

La filosofía en Sócrates*

UN ESTUDIO sobre Sócrates debe partir de la conciencia de una dificultad inicial, tantas veces señalada: nuestra carencia de textos escritos por Sócrates o que recogieran directamente sus discusiones. Esta situación podría ser paliada si tuviéramos testimonios ajenos coincidentes. Tampoco los tenemos. Los únicos de primera mano que pretenden exponer la doctrina del maestro son los de Platón y Jenofonte, discordantes en algunos aspectos. Aristóteles no le conoció (nació unos quince años después de su muerte) y en cuanto a los diálogos dudosos o apócrifos no hay segura garantía de que fueran escritos por discípulos suyos ni aportan ningún dato importante.

Se nos va a excusar que no entremos aquí en los consabidos datos y contradatos acerca de la realidad histórica de Sócrates, si existió, cómo existió, qué enseñó, si es la imagen de Platón la más aproximada a la realidad, si la de Jenofonte (o Aristófanes, Aristóteles, etc.). Desde los que sostienen que Sócrates no existió realmente (la "leyenda" socrática) hasta los que presentan bajo su nombre una filosofía que en nada se distingue de la de Platón, las posiciones, fundadas en criterios diversos, hacen que el estudio de Sócrates sea uno de los más intrincados en la historia de la filosofía. Vamos a prescindir en este estudio de toda esa polémica. Y no porque carezca de importancia para nosotros la realidad humana de Sócrates (la realidad humana del filósofo suele ser de lo más importante, y especialmente, en este caso), sino por una resolución precisa.

Ante un problema como éste de la realidad histórica de Sócrates y de su pensamiento, es necesario ubicarse de modo que nuestra elección sea la más certera. Esto no significa que elijamos un criterio de exactitud. La exactitud, en este dominio, es inalcanzable y proponérsela, pernicioso. Todo estudio histórico es necesariamente conjetural. En este caso superlativamente. Debemos escoger la alternativa que haga posible la mejor conjetura. Así, es hasta cierto punto ocioso insistir con excesiva prolijidad en el problema de su "realidad". La objetividad, en un asunto como éste, conduce al investigador al extravío. Un criterio de valor histórico permite proceder intuitivamente a partir de una selección de datos. Sócrates será para nosotros el filósofo que, en las obras que han pretendido retransmitir su doctrina, nos parece actuar sobre temas unitariamente organizados, de cariz distinto y original. No hay modo de eludir esta reconstitución mental del filósofo a partir de una elección entre los datos que se nos ofrecen, ni siquiera en los filósofos, cuya obra ha llegado a nosotros íntegra. Pero sólo en éstos es admisible, como principio metódico, un criterio de objetividad, es decir, una consideración detenida de todos los datos. Sócrates, en cambio, es, antes que

* El presente trabajo corresponde a la rante el segundo semestre de 1958 (N. séptima lección de su curso general de de la R).
Introducción a la Filosofía, dictada du-

nada, un problema de filosofía que no tiene otra solución que la que deriva de un planteo bajo la forma de creación reconstitutiva, muy semejante a la artística. Es conveniente proponerse algunos temas originales de su pensamiento, respecto de los cuales hay una cierta "evidencia" histórica (el diálogo como método, por ejemplo, el humanismo socrático, etc.) y coordinar desde ellos y la presencia de su estilo de pensador, lo que revela como meditación filosófica.

Nuestra tarea se va a centrar en el estudio del filósofo tal como se nos muestra en los diálogos socráticos de Platón. Es la fuente ineluctable y que nos presenta al Sócrates que ha tenido y sigue teniendo mayor alcance histórico. Esto no implica el rechazo del Sócrates presentado por Jenofonte (que sólo en algunos aspectos difiere del platónico, pero en especial en que la imagen que nos ofrece tiene un valor mínimo para la filosofía); sólo que el testimonio de este autor es secundario. Por sus intereses y su capacidad se encuentra lejos de ser un filósofo (basta leer la *Ciropedia* o la *Anábasis* para darse cuenta de que el fuerte de Jenofonte no era, precisamente, el pensamiento filosófico). En cuanto a Aristóteles, sus observaciones, con todo y ser muy importantes, quedan debilitadas por el hecho de ser de segunda mano. Hay también razones para sospechar, dada la tendencia sistemática de su pensamiento, que se encontraba en condiciones poco favorables para aquilatar una filosofía como la socrática, llena de intenciones inexpresadas, de ocultos incentivos. No podemos tomar en serio, finalmente, la tesis de Kierkegaard, según la cual Sócrates fue retratado con la mayor fidelidad por el comediógrafo Aristófanes.

El Sócrates que a continuación se estudia es, principalmente, el de los diálogos socráticos de Platón. Sostener que su filosofía es solidaria de la platónica no implica convertir a Sócrates en antesala filosófica de su discípulo. No es difícil advertir en ambos un estilo de pensamiento claramente diferenciado. Gracias a esto, tal vez (podemos presumirlo) hubo tal fidelidad a la personalidad del maestro e intentó reflejarla y probablemente idealizarla en lo esencial. Esta probable idealización no resta valor a sus descripciones. Al fin de cuentas, toda filosofía es un intento de potenciación en ideas y propósitos. Que lo hiciera Sócrates o su discípulo, es lo de menos. Lo que importa es admitir (cosa innegable) la intención platónica de describir en lo esencial al maestro y su actividad como filósofo.

La filosofía ática comienza con Sócrates y, puesto que ésta es la que tiene una mayor influencia en el desarrollo ulterior de nuestra cultura, puede decirse que la filosofía occidental, en tanto que tal filosofía, entronca en su obra. Con Sócrates comienza el segundo "ciclo" griego. En lo que se refiere a la historia griega —y lo mismo podría probablemente extenderse al resto de la filosofía— la realización histórica concreta no es el filósofo, ni la escuela filosófica, sino lo que podríamos llamar provisionalmente (a falta de otra palabra más adecuada) el *ciclo*. Un ciclo filosófico es sumamente breve; apenas se extiende a cien o ciento veinte

años y comprende un comienzo, que puede ser heterogéneo, un momento de plenitud y un fin que no es necesariamente decadencia.

Hemos estudiado los orígenes del primer ciclo, de una incomparable riqueza de direcciones. Sea dicho de paso, constituye un error hablar de Heráclito o Parménides como “primitivos” o primeros filósofos. Ambos están en la culminación del primer ciclo, que comienza con la escuela de Mileto y termina con Anaxágoras (desde el año 580 a 460 a. C. aproximadamente). Caracteriza entre otras cosas a esta “sabiduría” el impacto de la ciencia griega naciente, entendida aún como “saber artífice” (τέχνη) en la crisis religiosa del hombre griego. De no haber surgido la escuela de Mileto, o alguna otra similar, de la generación conocida con el nombre de “los siete sabios”, podemos suponer que la filosofía europea hubiera sido algo muy afín a la sabiduría oriental (china o hindú).

El segundo ciclo comienza con Sócrates y termina con Aristóteles. Comprende desde el año 430, en que comienza probablemente la actividad de Sócrates, hasta 330-20, momento de la madurez de Aristóteles, de ciento a ciento diez años de vida filosófica creadora. Recoge este ciclo la actividad de tres generaciones culminantes, centradas en tres grandes personalidades (como ha sido siempre en filosofía), en un lapso de 35 a 40 años de distancia entre ellas.

A Sócrates le corresponde en la filosofía ática el mismo papel que a la generación de los Siete en la filosofía de la periferia griega (Jonia, etc.). No podemos decir que con Sócrates haya progreso filosófico (entendido como progresión en amplitud y profundidad) de la temática anteriormente propuesta. Es un momento de reinicio. En los fragmentos que comentamos, está presente la misma tónica vital (en la situación histórica correspondiente), el mismo temple de alma, las mismas intenciones implícitas. Sócrates está bastante más alejado de Anaximandro, Pitágoras o Parménides que de Cleóbulo, Solón o Khilón. Su situación filosófica es coafín a la de éstos.

(El tercer ciclo —del que no vamos a ocuparnos— comienza también con el predominio de la actitud vital y el valor de lo práctico—, estoicos, epicúreos y escépticos —hacia el año 300 a. C. hasta el 200, 190. Entre ellos tiene una vitalidad impresionante el estoicismo, que se desarrolla en tres fases, las dos últimas romanas. Por último (sexto ciclo), el neoplatonismo nace con Ammonio Saccas hacia el año 200 d. C. en Alejandría, culmina con Plotino y tiene su tercera expresión con Porfirio (300), en su primera fase romana. Sólo cuatro, a lo sumo, de los ciclos señalados, tienen valor destacado en filosofía. El más importante para su historia es el segundo, inaugurado por Sócrates).

La filosofía después de Kant (según Dilthey) está dirigida a una teoría del hombre, a la autognosis, que sólo es teóricamente posible en una filosofía de la vida. El sujeto humano vuelve a proponerse como metódico punto de partida y objeto preferente de toda meditación. El estilo socrático del filosofar vuelve a ser decisivo. Pero, ¿podemos decir que la filosofía contemporánea se haya puesto en lo esencial a la altura

de Sócrates? Dos de los pensadores cuyo influjo ha sido más poderoso en la filosofía llamada contemporánea (Kierkegaard y Nietzsche), intentaron en sus primeras obras una reconsideración de la personalidad de Sócrates, que por diversos conductos ha vuelto a hacerse presente en la filosofía de hoy; así, Ortega y Gasset, para quien Sócrates es la clave de la filosofía europea y de su historia y G. Marcel, que se ha declarado neosocrático. Las violentas diatribas de Nietzsche contra Sócrates contrastan con el apasionado fervor de Sören Kierkegaard, a quien debemos la interpretación tal vez más original. La filosofía existencial está en gran medida inspirada en Sócrates. Pero ni siquiera en las invectivas de Nietzsche debemos pensar que la personalidad de Sócrates haya sido desdeñada.

¿Por qué puede ser de valor para nuestro tiempo una meditación sobre Sócrates? Primero, por la energía y la autenticidad que puede sugerir a un tiempo como el nuestro, confuso y espiritualmente desvitalizado, la personalidad del filósofo. Esta experiencia de caos social y de brutalidad masiva que tan duramente aflige a nuestro tiempo, constituye una poderosa llamada a la reconstitución del hombre occidental. El "pathos" de desesperación que ha dado la tónica del pensamiento de este momento, no hace más que expresar, negativamente, esta experiencia.

Además, en Sócrates se inicia el estilo de pensamiento que tiene, junto con el cristianismo, mayor valor en la formación de nuestra cultura. Hasta podría decirse que nuestra civilización euroamericana surge y se desarrolla desde un careo dialéctico entre ambas corrientes. En la iniciación de un período filosófico, Sócrates está siempre presente: en el nuestro podría estarlo con mayor urgencia que nunca. Sobre el cuerpo anarquizado y hasta inhumanizado de nuestra sociedad (la naturaleza humana es esencialmente distinta de la animal: requiere de un orden imposible sin el sometimiento a principios), la filosofía socrática podría constituir una fuerte y sabia pedagogía, de búsqueda de lo trascendente y no de sometimiento a cualquier cosa; precisamente el hombre de hoy se caracteriza porque se somete desesperadamente a lo primero que le ofrece una fácil satisfacción pasional: colectividad, Estado, partido o placeres. Para la forjación de un temple vital energético y disciplinado, el ejemplo de Sócrates será aleccionador siempre.

Vivir no es sólo hacerse; es hacerse mejor. Toda la obra de Sócrates podría ponerse bajo este imperativo.

1. Diálogo y humanismo: A. Supuestos del diálogo como método.

Lo primero que encontramos en Sócrates es la filosofía concebida como actividad. Filosofía es acción filosófica, que se realiza en la forma de relación interhumana planificada técnicamente: el diálogo.

¿Qué es dialogar? Es necesario abrir el camino al sentido profundo y hasta la posibilidad del diálogo verdadero. En el diálogo no se verifica sólo un simple intercambio de ideas. Esta noción no alcanza a decir nada esencial sobre él. El diálogo implica, previo a todo, una forma

de presencia: la copresencia, que sustenta todo intento de comunicación en el "logos". Se hace necesario, para estudiar el sentido de la comunicación, dilucidar las raíces de esa humana comparecencia. El diálogo, en Sócrates, aparece siempre sostenido desde la amistad. No es un mero estar ante nosotros, sino compareciente comunicación amistosa.

Hay que señalar los requerimientos psicoéticos del diálogo y sus raíces en el ser del hombre, para ubicar con fidelidad su sentido. Desde este momento podemos decir que la filosofía socrática es incomprensible si no la apreciamos en una integridad substancial. No hay en su obra una fase ética a la que se suma otra lógica o religiosa, etc. Todas las dimensiones concurren en cada uno de los momentos. Así en el diálogo. El tema debe ser estudiado desde las revelaciones de otra experiencia humana de enorme valor: la soledad. La presencia, raíz ontológica del diálogo, es algo que en la vida cotidiana ha sido oscurecida, pero cuya potencia se hace presente si observamos, por ejemplo, la vida infantil o algunos casos patológicos.

La presencia es, a la vez, reconfortante e inquietante y por sí misma vale ya más que toda comunicación exclusivamente lógica (como puede producirse por medio de un tratado filosófico escrito). Esta presencia hace que caigan el temor natural y el empecinamiento solipsista del hombre que no son sino formas distintas y opuestas de una misma debilidad natural. Cuando el diálogo es auténtico, se convierte en una forma de comunicación, en la que se participa en la vida del prójimo.

