradición de dos mil años de cristianismo es muy evidente, teniendo en cuenta claro está, las diferencias de lo que es el "alma" en el cristianismo y, lo que es para Sócrates.

Sócrates, al emplear expresiones como "alma en peligro", "cuidado del alma" y "cura del alma", dio a entender que la preocupación por el alma, era la misión suprema del hombre. Dicha misión es educativa y Sócrates la interpretó como "servicio de Dios", lo cual dio un carácter religioso a su misión. El cuidado del alma como lo máspreciado para el hombre, se caracteriza concretamente como el cuidado por el conocimiento del valor y la verdad. La separación entre cuerpo y alma traza directamente la jerarquía socrática de los valores y los bienes, colocando los bienes del alma por encima de los corporales y en último término los bienes materiales como la fortuna y el poder, por eso siempre que Sócrates usaba la palabra *areté*, se refería a la *areté* como valor espiritual. Es con Sócrates que el alma (*psyché*) se convierte en el verdadero vehículo conceptual del valor ético-espiritual de la personalidad a través de la exhortación educativa: el alma es para Sócrates la fuente de los valores humanos supremos.

El alma de que Sócrates nos habla, se da conjuntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana, por ello la analogía del alma con el cuerpo tenía que hacerse extensiva también a lo que los griegos llamaron *areté*. Las virtudes o *aretai* como la valentía, la justicia, la ponderación, la piedad, son excelencia del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza y la belleza son virtudes del cuerpo. Por ello mismo, para Sócrates el bien es aquello que hacemos y queremos hacer en virtud del ser en sí mismo bueno, pero al mismo tiempo, Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, saludable, y a la par, lo gozoso y lo venturoso puesto que es lo que lleva a la naturaleza a la realización de su ser.

Es por ello que el cuidado del alma no se reduce ni mucho menos, en el descuido del cuerpo. Esto no sería posible para la mentalidad de Sócrates. Sócrates había aprendido del médico del cuerpo, la necesidad de someter a un "tratamiento" especial al alma lo mismo la sana que la enferma. Por eso su descubrimiento del alma no significa la separación de ésta, del cuerpo, sino del dominio de la primera sobre el segundo. Su exhortación al "cuidado del alma" se traducía en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del *logos*, es decir, el diálogo socrático no pretende ejercitar ningún arte lógico de definición sobre problemas éticos, sino que simplemente era el camino, el método del *logos* para llegar a una conducta acertada.

Ninguno de los diálogos socráticos llegó al resultado de definir realmente el concepto moral que en él se investigó, pero al parecer todos esos diálogos tienen en común o desembocan en, la conciencia de que esa esencia buscada tiene que consistir necesariamente en un saber, un conocimiento o virtud que tiene como meta no sólo el conocimiento del bien, sino su práctica y fomento.

Ciertamente que la atención primordial que Sócrates consagra a las "cosas humanas" actúa como principio de selección en el reino de los valores vigentes en aquel tiempo. Detrás de la pregunta ¿hasta donde debe llevarse un estudio?, en particular ¿hasta donde debe llevarse la indagación o conocimiento sobre la verdad, sobre el ser del hombre? se levanta esta otra doble pregunta: ¿para qué sirve ese estudio y cuál es la meta en la vida? Sin dar respuesta a esta pregunta no sería posible una educación.

Las cosas humanas culminaban siempre para los griegos en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo. Entonces entendemos que si Sócrates no hubiera tenido una educación política, no hubiera tenido discípulos en ese tiempo. Pero lo novedoso de Sócrates fue buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular de la vida colectiva.

Aunque no participó personalmente con regularidad en la vida política, educó políticamente a otros en el espíritu de sus postulados. De

hecho podríamos decir que la educación del hombre que Sócrates mantuvo fue que se tiene que educar para una de dos cosas: para gobernar o para ser gobernado. El hombre educado para gobernar tenía que sobreponerse al hambre, a la sed, dormir poco, acostarse tarde y levantarse temprano. Ningún trabajo debía asustarle, endurecerse contra el frío y el calor, debía ejercer el dominio de sí mismo: que no es otra cosa para Sócrates que el imperio de la razón, del logos, de la verdad sobre los instintos. "Es Sócrates quien convierte la libertad en un problema ético ..."¹³⁶ El hombre libre es aquel que no es esclavo de sus propios apetitos, es la autonomía moral, y del conocimiento de sí mismo.

De nuestras propias fuerzas y de la conciencia de la propia ignorancia es de donde surgirá la búsqueda para encontrar lo que nos hace falta. Por ello, relacionado con el concepto de dominio de sí mismo, está el de la autarquía. La carencia de necesidades, pero viviendo de lleno dentro de la *polis*, dentro de la vida familiar, en el círculo de parientes y amigos. El vínculo de unión entre el hombre autárquico y los demás se da por la relación de *philia*, la amistad, que tiene sus raíces en la forma de vida socrática.

En la vida de Sócrates, la filosofía y las aspiraciones espirituales van unidas en la *philia*, al trato amistoso con los hombres. Para Sócrates la amistad es un arte y toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de un hombre para otros, sino en el valor interior del hombre. La verdadera amistad se abre paso entre los distintos

¹³⁶ Jaeger, Werner. Op. cit. p. 433

obstáculos y relaciona entre sí a los mejores hombres, los cuales prefieren la fortuna interior del hombre a cualquier otra cosa.

La amistad comienza con el perfeccionamiento de la propia personalidad. Pero además necesita de las dotes del "erótico", del hombre que necesita de otros, que ha recibido de la naturaleza la gracia, que luego él convierte en arte de agradar a quien a él le agrada. Para Sócrates la amistad, la *philia* es la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres, por eso se rehúsa, aunque no solamente por eso, a llamar discípulos a sus allegados, sino que los llama **amigos**.

Los mejor dotados, según Sócrates, son los que necesitarían desarrollar su discernimiento y su juicio crítico, para que puedan dar frutos que correspondan a su talento.

Para finalizar, debo ser honesta, continúo preguntándome: ¿hasta dónde realmente Sócrates y hasta dónde Platón?, ¿qué hubiera sido de Sócrates sin Platón y de Platón sin Sócrates?....

BIBLIOGRAFÍA

- Copleston, Federick. *Historia de la Filosofía*. Vol. I. Traducida por Juan Manuel García de la Mora. Ed. Ariel, Barcelona, 1969.
- Freidländer, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- Gómez-Lobo, Alfonso. *La ética de Sócrates*. Traducida por Andrea Palet. Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1998.
- Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*. Ed. FCE, 1ª reimpresión, México, 1994.
- González, Juliana. *El poder de eros, fundamentos y valores de ética y bioética*. Ed. Paidós, UNAM, México, 2000.
- González, Juliana. *Ética y libertad*. Ed. UNAM, México, 1989.
- González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. Ed. FCE., México, 1997.
- Mondolfo, Rodolfo. *Sócrates*. Ed. EUDEBA, 3ª edic., Buenos Aires, 1996.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. Ed. FCE, México, 1981.
- Platón. *Diálogos*. Ed. Gredos, 5ª reimpresión, Madrid, 1981.
- Tovar, Antonio. *Vida de Sócrates*. Ed. Revista de Occidente, 3ª edic., Madrid, 1996.
- Taylor, A. E. *El pensamiento de Sócrates*. Traducido por Mateo Hernández Barroso. Ed. FCE, 1ª reimpresión, México, 1969.
- Werner, Jaeger. *Paideia*. Ed. FCE, 2ª edic., México, 1966.