Porque vivir (ya lo vio muy bien Kierkegaard) sólo es posible desde el misterio. Y es paradójico que ese misterio no sea nunca acogido totalmente. Toda la gigantesca tarea de la cultura superior (artística, religiosa, filosófica) se halla vinculada al sentido del misterio que el hombre trata de comunicar (expresar), sin lograrlo, porque así como se encuentra para seguir buscando, el hombre se expresa para seguir ocultándose (quíralo o no). La presencia en la forma de compareciente comunicación, toma en el diálogo el sesgo opuesto al apartamiento. Es la experiencia reveladora de nuestro radical desamparo. Una soledad absoluta sería sólo en el hombre absoluta indigencia ontológica (tal vez hasta Dios creó el mundo para estar acompañado).

La presencia de lo humano es la condición ontológica de la posibilidad de comunicación. Y esa presencia da su sentido originario al diálogo. De ahí, posteriormente, el diálogo como investigación en común como colaboración en la búsqueda, etc. Hay siempre en el diálogo, junto a lo significado y expresado, lo insignificable y lo inexpressable. Pero no están ausentes del diálogo. Constituyen su sustrato, el fundamento psicometafísico de su posibilidad. Hay aspectos imponderables que escapan a la conceptualización misma o que se conceptúan de un modo siempre imperfecto; constituyen la materia de la situación dialógica. Estas condiciones pertenecen por esencia al diálogo filosófico, sea cual fuere la peculiar expresión de un sujeto o una época.

La primera determinación que podemos apuntar en relación al diá-

logo es la de forma de intercomunicación elegida desde el punto de vista de la labor filosófica. *El diálogo, como requerimiento de presencia en la comunicación* *. Sócrates no escribió su filosofía, porque sostenía que la labor del filósofo ha de ser efectiva y vitalmente influyente y esto no se logra sino con un medio de interrelación proyectada dentro de las posibilidades de una perfecta comunicación: el diálogo.

Segundo: el diálogo diseña siempre una situación que llamaremos dialógica. La literatura que ha pretendido reproducir la acción filosófica de Sócrates recurre sin excepción al diálogo como forma de expresión de su doctrina. Y en los diálogos (especialmente en los platónicos) se describe con pormenores una situación, en la que se mueven personajes delineados con una gran complacencia en el detalle y el rasgo psicológico, que discurren mal o bien en un momento preciso del tiempo y un lugar acotado del espacio. La filosofía de Sócrates no es posible vivirla desde un universo esquematizado, se nos presenta ínsita en un mundo humano, desde una situación concreta.

Siempre nos encontramos en situaciones, así como se encontraban los que discutían con Sócrates o, lo que es muy parecido, consigo mismos, bajo la influencia de Sócrates. Eutifrón, el incorruptible acusador de su propio padre, parte de ciertos hechos, creencias, etc., ante los cuales su acción cobra sentido. A la vez la actitud de Sócrates ante Eutifrón se eleva sobre esa urdimbre de consideraciones nacidas de la situación y de este modo su acción hincó sus raíces en tierra propicia. Toda la teoría de la educación, del alma y de la "sofía" transcurre a lo largo del Alcibiades desde una descripción minuciosa de la ambición de éste. El Critón desenvuelve una doctrina del deber ante dos tesis opuestas y en una existencia comprometida por la decisión a tomar; la pregunta sobre lo bello se dirige a un sofista autor de bellos discursos, etc.

La situación es como una apertura al sentido de la teoría. La situación dialógica se presenta en la forma de una deliberación sobre algún proyecto por realizar. Toda situación dialógica se realiza a partir de una decisión, y está precedida por situaciones concretas (o predialógicas), cuyo origen, a diferencia de aquéllas, es indeterminado. Una situación no queda esencialmente definida por la referencia exterior al sujeto. Queda definida por la actividad de la conciencia intencional, que no es conciencia pura, sino conciencia para el ente (el hombre de carne y hueso) que se sitúa. En toda situación el hombre se encuentra aludido, es decir, pasionalmente afectado.

¿En qué sentido una situación es dialógica? En cuanto a la preminencia concedida a la función del logos (más adelante veremos el significado que pudo haber tenido en Sócrates). El "logos" es la forma de comunicación desde la que el hombre da sentido a lo que Platón llamó "la pasión de los principios"**, el sentirse afectado y como aprehendido por estructuras trascendentes que rigen la conducta y el pensamiento humano. Pues bien, el diálogo fue elegido por Sócrates

* Fedro, 275 d.

** República: 511 d.

tes y convertido en método (del diálogo nacerá la dialéctica), porque devela aquella situación en la que los principios se patentizan y se dota de toda su fecundidad al logos.

El diálogo es una situación-límite de este ser animado que tiene logos (ζῶον λόγον ἔχον: Aristóteles) y la labor de Sócrates en este aspecto se cifra en dotar al diálogo de toda su dignidad y eficacia para la formación del hombre. Es el método educativo por excelencia, el que permite una mayor sobriedad y exactitud de pensamiento. La filosofía aparece en Sócrates como un medio de comunicación por medio del "habla", del logos o a través de él (diá-logos). De "logos" deriva "diálogos". La preposición διὰ, en composición, apunta a la idea de un pasar, atravesar de lado a lado y, en sentido figurado, por medio o con la ayuda de algo. Su unión con logos llama nuestra atención sobre el carácter de paso o tránsito del logos (el habla) entre los que hablan. Así, "diálogo" es habla en común, conversación. Pero en el caso de Sócrates es algo más. El diálogo no sólo queda elegido como modo óptimo de comunicación con las observaciones que hicimos. Es también, el medio en la comunicación que ha de hacer presente al logos como facultad racional. Justo por la posibilidad que el diálogo hace presente de confrontar, discutir, deliberar*.

Pero no sólo se dialoga con alguien. También consigo mismo, y ésta es, probablemente, la forma de auténtica meditación. Varios filósofos contemporáneos (Spengler, Bergson, Jaspers) observan que cuando pensamos en la actividad interior y más aún al meditar, dialogamos con nosotros mismos. Y oír (según Wundt) es hablarse a sí mismo. Repetimos interiormente lo oído y nos colocamos en el estado psicológico de su origen. Esto nos sugiere que el diálogo, independientemente de haberse desarrollado metódicamente en Grecia con Sócrates, es una constante en el quehacer filosófico de todos los tiempos. (Un magnífico tema de estudio sería el determinar las modalidades especiales del dialogar filosófico a través de la historia. Por ejemplo, detectar desde Platón en San Agustín, Abelardo, Bruno, Berkeley, Schopenhauer, etc., las características modales del diálogo como forma de comunicación y lo que revela para la historia psicológica y antropológica del quehacer filosófico).

Este tema del diálogo como situación no podría eludir tampoco (lo proponemos simplemente) una teoría del drama; habría que plantear desde nuestra actual perspectiva un problema que ha enmudecido, al parecer, desde Nietzsche: la relación histórica de Sócrates con la tragedia ática, que también está en conexión con los orígenes del diálogo socrático, y el tema Tragedia y Filosofía. El impacto de la tragedia en la aparición y desenvolvimiento de la filosofía ática es de la mayor importancia. Asimismo, "Drama y Persona", la especial concepción del hombre desde el diálogo.

Sea dicho una vez más, el filosofar es como el vivir (es una de las formas de vida), y una vida, aun la más poderosa, está siempre expues-

* Platón: *Apología*, 38 a.

ta al riesgo y como condenada. La filosofía, vida espiritual de oculta pulsación, está engendrada en premociones no dilucidadas, de las que cobra vida y desde las que su ritmo vital se compromete. El pensamiento humano tiene una trayectoria comprometida y agónica ante ese amargo palpar o presentir su propia muerte. Ante esto suele cerrarse los ojos en toda clase de exposiciones y se persigue la tersura del sistema, cuando no se trata de arropar elegantemente un cuerpo muerto. ¡Cuántas veces lo que se nos propone como filosofía no es más que un pensamiento desvalidado, en el que la realidad filosófica queda deprimida! El método de nuestro tiempo no puede ser otro que educar la atención hacia lo que en la filosofía hay de *vida* espiritual.

Tercer aspecto a considerar en el diálogo como método: la exigencia de autenticidad, conexas siempre en Sócrates con la exigencia de "saber". No se sabe sino cuando se es capaz de dar razón (*λογίζεσθαι*) desde una reflexión responsable, el compromiso personal de todo saber arraigado. El aspecto exterior de este saber (probar, demostrar, etc.) es sólo de valor cuando arraiga en una realidad más honda.

Entre los múltiples objetos del conocimiento hay uno principal para Sócrates: el conocimiento de sí mismo. ¿Por qué este impulso a la autognosis? ¿Cuáles son los incentivos, los supuestos que empujan al hombre a verse a sí mismo como problema? El tema, lo vimos, está en el origen de la filosofía y no sería posible dilucidar su sentido sin poner de manifiesto tales supuestos.

Uno de los problemas que tiene en tensión al pensamiento filosófico desde sus orígenes es el de la relación entre pensamiento y realidad. El conocimiento es siempre una forma de aprehensión. En Sócrates visa al dominio de sí y se constituye en una curiosa aporía cuando advertimos que nuestro conocimiento no alcanza a aprehender íntegramente nuestra realidad; es decir, que estamos implantados, originariamente, en una realidad individual que nos trasciende (ante el conocimiento). ¿Qué es, entonces, esto que permanece y nos constituye? ¿Está patente o se nos oculta? La búsqueda de la verdad, desde este enfoque, es una ambición de transparencia, de la revelación de nuestro ser.

Pero, además, nos advertimos existiendo en el seno de la heterogeneidad (cuerpo y alma, por ejemplo). De modo que la pregunta por nosotros mismos, llevada a sus implicaciones radicales, apunta a determinar nuestra realidad esencial. Puede tener, según el caso, una intención diferente. Así, es posible preguntarse por la esencia de la realidad humana, tratando de destacar un conjunto de datos que revelan el modo de ser del hombre (como ha hecho la analítica existencial del momento) o aquella dimensión de su realidad que tiene primacía o carácter verdaderamente real (en este sentido es esencial, puesto que sería como hallar el ser del hombre). Sócrates sostenía, a este respecto, que la realidad humana no se encuentra en el compuesto cuerpo-alma, sino que es esencialmente su espíritu.

• *Lysis*, 207 d. y sig.

La respuesta ha de estar precedida por un poner en su lugar la pregunta, lo que haremos más adelante. Bástenos por el momento advertir que la exigencia de autenticidad (o estar sobre sí mismo) que el diálogo trata de poner de relieve (o denunciar la inautenticidad, según el caso) descubre una problemática abisal, en la que el ser del hombre es lo comprometido. Surge siempre de un no saber a qué atenerse respecto de la realidad esencial de sí, filón que la filosofía existencial, desde su iniciador, ha explotado sistemáticamente. Pues bien, el diálogo es el método adoptado para esa develación, que no es la del ser del hombre en general, como determinación abstracta, sino la de éste, que es Alcibíades, Cármides o Teetetos. El saber será perseguido por los socráticos como forma concreta de un conocimiento de sí y este conocimiento propuesto como vía de liberación *; la liberación se encontrará en el conocimiento de las esencias y sólo este conocimiento de las esencias constituirá un coajuste con el ser. En cuanto la pregunta va dirigida al ser del hombre, *el saber de sí será la única forma auténtica de ser*.

Ahora bien, esta develación de sí mismo por sí mismo es imposible. ¿Cómo será posible verse desde sí, sin encontrar la objetivación necesaria a toda posibilidad de conocimiento? El diálogo permite ese conocimiento por la posibilidad que ofrece de verse a sí mismo desde el prójimo. El diálogo no sólo excluye toda pasividad en la discusión, ni procura que ésta sea razonada; es, además, el modo de acción proyectado metódicamente hacia el descubrimiento de sí.

B. Sentido histórico-cultural del humanismo socrático.

Con los sofistas y Sócrates se inaugura en la filosofía griega un nuevo período: el llamado antropológico. Su carácter general: preeminencia de los problemas del hombre frente a los de la naturaleza. En verdad, antropológica es la filosofía desde su origen. La pregunta por la φύσις contiene el sesgo teórico de la filosofía naciente, con una función similar a la que tuvo desde Sócrates la pregunta por la idea. Por otra parte, la generación de Thales, y Thales mismo, fue de legisladores y educadores. En Heráclito hay tantas observaciones sobre el hombre como sobre el cosmos. En la obra de Jenófanes y Empédocles, así como en la de los atomistas, abundan las observaciones de indudable acervo antropológico. ¿Y qué decir del Parménides platónico o del Timeo? ¿Tienen un carácter menos "cosmológico" que los poemas de Parménides o las teorías de los pitagóricos? En cuanto a Aristóteles, no puede decirse que su física carezca del estilo teórico tradicional.

La obra de Sócrates y los sofistas se corresponde funcionalmente con la de la generación de Thales. En cuanto a Aristóteles, se encuentra en situación similar a Anaxímenes o Zenón (según se le ubique en relación con la primera etapa —milesios— o la segunda —eléatas). Sea lo que fuere, la filosofía socrática es un humanismo, entendiendo por tal la investigación del hombre respecto de sí mismo a partir de una idea de la dignidad de lo humano, que conduce al hombre a darse un rango privilegiado en el conjunto de la realidad, aunque no necesariamente

el máximo. El humanismo aparece en la historia junto a un ideal educacional; exalta la "cultura" como instrumento necesario a la tarea educativa y supone un "culto", más o menos velado, al ser del hombre.

El origen del humanismo en la Atenas del siglo V no hay que entenderlo como una súbita preocupación por el mundo humano de la cultura y la educación, en virtud de la cual se aparta la meditación griega de su dirección primigenia. Hay, sin duda, un viraje del pensar al compararlo con la vocación general del pensamiento físico antecedente. Y desde Sócrates, la vocación humanista de la cultura griega no se disipa. Pero el pensamiento está vinculado a sus orígenes y prosigue, en un estilo peculiar, la meditación sobre la "fysis". Sólo que ésta en Sócrates no está considerada en su totalidad, sino restringida al mundo humano y especialmente concebida. Toda la investigación socrática se encuadró en el marco de la pregunta por la φύσις ἀνθρώπου.

Y tal vez hay en esto un síntoma de desaliento del hombre griego pensador. Porque no nos encontramos con una meditación naciente, como en el caso de los primeros meditadores. Este ciclo ático cuenta por primera vez en la historia de la filosofía, con una gran tradición. La preocupación preferente —y en el caso de Sócrates exclusiva, al parecer—, por lo humano, las "virtudes", obedece a un triple imperativo: a) a la primacía de lo humano en el mundo *; b) a la exigencia metódica de un previo conocimiento de lo humano **, y c) a la convicción de la posibilidad de un saber más certero en el examen de lo que se ofrece con la inmediatez de la conciencia ***.

La actitud socrática ante el conocimiento "físico" podría reseñarse como sigue: i) no negaba abiertamente la posibilidad de tal ciencia de las cosas naturales. Su actitud era la suspensión del juicio al respecto****, ii) la precedencia en valor de los estudios acerca del hombre, no constituye una remisión exclusiva del pensamiento de Sócrates a lo que se ha llamado después ética y antropología. Hay en él toda una metafísica del hombre. Esa precedencia tiene dos aspectos: a) pasar por alto las cosas humanas parece locura, puesto que son las que el hombre debe conocer, en primer término, para dirigir su conducta hacia lo mejor, y b) dedicarse a conocer lo divino, sin conocer suficientemente lo humano, también.

El problema no considerado por Sócrates es si un conocimiento suficiente de lo humano es posible sin un cierto conocimiento del mundo exterior. Y si el conocimiento humano, en su óptima expresión, puede prescindir de una interrogación sobre la realidad física en general.

¿Cuál sería el estilo propio del humanismo socrático? Se verá mejor confrontándolo con el de la sofística de su tiempo, y especialmente el de Protágoras. También los sofistas eran educadores y profesaban un pensamiento humanista. El más famoso de todos ellos, el de Protágoras, ha pasado a la historia con el título, un poco estandarizado, de

* Fedro: 230 D.

** Jenofonte: *Memorables*, I, 12.

*** Aspecto registrado en el *Cármides*, 158 c, 160 d.

**** Platón: *Apología*, 20 E.

“homo mensura”. Protágoras fue, muy probablemente, un hombre cultísimo, un intelectual brillante. En su tesis hay un resquicio de verdad, o una alusión a ciertas ideas que habrían de tener un poderoso desarrollo en la filosofía ulterior, en especial la moderna. Tal como su tesis nos ha sido retransmitida, sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, en el sentido de que tal como se nos aparecen a cada uno de nosotros, así son.

El “ser-así” de las cosas consiste en su aparecer —si acaso no su ser mismo. Tal como aparecen a cada sujeto y hasta cada estado subjetivo, así son. ¿A qué quedaría reducido el conocimiento para esta teoría? A un registro variable de datos, para cuya estructura y dominio sería necesario establecer un conjunto de relaciones previsibles y unívocas entre estado y objetividad correspondiente, siendo esta objetividad relativa a las condiciones del sujeto. Dado tal estado, tal forma de objetividad. La realidad, en cuanto es cognoscible por la percepción externa, carece de consistencia en sí, no es sino lo que parece, es ser para el hombre, es decir, algo relativo y, como ese relativismo se subordina no sólo a cada hombre, sino a cada estado parcial de cada sujeto, es subjetivista en la más extremada expresión.

El hombre es la medida (*μέτρον*) de todas las cosas. Obsérvese que también la respuesta de Protágoras responde a la pregunta tradicional. ¿Cuál es el “metro”, el centro de referencia en virtud del cual es posible “pensar” con verdad? ¿Dónde está ese eje inamovible, ese “principio” rector que permite descubrir la clave del universo? Los pitagóricos creyeron descubrirla en el número, Heráclito en el logos, etc. El humanismo de Protágoras es radical: ese principio es el hombre. ¿Qué significa esto? Ante todo la imposibilidad de la ontología (de una meditación sobre el ser), la negación de toda verdad absoluta. Cada hombre es como una ciudad que se dicta sus propias leyes sin que podamos asegurar que estas leyes tienen nada que ver, esencialmente, con la naturaleza de lo real. La realidad toma ante cada hombre y cada momento un contenido diverso. En su ser y en su no ser las cosas no tienen otra consistencia que la de trasunto o reflejo de este portentoso *homo sapiens*.

Aparentemente, nada más halagador, y una de las causas del éxito de la sofística en las épocas cansadas, descorazonadas, es ese halago. Es halagador pensar que el mundo en el que el hombre vive y siente, actúa y conoce, es algo puesto a su imperial medida. Y más aún, si pudiéramos entender la tesis incluyendo el significado de que el ser mismo de las cosas no es sino lo que el hombre graciosamente le concede. La tendencia antropocéntrica del pensamiento de Protágoras es pura y sin tacha. El hombre se libera de todo imperativo exterior a él.

Pero esta libertad, como todas las libertades en exceso fáciles y precipitadas, no es sino la forma más triste de servidumbre. El pensamiento humano por ese camino llegaría a esclavizarse en un sensualismo chato, en una estadística de relaciones lógicas, en un pragmatismo más o menos “sensato”. El humanismo de Protágoras es hermético. Mete al hombre dentro de sí mismo y ocurre que dentro de sí mismo el hombre

se encuentra estrecho. Contra la opinión de su plausibilidad, es precisamente su paradójica imposibilidad lo que constituye el más poderoso aliciente de complacencia para los que sostienen esta tesis. No hay mundo humano sin alguna forma de violencia (a los instintos, a la naturaleza), pero no toda forma de violencia posee dignidad y es creadora. El mundo es del y para el hombre (mundo humano) con la condición de que haya otro mundo no humanizado. A partir de este reconocimiento tiene sentido que el hombre tenga que ser el creador de una civilización, de todo lo referente a la cultura y a la técnica. Probablemente Protágoras no llegó a negar la existencia de ese mundo exterior; su posición, con todo, no fue menos difícil. Cualquiera sea la perspectiva adoptada sobre el mundo (científica o no), es imposible pensar una realidad ajena en absoluto a la estructura y al orden. Y si se admite esa realidad exterior al sujeto y ese orden independiente de él, ¿cómo sostener que el hombre sea su medida? ¿Y que esa medida *mide* el ser de las cosas en sí mismas, *las que son en tanto que son*, las que no son *en tanto que no son*?

Lo que permanece en una inevitable ambigüedad es el concepto de "cosa" (πράγμα, χροῖμα) que esta generación destaca, el "útil" o lo "actuante". La realidad queda vista, entendida y apreciada desde el punto de vista de sus posibilidades prácticas, es decir, para la actuación. El ser —diríamos— es sólo determinado desde la función que cumple ocasionalmente o la necesidad que satisface. Es, en Grecia, el momento de auge creciente de la τέχνη.

Un estilo muy diferente de pensamiento encontramos en Sócrates. El humanismo de Sócrates propone al hombre mismo y las cosas del hombre como objeto de la filosofía, pero ese mundo humano está muy especialmente cualificado. Frente al humanismo hermético de Protágoras y los sofistas actúa polémicamente el humanismo trascendente de Sócrates. La filosofía "humana" (ἀνθρωπίνη σοφία) * de Sócrates se encontraba sustentada en dos supuestos: a) que el hombre por su origen y destino se halla religado a la divinidad, y b) que el alma humana es lo más cercano a lo divino y constituye la esencia del hombre.

Por la primera nota, Sócrates concibe el ser del hombre en comunión con lo divino. Y no se trata sólo de una creencia; partía de la experiencia de su δαμόνιον, ** que secretamente le impulsaba y, más a menudo, le inhibía a realizar algo propuesto. Por la segunda nota, la "naturaleza" esencial del hombre quedaba concebida más allá de sus límites corporales y hasta, en cierto modo, en oposición a su estructura somática. Es decir, que para Sócrates el hombre vivía, fundamentalmente, fuera de sus murallas materiales, en un careo permanente con lo que más allá de su propia constitución somática sustentaba su posibilidad de ser.

La búsqueda de lo propiamente humano se convertía en búsqueda de la "areté". ¿Cuál es el significado de esta búsqueda en la que se compromete el humanismo socrático? Ante todo, no confundamos la bús-

*Platón: *Apología*, 20 E.

** Platón: *Alcibíades*, 103 a.

queda socrática con una investigación de "valores". Ocurre que lo que Sócrates buscó y sobre lo que indagó apasionadamente durante toda su vida, es una acotación de lo que nosotros entendemos bajo el nombre de valores: santidad, valentía, justicia, belleza, etc. Pero hubiera sido embarazoso lograr que Sócrates asintiera a esta aserción. Desde su perspectiva, la "areté" no era un *valor*, sino una realidad. Ἀρετή significaba, aproximadamente, *eficacia*; por la obtención de la "virtud" el alma alcanzaba su eficacia propia, era como un estar en forma, potencia por la que se conquistaba (o reconquistaba) su poder originario. La "areté" constituida por el conjunto de las virtudes, era para el alma lo que la vista para los ojos, su actividad propia. Que esta actividad tuviera una dignidad ejemplar, no puede negarse. Era, nada menos que aquella expresión de lo humano en la que el hombre encontraba su "naturaleza" propia (no como dedicado a una actividad particular).

El dominio de las "virtudes" era el camino de la libertad, de una libertad que era, además de autodomínio, vínculo con lo superior trascendente. La justicia o la valentía no eran tampoco para Sócrates, fenómenos psico-éticos no "cualidades" anímicas; eran aspectos de una misma actividad o eficacia radical. Y si Sócrates buscó determinarlos en juicios significativos, en ideas, fue para encontrar la raíz precisa de la naturaleza humana. Cada una de las "virtualidades" en las que la condición humana se manifiesta, son como raíces subsistentes y solidarias entre sí de esa "fysis".

Una subjetividad absoluta, al modo de la concepción sofística, es según Sócrates imposible. El hombre está referido a un mundo ordenado y coajustado con él, a una interioridad parcialmente insolidaria al mundo y sobre todo, a los dioses que son como "pastores" del mundo humano. Desde esta experiencia vital, la perspectiva del humanismo socrático es radicalmente distinta de la de Protágoras. Se proyectará a la obtención de la sagacidad (φρόνησις) en la dirección de la vida, condición de una vida feliz; buscará una revelación esencial del hombre, la "veracidad" (interior) de pensamiento que permita ser fiel a lo trascendente (ἀλήθεια), e insistirá a cuidar por sobre todas las cosas, esa realidad que constituye al hombre, su alma (ψυχή), lo más semejante a lo divino *.

2) "Promethía" y religión. A) La (προμηθία) socrática. El segundo momento del método socrático lo encontramos en lo que podríamos llamar la "cautela" socrática. Un estudio más detenido de la situación dialógica hubiera podido revelarnos varios aspectos que preceden a esta cautela: el momento del proyecto en común y el de la elección. Siendo la filosofía socrática un pensamiento en acción, adquiere la forma de un "saber práctico" (φρόνησις). El diálogo como situación destaca claramente este carácter de la actividad socrática. La discusión del *Alcibíades*, del *Critón* o *Eutifrón*, *Laches*, *Protágoras*, *Georgias*, etc., se origina ante alguna tarea por realizar (en la política, ante las leyes, la educa-

* Platón: *Apología*, 29 E.

ción) y presenta un carácter problemático que suele incidir en la elección de algo por obtener (conducta, disciplina de estudio, etc.).

La "promethía" socrática se inserta en este momento de la elección, que suele contener dos requerimientos: alguna forma de "experiencia" ya la necesidad de enjuiciamiento o "crítica" (δόκιμους) resolutive. La "promethía" es la primera de las garantías de una buena resolución (la segunda es la "episteme") y puede ser analizada en tres ingredientes de sentido: la cautela, el cuidado vigilante (ἐπιμέλεια) y la presciencia *.

a) La "promethía", como el diálogo, acompaña a la acción socrática toda; si decimos que constituye un segundo momento, es en relación a la fase de la acción en la que se hace presente con mayor potencia. Sócrates nos dice cuál es el propósito de esta actitud: evitar el riesgo, el peligro de malograr la finalidad perseguida. La primera determinación encontrada será la conciencia del riesgo. La cautela del precavido es la del que tiene la experiencia, no sólo del error, sino del peligro que entraña y de las posibilidades que merma.

Esta condena del error no se sustenta en sí misma. El error podría ser agradable; es más, podría ser altamente beneficioso. No es el error mismo lo que se combate, sino la posibilidad que entraña. La precaución o cautela socrática es una llamada a un atento medir las consecuencias de una resolución; implica el supuesto de que la adopción de una idea es algo íntimamente ligado a la realización de un trabajo. Y que del conocimiento adecuado de la idea dependerá la buena realización del trabajo. La oposición a las teorías de la "praxis" del siglo pasado (Kierkegaard, Nietzsche, Marx o James) es evidente.

La cautela aparece, a la vez que como una actitud intelectual, como una actitud ética. Es como el primer momento de la pasión intelectual. Sócrates solía lamentarse de sus frecuentes errores y hace a cada momento confesión de su ignorancia. Su método dialógico queda propuesto, precisamente, como medio para evitar el extravío. El error es una "afeción" (πάθημα) **, casi como una enfermedad. La cautela, el modo de evitar el ser diversamente afectado en el curso del conocimiento como actividad. La captación de la idea podrá realizarse a partir de una disposición mental determinada, la cautela; para obtenerlo, será necesario someterse a una suerte de purificación intelectual.

Así, su famosa declaración de ignorancia es algo más que un rasgo de modestia intelectual. El filósofo es el hombre dotado de una delicada sensibilidad para el error, una suerte de repugnancia. La cautela es como el índice de esa pasión de los principios, pasión intelectual tan vinculada al mundo de las ideas como al de la acción.

Pero es, también, pasión de duda y recogimiento. Esto nos llevaría a ver en la duda algo más originario que una tendencia a dotar al pensamiento de seguridad científica. En todo caso, habría que cobrar conciencia de que esa seguridad que el hombre pide a la ciencia descansa en fundamentos insospechados. La duda metódica (cartesiana) nace

* Lakhes, 185 a, 188 b, 197 b. Critón ** Hipias Menor, 272 e.
44 e. 45 a, Protágoras, 361 d.

también de la experiencia del error; es como la resistencia que la voluntad ofrece a las opiniones cuando no están arraigadas en fundamentos indubitables, en ideas claras y distintas. También la socrática declaración de ignorancia tiene algo en común con la duda cartesiana. ¿Qué otra cosa significa declararse desprovisto de todo saber que poner en duda total y simultáneamente todas las opiniones que se posee? Difieren ambos métodos, sin embargo. Descartes buscaba alguna idea lo suficientemente clara y distinta que pudiera aceptar como principio, desde el cual construir sistemáticamente la filosofía. En Sócrates no hay la pretensión del sistema. Al afirmar su saber del no saber llamaba la atención sobre las dificultades de un saber legítimo y construía, a la vez, una plataforma sobre la ignorancia. No pretendía encontrar una ciencia perfecta, sino poner las condiciones de su posibilidad. Lo que en Descartes es un rasgo de desconfianza programáticamente aplicada, en Sócrates es como una pasión de recogimiento. Ambos son pensadores coafines y ambos inauguran dos de los más importantes ciclos de la filosofía occidental.

El error es lo que hay que evitar, y el no evitarlo tiene, por lo menos, dos fuentes: el consentimiento y la incapacidad. La caída en el error es a veces consentida, cuando interviene algún motivo ajeno a la búsqueda de la verdad. Puede ser alguna convención social, el deseo de fama o medro y hasta la comodidad y mengua de esfuerzo. El hombre es responsable siempre del error, que es a la vez falta; esta concepción informa el nervio de la filosofía socrática.

b) El segundo momento de la "promethía" socrática se hace presente como preocupación; queda asimilada al cuidado vigilante (ἐπιμέλεια) y a la educación, en cuanto el cuidado no está desprovisto de fines y todo fin digno del hombre ha de ser alcanzado desde el saber. La formación del hombre se origina en este requerimiento de "promethía", cuyos primeros ingredientes como "cautela" hemos apuntado.

La educación tiene un carácter inevitablemente imperativo. No es posible sin una dirección impresa del pensamiento y de la conducta. "Formar" significa, desde esta perspectiva, ordenar tendencias y pasiones, fijando hábitos, suscitando ideas. Toda "formación" debe tener finalidades preconcebidas y se realiza, a sabiendas o no, a partir de un modelo humano y desde la presión de requerimientos sociales.

La gravedad de la tarea educativa se hace presente cuando se advierte que la humana necesidad de "cuidado" y de educación procede de que el hombre no es íntegramente un ente de naturaleza invariable; es de condición susceptible de diversos modos de expresión, un por decirlo así, índice móvil de plasmación. Que depende de múltiples factores; no sólo de la especial predisposición que por naturaleza posea, sino también del modelo posible propuesto. De la normativa y práctica de la labor educativa dependerá, en gran medida, el desarrollo mejor o peor del hombre.

En este punto tiene importancia considerar los incentivos y fines del humanismo socrático. La filosofía —término que empieza a aplicarse

con un contenido programático desde Sócrates— tiene una responsabilidad pedagógica. Debe contribuir a la formación del hombre integral; no para ésta o aquella tarea, sino para la que es propia del hombre. Sócrates insistió mucho en esta tarea: ocuparse de obtener la perfecta “areté” del alma. Su alcance era la “ἀριστεία”, la humana excelencia, y a delinear su modelo, idealizando a su propio maestro, se dedicó Platón.

La educación se nos muestra, así, llena de riesgos. ¿Qué sistema educativo tiene la certeza de contribuir a la realización de esta plenitud? ¿Qué plan de estudios alcanza a cultivar armónicamente las diversas disposiciones del hombre? ¿Cuáles han de ser las preferentes, en relación a qué valores, modelo humano y fines? La educación, asumida con toda responsabilidad, entraña una ética y una antropología; más aún, puesto que el ser del hombre es el objeto de la παιδεία, implica toda una ontología del hombre.

En la formación humana se hace presente una teoría de los fines, fines que no pueden ser propuestos caprichosamente, si se quiere que la educación sea auténtica. De lo contrario, se formarían los hombres para las circunstancias, sin mayor reflexión, y la plasmación del carácter y la conducta quedaría convertida en una suerte de alfarería intelectual, sin mayores consecuencias.

La conciencia de esta responsabilidad hace que la “promethía” socrática no pueda ser interpretada como un simple temor a errar, en vista de una burguesa búsqueda de seguridad. Está como implantada en un humanismo absoluto, la convicción de que en el hombre hay una estructura fundamental sobre la que la educación actúa (si es una educación suficiente y auténtica) y que el educador debe empezar por conocer. La obra socrática tiende a evitar, como se confirmará más adelante, la imposición arbitraria de normas y modelos. Aspira a una “paideia” que sea expresión fiel de la humana naturaleza.

c) En este momento tiene sentido preguntarse por la segunda fuente, ya aludida, del error: la incapacitación. La “ciencia” permitirá neutralizarla. Cobra en este punto la “promethía” socrática un tercer sentido. Es presciencia, saber anticipado, aunque no precisamente de lo por suceder. Es, por cierto, muy propio del pensar filosófico ese tener ante la mirada intelectual un mundo todavía desconocido, pero cuya presencia, en fugaces ojeadas, mueve la investigación del filósofo. No podemos decir que el objeto de la presciencia aparezca delineado claramente, ni que sea contemplado con todos sus pormenores. Se le adivina, más bien, y se devela en ciertos huidizos momentos. No es, por todo esto, el mundo de la ciencia con plenitud conquistada, pero sí el punto de partida para conquistarla. Un punto de partida que tiene la intuición del fin y, desde él, la orientación a seguir.

El método comienza siempre por esta búsqueda de un camino, por una necesidad de orientación. Y en este punto tenemos que dirigir la atención hacia algo muy griego: el parentesco entre esta “promethía” socrática con el mito de Prometheus, el presciente, que tenía, según testimonios, un altar en la Academia. A la acción de Prometheus atribuyeron

los griegos el origen de las artes y de las ciencias. La "promethía" es la virtud de Prometheus, el hábil semidiós que la leyenda opone a su hermano Epimetheus. Prometheus es la causa del mayor bien: el conocimiento organizado en la "tekhne". Epimetheus, de todos los males (mediante la intervención de la legendaria Eva griega, Pandora). En ambos mitos, griego y hebreo, el hombre ha conquistado la ciencia contra la voluntad expresa de los dioses; pero si en este último por la perfidia del mal espíritu, en el primero por la poderosa voluntad de un titán.

La peculiar fidelidad socrática al espíritu de la "promethía" podría constituir un punto de partida clave para el estudio de la religiosidad socrática.

No han faltado valoraciones negativas de este espíritu religioso de Sócrates. Sócrates no habría sido un filósofo, sino un fanático dominado por una pasión teocrática, la misma que en todo tiempo ha atentado contra el pensamiento científico. La oposición a la "física" de su tiempo descubriría su aversión por los cosmólogos y matemáticos que pretendían divulgar los secretos de los dioses. La ciencia habría sido concebida por Sócrates como un sacrilegio. Sócrates concebido como poco menos que enemigo ancestral de los derechos del hombre defendidos por la revolución francesa.

Esta interpretación desconoce el papel que la religión pudo tener en un griego del siglo V. No alcanza a ver la religiosidad del filósofo desde su propia perspectiva histórica. ¿Cómo entender el papel del logos en el pensamiento socrático y la exigencia de conocimiento, aunque sólo fuese en la dirección de la conducta, datos en los que todos los testimonios concuerdan?

Tal vez una aproximación al tema podría emprender desde el *Prometheus encadenado* de Esquilo, a cuya representación pudo haber asistido Sócrates. El siglo V, en el que escribe Esquilo y enseña Sócrates, es un siglo de profunda crisis religiosa en Atenas. La evolución del espíritu ateniense es más lenta que la del griego de la periferia. Ya entre los siglos VI y V se ha ido debilitando la sumisión incondicional del espíritu religioso a los dioses superiores, pero en Atenas esta situación no hace crisis hasta fines del siglo de Pericles. Un soplo de entusiasmo humanista (en el sentido apuntado de culto por lo humano y de optimismo por los poderes del hombre) acompaña a la filosofía desde las primeras generaciones.

Prometheus es el dios perseguido por Zeus por haber sentido una amistad excesiva hacia los hombres (διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν)*; protege a la raza de los mortales en el momento en que el máximo dios griego sube al poder y, movido de piedad, acaba con el terror que el destino (la muerte) produce a los mortales. Implanta en ellos "ciegas esperanzas" (τυφλὰς ἐλπίδας)** y roba para los hombres el fuego sagrado, por el que aprenderán (ἐκμαθήσονται) muchas artes πολλὰς τέχνας).

* Esquilo: *Prom. enc.*, 123.

** *Id.*, 250 y sig.

Y con las artes abre el camino (πόρος) * para combatir las humanas limitaciones y dificultades.

El viejo espíritu fatalista y piadoso está representado en el poema por Océanos. El nuevo por Prometheo. ¿Cómo caracterizarlo? Como se podría, con rasgos muy semejantes, caracterizar la tarea socrática. Sea dicho de paso, la tragedia se encuentra aquí bastante alejada del ímpetu dionisiaco y este alejamiento irá acentuándose paulatinamente, bien lejos, por cierto, de la influencia de Sócrates. Lo que caracteriza a Prometheo es la generosidad y la audacia, además de su presciencia. Parejamente, la imagen del Sócrates humilde y condescendiente, es ridícula por su falsedad. Sócrates no tiene nada de tal; debajo de su bonhomía hay una inflexibilidad acerada. Pero estos rasgos no están de ningún modo en contraposición con su exhortación al reconocimiento de los propios límites, ni su mensaje es menos un correctivo contra la soberbia. Como Prometheo, se expone a todos los males y, más allá de él, hasta la muerte, por bien de sus semejantes. El γίγνσκε σαυτόν, concéte a ti mismo, de la sapiencia tradicional, va a tomar con él un nuevo giro. Hasta entonces había sido parcialmente un correctivo a la ambición desmedida; desde él, es un estímulo a la ciencia del hombre. Combate la arbitrariedad en el nombre del νοῦς, inteligencia rectora y esencia de lo divino. Así también Prometheo se lamenta de la injusticia de Zeus, reflexionando (συννοίῃ). “Nous” y “fronesis” son dones del dios ultrajado y son también los “poderes” (ἀρεταί) más estimados por Sócrates.

La imagen de los mortales que vivían como hormigas, según la tragedia de Esquilo, en un antro subterráneo, desprovistos de luz solar **, podría ser una anticipación de la célebre alegoría de Platón; miraban sin ver, escuchaban sin oír y se entregaban a una vida azarosa, rodeados de imágenes soñolientas. A Prometheo deben los mortales el conocimiento de la astronomía, la aritmética y gramática, navegación, medicina y, en una palabra, todas las “artes”. Prometheo es un símbolo, el símbolo del humanismo heroico ateniense del siglo V, que tiene su expresión más armónica en el genio de Sócrates. Ciertamente que el poema de Esquilo es inquietante. ¿Qué significado pudo tener en la sensibilidad religiosa ateniense, concretamente entendida en sus rasgos propios y en Esquilo mismo, este poema de odio y rebelión contra el máximo de los dioses? ¿Hasta qué punto la conformación peculiar del genio religioso ateniense, tan vinculado a Apolo y Atenea, hizo posible y con qué contenido, esta obra? El no haber llegado hasta nosotros más que la primera parte de la trilogía, hace todo juicio arriesgado. ¿Hay algo ulteriormente nefasto en este robo hecho a los dioses o habrá que entenderlo como una súbita llamada a la emancipación de la tradición religiosa, exponente de una nueva sensibilidad religiosa? Fue escrita esta tragedia lo suficientemente cerca del momento de decadencia para que podamos ver en ella un síntoma que merece una exégesis cuidadosa.

Por sobre todo, *el poema exalta la condición trágica del origen, y*

* *Id.*, 111.

** *Id.*, 445.

tal vez destino, del conocimiento. Y esto es lo que se refleja fielmente en Sócrates. La sofística sería la expresión adulterada de ese estado llevada a un extremo decadente, en la retórica y con un sentido burdamente pragmatista de los ideales de vida. Para Sócrates, la actitud de los sofistas es antiprometeica (es lo que sugiere Platón en su "Protágoras"). La sofística no actúa por un requerimiento de "tekhne", entendida al modo riguroso que comienza a trabajarse desde Sócrates. La obra entera de Sócrates se realiza bajo la tuición de Prometheo, y si aceptamos, como es de rigor aceptar, que era un hombre dotado de sincero espíritu religioso, se verá hasta qué punto es inadmisibile la hipótesis de Milhaud y otros investigadores que presentan a Sócrates como un "homo religiosus" que odia la ciencia de la época y se pone veladamente contra ella. El humanismo socrático es, a la vez, religioso y prometeico. Su resultado será la ética y metafísica subsiguientes que son, en gran medida, una meta-anthropología.

Sócrates es el pensador que prevé, bajo los signos disolventes de la sofística, las posibilidades de una ciencia que dilucide y alimente el fervor del hombre por lo divino en la creación de un auténtico mundo humano. Ciencia, religión, humanismo, se encuentran armonizados, tal vez de la manera más genial de la historia, en su acción filosófica. No conviene cerrar los ojos ante el temblor de inquietud que parece recorrer su obra, de inquietud por el saber, como si fuera al mismo tiempo que el gran poder del hombre, su máximo peligro.

B. La religación socrática. Atribuir a Sócrates una doctrina parece estar en contradicción con sus propias palabras. Sócrates se declaraba desprovisto de todo saber, estéril de conocimiento. No es fácil aceptarlo. Vamos a ir viendo qué ordenada y meticulosamente procede Sócrates en su método. La filosofía es, ante todo, una búsqueda (especialmente en su caso). Pero una búsqueda no puede ser emprendida a partir de una total ausencia de saber. Sócrates no estaba desprovisto de saber. El mismo declaraba saber algo: que nada sabía. Preguntarse por la filosofía socrática equivale a empezar por preguntarse cuál pudo ser el sentido de este "saber" del "no saber".

Esta afirmación envuelve una paradoja. La paradoja suele consistir en tomar un término en dos sentidos diferentes. Por ejemplo, leemos en Unamuno: "Creo que debe decirse, una y otra vez, lo que no debe decirse". En el primer caso "debe decirse" es un imperativo moral; en el segundo, el *no* nada tiene que ver con ningún imperativo; alude a la común opinión. El objeto del "no debe decirse" es el mismo que "lo que debe decirse". Cambia el sentido de ese deber y no deber. En la segunda parte de la proposición ("lo que no debe decirse") el "no deber" es un falso no deber. La frase unamuniana, claramente expuesta, aunque desprovista de la fuerza del reproche y de la energía expresiva, sería: "Eso que el común de los hombres dice que no debe decirse, eso mismo es lo que debe decirse".

En la confesión socrática de ignorancia hay algo parecido. La célebre sentencia: "Sólo sé que nada sé", recibe en los términos que denotan

el saber dos distintas acepciones: El saber en cuanto declarado no es el mismo que en cuanto declarado no sabido. De lo contrario, habría una contradicción: Sé una cosa = no sé una cosa.

La solución puede obtenerse de una interpretación de la *Apología* platónica: "Será el más sabio de vosotros quien reconozca, como Sócrates, que *de nada es digno, en verdad, con respecto a la sabiduría*." * La sabiduría humana —se dice poco antes— *es digna de poco y de nada*; como si se dijera, "tan poco, que es como si fuera nada". Esta sabiduría humana (ἀνθρωπίνη σοφία) es la socrática, insignificante, comparándola con la verdadera Sabiduría. ¿Qué σοφία es ésta? La del Dios. Sabio es el Dios, en realidad (τῷ ὄντι). "En verdad" (τῇ ἀληθείᾳ) y "en realidad" se corresponden y vienen a decir lo mismo. Aluden a la "sofía" en el sentido de plena, perfecta, absoluta. Esta es la sabiduría en el sentido pleno, la del Dios.

Filosofía no es "sofía", hablando en rigor. El filósofo no es "σοφός", sino "φιλο-σοφός", amante de la sabiduría, el que busca y se esfuerza por alcanzar el saber por excelencia. Este no puede ser alcanzado en toda su perfección por el hombre. El filósofo será un "buscador", un... investigador. La definición de la filosofía entre los socráticos tendía a concebirse como una acción de descubrimiento. Desde ellos, la ciencia en general, el saber, será investigación. Obsérvese la raíz humanista de la filosofía.

Al saber perfecto, sin riesgo de error, se opone el "humano", la σοφία socrática. Es la del "sólo sé"; la otra, la del "nada sé" corresponde a la del hombre *comparada* con el saber divino. Más que una alusión a la nulidad del saber, la recoge con un juicio negativo de valor ("no vale casi nada"). De donde el célebre apotegma de Sócrates podría ser traducido así: "Lo que yo sé es, ante una perfecta sabiduría (la del Dios), de un valor ínfimo"; es decir, inseguro, limitado y sujeto a error.

Hay que tener una alta idea del conocimiento para poder coajustar nuestra sensibilidad con el tono socrático. La repugnancia por el ignorar que se cree sabio tiene su origen —se ve claramente— en una alta idea del saber y en una conciencia clara de la limitación humana. Esta experiencia es la que origina su actitud y sirve de fundamento a su máxima radical. La ignorancia, asumida como *situación-límite* en el hombre.

El saber humano y el saber divino (o perfecto) son inconmensurables. Este es absoluto, pleno, infalible; aquél, relativo, fragmentario y sujeto a error. Aceptar esta verdad (que es la verdad por excelencia para Sócrates y algo que entra de lleno en el saber humano de todos los tiempos) no puede significar otra cosa que la conciencia de nuestra ignorancia e imperfección. Cuando no se tiene conciencia de tal situación (la inevitable insignificancia de la ciencia humana) no sólo no se es sabio, sino que tampoco se encuentra en la disposición de ánimo necesaria para serlo. La primera condición de la "sofía", para Sócrates, es la conciencia infranqueable de los límites de todo humano saber. No advertirlo rebasa los límites de la ignorancia misma: es una falta grave, una falta de con-

* *Apología*, 23 A-B.

ciencia de los límites de lo humano, lo que supone una falta de reverencia por lo divino en cuanto se carece de la conciencia de la excelsitud de los dioses. He aquí la raíz religiosa de la ἀνθρώπινη σοφία de Sócrates.

La filosofía es este precario saber en la duda, el error, la falta; pero es el más alto al que el hombre puede aspirar. Por esto no podemos encontrar la filosofía socrática en un conjunto de proposiciones enunciativas, en la forma de una doctrina sistemática. La doctrina socrática es su filosofía misma y ésta es, ante todo, un temple de alma, una tónica espiritual. No puede concebirse sin los supuestos y postulaciones que mueven y dirigen su acción.

En íntima conexión con el humanismo de Sócrates está su teísmo. No puede haber duda sobre esto. Y nos pone en la pista del tema "religación socrática". El término latino "religare" es el origen, probablemente, de nuestro término "religión". Así, religación sería sinónimo de religión. Pero puede hacerse una distinción conveniente. Cuando usamos del término "religación", por referencia a Sócrates, no nos estamos refiriendo a un conjunto de ritos, dogmas y creencias ordenadas por la colectividad dentro de la religión tradicional; nos referimos a Sócrates mismo, en cuanto sometido a su experiencia de unión a una divinidad, los dioses o lo divino. Esa vivencia firmemente retenida, hecha soporte y hogar de toda una existencia, puede o no convertirse en religión prescriptiva, pero es siempre el origen de toda religiosidad organizada y la condición de una vida religiosa auténtica.

La relación entre Dios y Sócrates no es un vago atisbo deducido racionalmente *. Es una *presencia efectiva* de la divinidad, que ordena o impide realizar algo. Es muy probable que la concepción socrática de la divinidad no fuera sino metafóricamente antropomórfica. Pero sería poco acorde con los textos que nos han transmitido su pensamiento, negar que Dios o lo divino pueda ser trascendente. Es perfectamente posible conciliar la concepción de Dios como persona y, a la vez, como ser trascendente, es decir, más allá de todo lo corporal, del mundo, y esencialmente distinto. Aun suponiendo que la idea del "Bien" (To Agathón) platónico no pudiera atribuirse a Sócrates, no es imposible aceptar en éste una idea de lo divino sobrepuesto a toda connotación. Por haber insistido Sócrates en la presencia de lo divino, concretamente aprehensible, en el hombre, se acerca a una concepción de la divinidad inmanente al alma, y por eso fue el filósofo cuya vivencia de lo religioso se halla más cercana al cristianismo.

Sócrates superó la tradicional idea de Dios a imagen y semejanza del hombre (Eutifrón), pero fue para insistir en la semejanza del hombre con Dios. No se ve, de otro modo, cómo pudiera haber una relación, una presencia y una acción efectiva y *personal* entre los dioses y los hombres. Todo parece indicarnos que en Sócrates coincidían dos creencias respecto de los dioses: quedaban trascendidos por un dios supremo, Dios por excelencia, respecto del cual nada se nos dice en los diálogos

* *Apología*, 33 c.

socráticos en cuanto a determinar su naturaleza (posiblemente porque Sócrates no poseía una idea radicalmente diferente a la de la tradición filosófica, Jenófanes, Anaxágoras); y además, el hombre poesía, por su condición espiritual, una chispa divina, vestigio de su parentesco con el mundo divino. No perdía así su contacto con la religión tradicional (aceptaba la concepción tradicional de lo divino, depurada de la iconografía pintoresca de las leyendas populares).

Que Dios no quedaba concebido por Sócrates como "lo divino impersonal" o "campo de divinidad" *, se puede concluir, a nuestro juicio, por varios datos. Primero, porque constantemente encontramos una referencia a la divinidad como ὁ θεός (el dios) y no sólo como τὸ θεῖον (lo divino), como habría de decirse si se tuviera que aludir a una idea impersonal de la divinidad. Segundo, por la referencia constante a Dios como "tutor" **, que quiere, ordena, etc. Tercero, porque la idea de una superposición de Dios sobre los múltiples dioses no puede prescindir de una personalización del Dios superior, salvo que se identifique arbitrariamente a Dios con la idea platónica de "Lo Bueno", hipostasiado.

Todo nos indica que no iba mucho más allá de la teología política de la época. Concebía a los dioses purificados de leyendas y supercherías y los trascendía en un dios superior, innominado, el Dios de dioses dotado de νοῦς (intelecto), de superlativo poder, y omnipresente. Dios es invisible y su existencia puede demostrarse por la finalidad del mundo ***. También en Sócrates encontramos, como en germen — y desde luego sin la fuerza y grandeza que tomará con el cristianismo —, el poder anímico de la fe. El cristianismo destacará y llevará a un grado heroico (del que los griegos no tuvieron experiencia real) esta confianza en un orden cósmico del que Dios es garante y la sumisión heroica a la palabra (el llamado) de Dios. No hay en Sócrates — como no hubo en los griegos — la sospecha de un divorcio entre religiosidad y logos. Entre el orden de la "fe" y el del logos existe una natural armonía. Por eso Sócrates podía investigarlo todo y todo ponerlo en tela de juicio, sin que sus convicciones religiosas sufrieran con su actitud inquisitiva.

3) Ironía, mayeutica y concepción del alma: A. Ironía y mayeutica:

a) La ironía propiamente tal. Es uno de los rasgos por los que se suele caracterizar universalmente el método socrático y, sin embargo, uno de los más sujetos a diferente interpretación. Una dilucidación cuidadosa de su significado deberá comenzar por una consideración del lenguaje. Primero, de la acepción que el término tenía en el lenguaje corriente. Segundo, en los diálogos de Platón.

Ἐρῶμαι, preguntar, sonaba en el dialecto jónico εἰρῶμαι. Εἶρω (perf, εἶρηκα) significaba en primera persona decir, comunicar (y también,

* Cf. la interpretación de I. D. García pág. a XV-a XXVI.

Bacca: "Introducción a la *Apología*, de ** Alcibiades, 124 c.

Platón" en su traducción de esta obra, *** Jenofonte: *Memorable*, I, 4, § 8.

anudar, atar); εἶρων era el que decía menos de lo que pensaba, el simulador (que se declara, por ejemplo, ignorante sin serlo). Se opone a veraz, sincero. El término εἰρωνεία, ironía, en su origen, alude al preguntar, pero en una muy especial modalidad. εἶρων es el socarrón, el "preguntón", el que sonsaca y se hace el ignorante, con un matiz de burla velada.

En *Los caracteres*, de Teofrasto, se hace una descripción minuciosa del modo de comportamiento del "irónico", desarrollando el sentido popular de la expresión. La personalidad del irónico está negativamente considerada por Teofrasto; ironía es afectación de humildad en palabras y actos. El irónico es astuto e hipócrita, alaba al que desprecia y oculta su hostilidad. Es impasible en apariencia y lo que nosotros llamamos un espíritu de contradicción. Miente, tratando siempre de rehuir la verdad y aparenta estar sorprendido, no informado, incrédulo. Teofrasto, al desarrollar el significado común del término, recarga las notas peyorativas, que no tenía necesariamente.

En Platón encontramos cuatro acepciones importantes de la palabra: 1) En la *Apología* *, hablar como por ironía (ὡς εἰρωνευομένῳ) significa hablar fingiendo, no diciendo claramente la verdad, sino ocultándola con algún pretexto o envuelta en alguna metáfora. Tal vez, burlándose. Sócrates niega en esta obra que hable irónicamente al afirmar que ha llevado la vida que le ha conducido hasta ese tribunal, por obedecer al Dios. 2) Ironizar (*Gorgias*) ** es chancearse, ocultando el sentido de lo que se dice o haciéndolo presente sin llamar directamente la atención, al hacerlo. Tal vez, también, burla con reproche. 3) Trasímaco alude a la acostumbrada (εἰωθυῖα) ironía de Sócrates (*República*) ***. Destaca aquí la actitud del que pregunta y no quiere responder: Sócrates "ironizaría" y haría todo antes que dar una respuesta. Ironizar puede significar aquí desviar la pregunta concreta hacia sus circunloquios metódicos y sus implicaciones, lo que el sofista no advierte (*Hipias mayor* y *menor*, *Lakhes*). Puede significar también fingir ignorancia, como pretexto para no responder y pedir a los demás que respondan. En cuanto irónico, Sócrates es, según Trasímaco, astuto.

Ironizar no es, fundamentalmente, preguntar. El texto es claro sobre esto. Alguien tiene como respuesta una ironía o una actitud irónica. En los textos platónicos el preguntar socrático tiene el carácter de un procedimiento metódico asumido programáticamente por Sócrates; la ironía no.

Más adelante, en este mismo texto, Platón anota un rasgo más (sin calificarlo de irónico) en esa actitud socrática de preguntar y no responder: tomar la palabra de alguien y refutarle, ponerle en evidencia. Es un reproche de Trasímaco contra Sócrates. A esto responde Sócrates que el que no sabe (como él) no puede responder. La ironía lleva a la refutación.

* 37, E.

*** I, 337 a.

** 489 e.

4) Ironizar como acción afín a bromear (ειρωνεύμενος καὶ παίζων: *Banquete*)*, es decir, burlarse y bromear, acosar divertidamente al interlocutor y ponerle intelectualmente en aprietos. Más adelante se dice que era habitual en Sócrates hablar “irónicamente”. La ironía sería una cualidad o matiz habitual de Sócrates en la conversación.

Conclusión: el significado de “eironēia” era, por lo común, peyorativo. Platón no llama metódico a este procedimiento de Sócrates. Tampoco lo considerará Aristóteles. Para ambos constituye una actitud graciosa y positiva. Interesa escudriñar el sentido de esa positividad. Ironizar es, en resumen, *fingir* que no se sabe, *burlarse* ocultando la burla, *eludir* toda respuesta directa, *broma*.

Veamos el sentido en Aristóteles antes de proseguir del que parece desprenderse de los textos de Platón (y no sólo del significado de la palabra). Dice Aristóteles: “Los irónicos, por otra parte, diciendo menos (que lo que es verdad), hacen presente un carácter más gracioso, pues parece que no hablan en vista de una ventaja, sino evitando la ostentación. Rehusan, sobre todo, la celebridad, así como hacía Sócrates.”**

Aristóteles confirma plenamente el primer sentido: fingir, teniendo más acá de la verdad. El segundo, burlarse, queda mitigado por Aristóteles con la expresión “un carácter gracioso, divertido” (así como también el cuarto). La elusión está interpretada desde un punto de vista ético, como forma de *evitar* la vanagloria (ὄγκηρόν). Aristóteles, pues, nos da la causa de la ironía y confirma todos los sentidos apuntados.

Como siempre ocurre, la realidad es más compleja que las determinaciones lingüísticas que connotan un término. Un análisis de este orden ha de ser siempre una aproximación necesaria, pero insuficiente. Platón ha querido sugerir que la ironía socrática no era entendida en su esencia y función característica y lo ha hecho a su vez irónicamente, es decir, aludiendo en forma velada, pero no menos patente, a lo que revelaba en la actitud socrática. ¿Cuál es su función? ¿Cuándo, en qué circunstancias aparece?

La ironía se presenta como un estilo de comportamiento en Sócrates con algunas personas y en casos psicológicos bien determinados. Diremos que es aquel tipo de actitud en la situación dialógica, que se hace presente en ocasiones (no siempre), a continuación de la “promethía” y como resultado de la declaración socrática de ignorancia, la ignorancia docta del que sabe que ignora. Se funda en el riesgo de un saber aparente.

En el fondo de la ironía hay siempre el intento de suscitar una situación psicológica, en la que el que discute, o mejor, aquél a quien se pregunta, se exprese con naturalidad. Es decir, es una actitud destinada en su comienzo a evitar toda inhibición, de tal modo que se realice una perfecta liberación de la tendencia expresiva. La ironía es un recurso, no necesario, en el método socrático. No es necesario, porque depende, para que surja, de la actitud y condiciones del interlocutor (así, en el *Teetetos*, el *Parménides* y otros diálogos, falta). Más que la expresión

* 216 e.; 218 d.

** *Ética a Nicómaco*, 13, 1127 b. 22-26.

de un carácter gracioso, significa un tipo de actitud en la relación humana que corresponde a un espíritu a la vez insobornable y delicado.

Por lo común, las relaciones humanas no son espontáneas; aparecen revestidas de una costra de convencionalismos, de diferencias de situación y de reservas nacidas de la desconfianza. Nuestra vida social actúa en el seno de automatismos, en un terreno de ficción y de pose. Rara vez se manifiesta cada uno de nosotros plenamente, auténticamente, en un equilibrio pleno de exigencias y renunciaciones. Por el contrario, por una serie de factores psicológicos que el ambiente abona, o aparecemos disminuidos o pretendemos acrecentarnos. Y es evidente que son muchos los que no lo advierten. En esa insensata carrera a la autoafirmación en el juicio ajeno (el tema del enajenamiento normal del hombre es de la mayor actualidad), se pretende ostentar lo que en verdad no se posee.

El tema de la ironía debería inscribirse a la cabeza de un ensayo sobre las pasiones intelectuales. Datos y antecedentes para un estudio de ese fenómeno abundan significativamente en la literatura contemporánea desde Kierkegaard, Nietzsche, Dostoiewski. La ironía socrática fue un arma contra la sofística y reacciones afines. ¿En qué sentido? Debería intentarse un estudio a fondo de la sofística desde el punto de vista de los factores psicológicos que la hacen posible. El sofista, contra el que Sócrates dirigía preferentemente su ironía, es el modelo perfecto del intelectual "afectado" por el prurito de una superioridad que no posee. Su "saber" es una ostentación de "sabiduría" (Platón se dedicó a denunciarlo). Los sofistas no pertenecen tan sólo a la Grecia del siglo V. Fue ése el tiempo que extendió su partida histórica de nacimiento; es la época del nacimiento del intelectual. El sofista es fauna que se repite (así lo ha observado, por ejemplo, K. Jaspers), lo que no es posible constatar sin inquietud. La sofística es como la enfermedad de la filosofía.

Es importante advertir que la ironía reproduce un cierto mecanismo más o menos dilatado, que podemos seguir en muchos diálogos (tal vez el más perfecto exponente en el *Hippias Mayor*. En el *Lakhes*, diálogo metódico por excelencia, está con gran precisión bosquejado)*. La ironía socrática es el mecanismo apropiado para poner al hombre a su propio nivel actual. Lo característico es que ese nivel sea regido desde el conocimiento.

Los pasos de la ironía son:

- i) Actúa estimulando la idea más elevada que el dialogante posee de sí mismo (Nicias y Lakhes tienen, aparentemente, todas las condiciones para ser buenos educadores);
- ii) Pone de manifiesto la responsabilidad de una decisión (no pueden atreverse a dar consejos sin temor a dañar a los educandos);
- iii) Destaca una dificultad, una aporía, una contradicción aparente, dirigida a las condiciones del que dialoga (el asombro de Sócrates ante el hecho de que Nicias y Lakhes hayan disentido), y

* 186 c-d.

iv) Termina exigiendo al que se aplica la interrogación, una prueba que justifique sus pretensiones (sometimiento a examen).

Tras esa apertura del ser humano a un mundo de posibilidades y de riesgos, que la "promethía" acusa, la ironía aparece como un poner en su lugar las cosas en cuanto a las pretensiones del educador. No es posible desconsiderar la vocación pedagógica de Sócrates. La ironía está puesta en función de la formación del hombre. Tiene (por eso es un rasgo gracioso del carácter) un cariz más bien benevolente, pero a la vez insobornable. Revela benevolencia, porque Sócrates evita reprochar abiertamente nada y éste es el secreto de la ironía. La ironía es como una invitación al autorreproche. Cuando dice: "En caso contrario no se hubieran manifestado sin temor acerca de las ocupaciones beneficiosas y perjudiciales al joven", está en verdad sugiriendo a quien esto se dirige, que es reproachable haber opinado sobre la educación sin conocerla ni ser educadores.

La ironía es una sugerencia. Lejos de consistir en irrisión o burla velada a costa del prójimo, es un intento, el más delicado, para volver la atención del dialogante hacia sus propias deficiencias, sin recurrir a la imposición humillante de la corrección de persona a persona. Responde al propósito de objetivar la acción del corrector, es decir, de hacer personalmente neutra la acción del que corrige, pero efectiva en cuanto pone de manifiesto que sus pretensiones no están justificadas. El resultado será una reconsideración de lo asumido, la introspección y auto-vigilancia cuidadosa, el examen de conciencia, la llamada de la atención hacia las dificultades de todo auténtico saber.

Nuevamente la ironía destaca la confianza en el logos, la legalidad normativa y objetiva que acompaña a todo discurso y, sobre todo, la necesidad de advertir que toda acción educadora positiva ha de nacer de la conciencia de los propios límites. Aristóteles no alcanzó a recoger, al menos en el trozo mencionado, el aspecto "activista" de la ironía. Considera al irónico bajo la nota de modestia intelectual. En verdad, la intención de la ironía no se agota en esta cualidad (que para Aristóteles no es virtud, porque es un extremo y no un justo medio); hay que verla, más bien, como un recurso correctivo contra la demasía (*μετρὸν ἄριστον*) en la autovaloración. Por eso se dirige, con especial intensidad, sobre los caracteres pagados de sí, envanecidos (Eutifrón, Hipias, Calicles, etc.).

Lo que en la ironía vulgar y popular es negativo, en la socrática tiene un destino educador. Es un recurso de la "paideia" socrática. El fingir que no se sabe se transmuta en Sócrates en reticente imparcialidad. Le importa hacer presente la necesidad de una introspección valorativa. Su ironía es una humorística objetivación del error; disimulo, por cierto, pero tendiente a no crear encono. No hay un eludir la respuesta, sino propósito de que el falso saber se haga por sí mismo presente. Astucia sí, pero en tanto que sagacidad; y no duplicidad, sino insobornable exigencia de saber. La aparente adulación del sofista era sólo un primer paso para poner los límites aparentes de la autonivelación que el mecanismo

lógico-catártico de la refutación rectificará inexorablemente. El aparente espíritu de contradicción no era otra cosa que sometimiento a prueba.

b) La refutación y la mayéutica. El diálogo, la "promethía" y la ironía son como los momentos preparatorios del método: el diálogo como modo de comunicación, la "promethía" como disposición previa de ánimo, la ironía como intento de volcar, la conciencia del hombre hacia sí mismo (como una invitación al autorreproche, que ha de llevar al reconocimiento de los propios límites); a éstos se puede añadir la refutación (ἐλέγχειν).

Los sofistas menores (Hippias, Trasímaco, Calicles) y los peripatéticos posteriores a Aristóteles son ejemplos de incompreensión de la actividad socrática; aparentemente era negativa. Sócrates se complacía en descubrir la ignorancia ajena, en hacer morder el polvo a sus contendores. El mismo Ortega y Gasset lo concibe como un genio dialéctico, cruel, a pesar de su aparente bonhomía, un nihilista que gozaba destruyendo el prestigio de los demás. Esta interpretación pretende reflejar, de un modo arbitrario, la realidad de la acción "racionalista" de Sócrates. Pero no es aceptable. No se trata ni de descubrir la realidad objetiva (¿cuál pudo haber sido?), ni de idealizar una conducta, sino de ver en las intenciones del método. El estudio de Sócrates no nos ofrece, como el de otros pensadores, una objetividad mejor o peor aprehensible en testimonios escritos; nos ofrece una variada gama de interpretaciones entre las que hay que escoger. Nuestra elección ha de empeñarse en potenciar el pensamiento que tuvo un valor histórico destacado en la filosofía ulterior. Platón es un exponente máximo (y Sócrates, el maestro de los diálogos socráticos y de todo lo referente a los incentivos del método). Aristóteles, el filósofo que señala los aspectos originales y creadores de su labor. Jenofonte es un testigo secundario, pero no por eso desdeñable, especialmente en cuanto pone en tensión los asertos y corrobora parcialmente a ambos filósofos. Con todo, nuestra labor no ha de ser conciliar los testimonios, sino meditar sobre las corrientes ocultas de una filosofía que es, más que ninguna, un problema para la filosofía. Así, el estudio de Sócrates ofrece, paradójicamente, un interés superior al del mero valor histórico. Es, por excelencia, el pensador que es necesario recrear en nosotros y no sólo entender o explicar.

Platón nos relata en su *Apología* los primeros pasos de Sócrates como filósofo. *Sócrates indagaba, sometía a examen, refutaba**. Nos hemos referido ya a los dos momentos anteriores a la refutación. Consistía ésta en que fuera haciéndose claro a lo largo del diálogo que lo sostenido por aquél a quien se interrogaba era falso. La refutación tiene una relación más estrecha con el logos y será el momento preparatorio de la búsqueda del saber en sentido estricto (y no sólo aparente). Tenía un objetivo principal: hacer ver el error, *denunciarlo* y, previa esta denuncia, hacer posible el descubrimiento de la verdad: ἐλέγχειν significa "poner en evidencia".

* 29 E.

No tenía una finalidad lógica exclusiva *. La lógica es siempre tarea y saber subordinados. R. Mondolfo ha insistido sobre el carácter catártico (es decir, purificador) de la refutación **. La filosofía como medio de purificación de los espíritus comienza ya con los pitagóricos. Ya nos referimos a la importancia que tenía para ellos la filosofía como medio de perfeccionamiento (y de salvación, al modo griego), por el conocimiento. Esto se traspasa a los eleatas. Según Proclo, "Zenón refutaba a los que afirmaban la pluralidad de los entes y *purificaba* su pensamiento de la tendencia a lo múltiple, pues la refutación es una purificación y liberación de la ignorancia y un encaminamiento hacia la verdad".

Algo parecido en Sócrates. *El Sofista* ***, de Platón, distingue entre dos métodos educativos: el que amonesta y el que refuta. De acuerdo con el principio socrático del saber como un "bien", que es lo que da sentido a su actividad, y que por naturaleza todo hombre tiende a "lo bueno", la ignorancia tiene que ser involuntaria. Pues bien, el método exhortativo o de amonestación no alcanza a desarraigar del alma la ignorancia, porque no hace patente que se ignora. El que cree que sabe sin saber en realidad (y esta es la ignorancia) se aferra a su opinión.

Refutar significará hacer patente la ignorancia y es condición necesaria de todo saber auténtico. La afirmación socrática (el saber del no saber) supone una previa autorrefutación; es el principio de la búsqueda, de la filosofía. De aquí la necesidad del diálogo como método y de una planificación deliberada: el diálogo como "práctica" y hasta "técnica".

Ya nos hemos referido a la forma que adoptaba el diálogo como indagación: nada de discursos largos, sino unas cuantas preguntas muy precisas, desde una situación concreta que requiere de previa experiencia en lo que se pregunta, a partir de una deliberación en común, y discusión.

El paso siguiente, dentro del proceso hacia la refutación, será la comprobación del error por el sometimiento a examen (ἐξετάζειν) confrontando las diversas proposiciones por referencia a lo mismo; muéstrase finalmente que sobre un mismo asunto el que responde se contradice.

El resultado será que los así refutados se enojan consigo mismos y se hacen benevolentes para con los demás. El método elénquico o de liberación de los errores purifica al espíritu y se dice de los que lo aplican que son médicos del alma.

Esta es la tarea socrática. Sócrates es un médico del alma. Todos los aspectos considerados hasta este momento son preparatorios y, sin ser negativos, insuficientes. La mayeutica es el momento positivo del método. En este punto la filosofía socrática se encuentra implicada con supuestos metafísicos relativos a la naturaleza del alma humana. El conocimiento

* Una alusión al sentimiento de *vergüenza* en conexión con la filosofía platónica, y su función en la experiencia interpersonal se encontrará en la obra de F. Schwartzmann *El sentimiento de lo humano en América*, tomo II, pág. 114,

tema encuadrado en la amplia perspectiva de la experiencia del prójimo en el hombre americano.

** *Sócrates* (Colección "Filosofía y Sistemas", págs. 32 y ss.).

*** 229 d, sig.

to, según el filósofo, tiene que encontrarlo el hombre en sí mismo. La tendencia humanista se concatena con el proyecto todo de esta filosofía como proceso de liberación. El principio guía de la mayeutica sería, según Platón, que "buscar y aprender es, en su totalidad, no-olvido (*ἀνάμνησις*)"*. Esta concepción platónica, la llamada teoría de la reminiscencia, no sabemos una vez más, si corresponde fielmente a Sócrates. Mas, teniendo en cuenta nuestro criterio para caracterizar a la filosofía socrática y el supuesto de que la obra entera de Platón es un intento genial para obtener de la "praxis" socrática sus más hondas resonancias, sólo debemos intentar potenciar esta filosofía desde los aspectos hasta ahora contemplados.

La mayeutica socrática depende de una teoría del preguntar. Esto es lo que viene a decirnos en principio Platón. Y es un punto importante de su filosofía, tal vez la aporía más dura y a la vez fecunda de su doctrina del conocimiento. Sócrates afirma que sus discípulos nada han aprendido de él. Han dado a luz desde ellos mismos sus propios pensamientos, han alcanzado desde su interior la verdad. La acción de Sócrates se ha limitado a preguntar.

Dos conceptos solidarios constituyen el nudo de este problema: preguntar, saber. ¿En qué consiste saber? Saber no es aprender, es decir, pasiva recepción de datos impuestos por el que enseña. El saber es una suerte de *retención* de la verdad. Esta retención es sólo posible desde dentro. Toda tarea cognoscitiva va a la búsqueda de ideas obtenidas con claridad. La idea misma es lo que se muestra, en cuanto se muestra, en una forma determinada. Pero la búsqueda del conocimiento no se realiza desde una absoluta carencia de ideas. Sin duda que de la ausencia total de conocimiento no puede originarse éste. Estamos en posesión de un conocimiento confuso, desordenado, que conduce al error si no es destacado con claridad. Sobre este conocimiento infuso actuaba Sócrates. Las ideas están como obnubiladas en complejos de pensamientos: será necesario poner en práctica un verdadero arte obstétrico para que se destaquen con precisión y puedan surgir ante la mirada intelectual en orden y bien determinadas. Todo el preguntar es un método de orientación hacia principios no bien aprehendidos.

El diálogo propicio a la aplicación de la mayeutica deberá ser dirigido por una interrogación verdadera, es decir, un modo de preguntar develador que requiere destreza en el que interroga. ¿Qué implica el preguntar socrático? Analicemos la investigación del Menón. a) El que pregunta, *señala* y pide una respuesta; b) se sabe en cuanto se *identifica*, y c) el acto de identificar significa una *coincidencia* respecto de un objeto y estar en posesión de un signo adoptado en común para identificarlo.

Luego se parte de alguna clase de conocimiento (datos, evidencias que uno encuentra en sí mismo) y se está en condiciones de añadir lo conocido a lo cognoscible. La presencia del objeto es el dato primario de nuestro saber y la relación de implicación entre los datos, constituye el progreso en el conocimiento. Así, un problema consistiría en pedir

* Menón: 81 d.

un juicio sobre la posibilidad de algo (“la duplicación de un cuadrado, ¿se obtiene duplicando los lados?”) y en introducir conceptos que se relacionen con los datos admitidos. Toda la dificultad estriba en caracterizar detenidamente en qué consiste tanto la presencia del objeto como el proceso de relación lógica entre datos. ¿Es la presencia imposición del maestro o un redescubrimiento? ¿Y en qué consiste inferir?

La tesis socrático-platónica responde que ambos procesos (presenciar, inferir) no son sino redescubrir. Esto significa “anámnesis”, no-olvido. La doctrina de la ciencia y la teoría de las ideas son concomitantes de la doctrina de la reminiscencia. La ciencia está en Sócrates vinculada a la mayeútica. Enseñar no es impartir ideas, sino colaborar al auto-redescubrimiento. En este punto se nos revela la intención socrática de convertir a la educación en el método dirigido a la manifestación, sin violencias, de la humana naturaleza *tal como ella es*. Las ideas deben ser descubiertas en la interioridad del alma, no porque en ella residan ónticamente, sino porque en ellas se retienen. La realidad exterior sería una ocasión para el descubrimiento de las ideas. Porque una cosa es evidente, tanto en Sócrates como en Platón: que el conocimiento es posible sólo si se va más allá del mero aparecer de las *cosas*.

La mayeútica socrática es uno de los temas más fecundos de la filosofía. También uno de los más difíciles. Nos basta llamar la atención sobre estos datos para entrar más adelante en la doctrina platónica de las ideas. Creemos que la mayeútica socrática no ha sido todavía estudiada en profundidad. Tal vez se requiera, entre otras cosas, de una psicología más honda y más filosófica que la del presente. ¿En qué sentido y por qué el saber, la toma de conciencia, tiene una función purificadora y “curativa”? ¿Qué significado tiene para nuestra existencia que el ocultamiento sea una suerte de enfermedad? ¿Y qué es, en definitiva, lo que se oculta con el hombre mismo? (no puede negarse que sean temas muy del momento, incluso científico, que vivimos).

Lo que se oculta es *lo que es*, en la forma de un *esto que es*: el primer paso en la doctrina socrático-platónica de la esencia.

B) El alma, ser del hombre. Toda la labor filosófica de Sócrates está movida por el sentimiento de que el alma humana es algo precioso y divino. Dada la vena mística de su pensamiento (es un misticismo “intelectual”, como las grandes filosofías), la teoría sobre el alma es una de sus claves.

Sería largo entrar a ubicar la posible concepción socrática del alma desde una descripción histórica de la evolución de esa idea. Creemos que es suficiente advertir la influencia de la tradición homérica, los pitagóricos y la teoría del “nous” de Anaxágoras. Esta última nos parece decisiva. Nuestra alma sería una participación de lo divino, pero no en el mismo sentido en que nuestro cuerpo es “parte” de los elementos naturales. La individualidad del alma y su consistencia es una tesis que se repite a lo largo de Platón y Jenofonte. El alma es soberana del cuerpo, y el “nous” el factor divino por excelencia (esto lo repetirá también Aristóteles). El saber de sí es un saber del alma.

Los griegos tenían plena conciencia de que su superioridad frente a los demás pueblos residía en su ciencia. Sócrates advertía que un ateniense era inferior al egipcio en tradición, al persa en riquezas y poder, a otros muchos pueblos bárbaros en población. Sólo el esfuerzo heleno por educarse y su maravilloso producto, el conocimiento en la forma de "tekhnai", constituía la fuerza de este pueblo, en especial de los atenienses. Toda la teoría socrático-platónica de la "paideia" partía de un requerimiento, el cuidado vigilante, la disciplina y el empeño (ἐπιμέλεια) en hacerse óptimo, superior (ἄριστος). ¿Pero de qué y para qué tal "cuidado"? ¿Cómo entender y dar sentido (que viene a ser lo mismo) a esa "preocupación"?

"¿Qué clase de "cuidado" será preciso tener, Sócrates? ¿Puedes sugerírmelo?" —pregunta Alcibiades a su amigo y maestro.* Tal cuidado o preocupación consiste en aplicarse a ser mejor. Aplicarse a ser mejor equivale a bucar la "areté". Y buscar la areté significa tratar de ser noble o distinguido (καλοσῆμα). Esto no era un secreto para nadie. Pero, ¿quiénes son, según Sócrates, los mejores y más distinguidos sino los "sagaces" (φρόνιμοι), los que saben hacer algo, y en especial hacerse a sí mismos, bien? La "virtud" no será posible sino como conocimiento competente. Hay que determinar el objeto de esa "tekhnē" superior del hombre.

Ahora bien, un mismo arte no se ocupa de las cosas mismas y de lo que a ellas pertenece (la gimnasia se cuida del cuerpo, pero no de lo que sirve al cuerpo, el vestido, por ejemplo). De modo que ocuparse de lo que a cada uno pertenece no es ocuparse de sí mismo. Para conocer qué arte o "saber artifice" mejora al hombre, será necesario conocer previamente *qué es* el hombre, porque sólo conociendo lo que somos, no lo que nos pertenece, será posible elaborar un método educativo. El conocimiento de sí es condición necesaria para poder aplicarse a ser mejor.

¿Y qué es el hombre? Tenemos, al menos una determinación: es el que se sirve de su cuerpo, a plena conciencia y con el sentimiento de esa responsabilidad. ¿Y quién se sirve de su cuerpo sino el alma? El hombre no es su cuerpo, puesto que de él se sirve; conocerse a sí mismo no es, en lo esencial, conocer el cuerpo. Tampoco el hombre es el conjunto cuerpo-alma, "porque si no manda uno de ellos al otro, es inconcebible que puedan ambos mandar". La conclusión de Sócrates sería: o bien el hombre no es nada o, si es algo, no puede ser sino el alma. En consecuencia, conocerse a sí mismo es, o conocer la nada (alternativa no considerada por el buen Sócrates), o el alma. Conocerse a sí mismo equivale a conocer esa misteriosa entidad que nos constituye como seres animados con una naturaleza determinada, capaz de proponerse fines, elegir, meditar.

En este punto va a surgir un problema que de un modo u otro ha tenido que ser encarado por los filósofos, en especial aquellos que han hecho del análisis del sujeto y de los datos de conciencia el punto de

* Alcibiades, 124 b.

partida de la filosofía (San Agustín, Descartes). ¿Cómo es posible un conocimiento de sí? ¿Y si es posible, en qué clase de acto reside? El conocimiento requiere, en efecto, de una objetivación de aquello por lo que se pregunta. Y si el alma es por esencia sujeto, ¿cómo es posible su conversión en objeto? ¿Ante qué o quién sería objeto? La teoría de la reflexión interior ha pretendido dar una respuesta adecuada, o bien ha eludido el problema. Sea lo que fuere, la respuesta socrático-platónica es original y convincente. La exhortación “conócete a ti mismo” puede traducirse analógicamente en el imperativo “mírate a ti mismo”. Mirarse a sí mismo no es posible por un acto según el cual el ojo fuera objeto inmediato de sí; (¿cómo podría el ojo mirarse a sí mismo?).

Será necesario encontrar un objeto tal que al mirarlo se vea en él nuestra propia mirada. El ojo se ve en el ojo ajeno y aun en aquella parte del ojo que es la mejor, la pupila. Del mismo modo el alma para conocerse deberá mirarse en el alma ajena, y en aquella parte del alma en que reside su “eficacia” o virtud, es decir, la “sofía”. He aquí el fundamento antropológico-metafísico del diálogo como método. La existencia del prójimo es necesaria para la posibilidad de la autognosis. La doctrina socrática parece en esto tajante: no es posible un saber de sí sino desde el prójimo, en la comunicación espiritual. De aquí la exigencia de presencia en la comunicación y del diálogo como medio de autenticidad. La riqueza teórica de esta teoría no ha sido todavía relevada convenientemente.

Nada hay más divino en el alma que aquello por lo que *es* el saber (ἐἰδέναι) y el meditar (φρονεῖν); esta parte es la que se asemeja al Dios. “Mirando, pues, hacia Dios, nos servimos del espejo más bello”*. Toda esta teoría del alma como esencia del hombre tiene un fundamento religioso. Por eso se justifica lo que decíamos de la filosofía socrática, que es un misticismo “intelectual”, en el sentido de que alcanza a Dios por el saber y halla en ese saber la forma más pura de entrar en comunión con lo divino. Faltaría añadir que en este intento por demostrar que el hombre es su alma, actúa una noción del ser de extraordinario alcance en la metafísica occidental, cuyos supuestos sería de interés escudriñar, pero su estudio nos llevaría lejos de estas clases.

4) Conocimiento y virtud. A) El concepto de ciencia en Sócrates.

a) Ética y Logos. La exigencia moral y de perfección en el conocimiento es una necesidad metódica para Sócrates. Desde su iniciación, el método socrático aplica dos recursos: 1) el circunloquio, por el que los problemas irán enfrentándose en una suerte de asedio temático, procurando encontrar todas sus implicaciones. Este circunloquio metódico no se dirige exclusivamente a los problemas, sino que, además, 2) someterá a prueba a los dialogantes, indagando su género de vida, sus condiciones personales, para ver si hay concordancia entre éstas y lo que se pretende (educar, gobernar, etc.)**.

* *Alcibiades*, 133 c.

** *Laches*, 187 e.

No es método exclusivamente lógico. Se dirige al hombre en su vida y lo compromete existencialmente. Su fase lógica no es fundamental. Los resultados del método serán: 1) la adopción de auto-vigilancia, 2) la resolución de aprender mientras vivamos. La investigación no ha de limitarse a ideas u opiniones (aunque éstas sean el punto de referencia); han de ser confrontadas con la conducta. Es esencial a la filosofía socrática la exigencia de armonía entre “decir” y “obrar” (λόγος y εἶργον) o discurso y obra *.

La adopción de auto-vigilancia debemos entenderla en el sentido de hacer intervenir en nuestra vida una norma o principio de ordenación de la conducta. El examen de una vida se realiza poniendo sus actos ante un imperativo: el acto bueno. La existencia está concebida desde la praxis. Los actos obedecen a distintas causas, a un deseo, a una fuerza exterior, pero también a una elección en vista de fines. Una conducta libremente elegida es “ética” en cuanto está en relación con los modos de ser permanentes del hombre, con su “carácter” (ἦθος). Se elige en vista de fines que comprometen al hombre en su vida, es decir, se elige sometiendo nuestra vida a un orden.

Los griegos llamaban a este someterse a un orden “ἔθω”, de donde “ética”. Pero el “ethos”, el carácter, tiene una significación ética en otro sentido: en cuanto los caracteres humanos distinguen al hombre noble o de mérito del hombre sin valor humano o vil. Así, la ordenación de las costumbres deberá estar puesta, para que sea ética, en un sentido restringido y propio, en función de aquellas que pertenecen por excelencia al hombre. Y al hombre le distingue el ser un animal con logos. El sometimiento de la conducta humana a normas no es sino el exponente de su naturaleza “racional”. El hombre es por esencia un ser político y su facultad esencial es el “habla” (logos).

Todo hombre tiende hacia fines; el conocimiento, el poder, la amistad, etc. Ordenar la conducta significa, en segundo término, sujetar o fijar por medio del hábito la tendencia hacia lo mejor. Eso ha de realizar la educación. De modo que la educación está sometida a la ética, así como la ética a las óptimas “potencias” humanas. Una vida ética no será aquella que, de acuerdo con la vaga terminología actual, realiza valores. Es la que realiza el “carácter” de lo humano con dignidad, una conducta que, sin violencia, elija siempre lo mejor. La filosofía socrática es eminentemente ética en el sentido de que la naturaleza humana es, por esencia, una “naturaleza ética”. No hay para los socráticos un mundo lógico o del logos, por una parte, y un mundo ético o de los valores por otro. También la ética está sometida al logos.

Hay que salir al paso de dos posibles errores que se cometen al calificar la doctrina socrática de práctica y utilitarista. Es práctica en un sentido griego porque es una filosofía de la praxis humana, es decir, de la acción, que siempre tiende a fines (a diferencia, por ejemplo, del saber matemático, que no está dirigido, como tal saber, a realizar nada), pero esto no significa que carezca de sesgo teórico. Por el contrario, sólo

* *Id.*, 188 c.

desde Sócrates la filosofía se impuso como tarea capital la búsqueda de las esencias (οὐσίαι), que inspiró el método y la filosofía de Platón y Aristóteles. La práctica es como el exponente real de la doctrina del que actúa. En este sentido también es práctica la filosofía socrática. Por la elección nos comprometemos, pero —ya lo dijimos en alguna clase anterior— lo que somos real y verdaderamente es lo que como posibilidad de vida entraña nuestra elección. No es práctica en cuanto opuesta a teórica. Tanto para Sócrates como para Aristóteles, la teoría es una refinada forma de praxis.

Se ha dicho también que la ética socrática es utilitarista, que su principio es la conveniencia. Tampoco es cierto tomado el término “utilitario” en la acepción usual. Lo será si le damos un sentido aplicado a la inspiración espiritualista de su filosofía. Para Sócrates, nada hay que convenga más al hombre que su salud espiritual. En este sentido es la filosofía un “camino” (un método) destinado a realizar la mejor vida. Lo máximamente útil, por tanto. Pero no puede interpretarse como primacía del valor utilidad, lo que sirve para las necesidades vitales y está a ellas subordinado. (El tema lo retomaremos especialmente al estudiar la concepción del saber según Aristóteles).

La vía de orientación a nuestro aserto de que la ética en Sócrates está sometida al logos, se encuentra claramente impreso en el *Critón* platónico. Encontramos, en franca oposición, dos actitudes, la de Critón y la de Sócrates. La actitud de Critón no es egoísta o mezquina; está dispuesto a sacrificar su fortuna y sufrir persecuciones por Sócrates. Está movido por la más fiel estimación de su amigo. Y sin embargo, su recomendación a Sócrates para que huya de la prisión no es ética. Ni aunque estuviera causada por el más puro sentimiento de piedad, lo sería. La piedad es una pasión, la camaradería un sentimiento noble, pero en sí insuficiente para caracterizar una acción humana en su máxima dignidad. Pasiones y sentimientos deben ser dirigidos, ordenados, de acuerdo con la concepción socrática de la conducta; sólo entonces pueden tener valor.

Lo que distingue a la conducta socrática como ética de la actitud ingénua de Critón es el valor concedido al logos por el filósofo. Hay que obedecer al logos (πειθεσθαι τῷ λόγῳ)*; estamos como agarrados (ἡμῖν ὁ λογὸς αἰεῖ) por el logos**. Logos es aquí aquel principio libremente elegido, pero que se nos impone con evidencia de su verdad, en “razón” del cual se discrimina la mejor conducta. Elegida una norma a ella ha de ajustarse la acción y no a nuestros sentimientos o necesidades, beneficios personales o esporádicos caprichos. Logos constituye el primer intento para caracterizar rigurosamente la racionalidad. El logos es un principio en la deliberación (por ejemplo: “no es correcto ser injusto ni aun con quien lo haya sido con nosotros”), al que ha de ajustarse nuestro argumentar (λογίζεσθαι) y, consecuentemente, toda la conducta.

Sólo con harta cautela puede afirmarse que la moral socrática sea intelectualista, es decir, que conceda a la inteligencia un papel preponderante y más valioso. Sin duda se inspira en el alto valor del logos,

* 45 b.

** 48 c.

pero se halla arraigada —lo hemos visto— en una concepción del *nous* y del *logos* imbricada con supuestos religiosos. Este tema como casi todos los que destacan oposiciones aparentemente irreductibles (teoría y práctica en Sócrates, por ejemplo), los supera y concilia la filosofía socrática sin esfuerzo.

Λόγος es el término constante de referencia en Sócrates. Su extensa gama semántica nos sugiere que es un término-clave para los griegos, al que no podían dejar de acudir en distintas intenciones significativas. Sin duda porque como tal, actuaba de enlace entre procesos de sentido que no convenía separar. En la tradición literaria, Homero y Hesíodo lo usaron en el sentido de habla, lenguaje o locución (*vox*), de donde deriva “significado”, concepto. De *logos* como habla, palabra, a la de contenido significativo o “noción” hay sólo un paso (un paso que ha tardado el hombre milenios en dar).

Pero como el habla no es sólo alusión nominativa, sino que también en la conversación se predica (se afirma o niega algo de algo en las proposiciones) significaba también sentencia o juicio (*oratio*). Ahora bien, un juicio entraña un contenido significativo y, como tal, puede un aserto ser tomado como criterio (proposición normativa que sirve de punto de referencia a seguir en la investigación o la conducta). De ahí los sentidos de “criterio” y “tema”. Y también, en cuanto expresa lo esencial de un objeto, vino a significar “definición”. En el *logos* como definición convergen las ideas de noción y juicio.

Del sentido original como habla se derivan “narración”, “conversación” y “disertación” (discurso) y, en conexión con las ideas de criterio y norma, *razón*, es decir, el discurso atento y fiel al criterio.

b) La pregunta socrática: el *τί ἔστι*, la esencia y la idea. En este punto coinciden Jenofonte y Platón. La pregunta socrática por la esencia es una de las mayores conquistas de Sócrates para la filosofía. Lo primero que pone de relieve es la vocación humanista del pensamiento de Sócrates, porque el filósofo pretendió volver la atención a los problemas humanos, en especial éticos (en el sentido expuesto). Pero la investigación sobre el *τί ἔστι* * había de rebasar su intención primigenia y volcarse en los modos de pensamiento que se estructuraron posteriormente como lógica, teoría del conocimiento y metafísica.

De la pregunta se puede abstraer dos aspectos: uno formal, que comprende el marco de toda indagación socrática, el *τί ἔστι*; el otro se remitía al objeto apuntado que era siempre o casi siempre alguna virtud ética. Nos hemos referido a este último aspecto anteriormente. En cuanto al primero, no es ocioso advertir que tiene, a su vez, dos vertientes: una, la que insiste en el “*ti*”, el “*qué*” de la pregunta; otra, la que de algún modo caracteriza al “*qué*” como *siendo*. Así, en la pregunta “¿qué es la justicia?” se puede separar tres elementos, el “*qué*”, el “*es*”, y “la justicia”.

* *Lakhes*, 189 d. y sig.; *Eutifrón*, 5 c. y 71 d., Etc.
sig.; *Hippias Mayor*, 286 d. y sig.; *Menón*

La filosofía de Sócrates se vincula con la investigación eléata del *ser*, aunque de un modo muy peculiar y significativo para el desarrollo ulterior de la metafísica occidental. De ese *ser* indica “esto que es” una entidad determinada, la justicia, por ejemplo. Y pregunta “qué” es, en un sentido semejante al de los geómetras cuando tratan de definir una figura.

La pregunta socrática apunta a la necesidad de “ciencia”, *ἐπιστήμη*, y pretende superar el estado de simple opinión a que alcanza la experiencia ingenua. El requerimiento de “episteme” surge con el propósito de destacar la preeminencia del capacitado (*τεχνικός*) en toda obra. El ideal del saber que en Sócrates se manifiesta, es el de “ciencia” como *dominio omnitemporal* del objeto y visa a garantizar: a) un punto de partida seguro, y b) la evidencia en el conocimiento de aquello por lo que se pregunta. Ambos momentos remiten al saber *lo que es*. El método, desde este punto de vista que podríamos llamar “epistémico”, tiende a poner de manifiesto la necesidad de la teoría (un saber seguro y evidente del objeto) y ésta se valora, principalmente, por su impacto en la práctica.

El teorizar es una actividad del entendimiento (*nous*) que se realiza en la interioridad del sujeto. La práctica, en cambio, es la acción del hombre de carne y hueso realizada en el mundo exterior en el uso de sus posibilidades múltiples, incluso corporales (habla, deportes, acción política concreta). La acción socrática tendería a evidenciar el carácter impenetrable del saber teórico; el método se pone al servicio de la teoría. Lo original de Sócrates frente a la sofística de su época es el haber llamado la atención sobre que, entre método y fin (por ejemplo, la obtención de la templanza —fin— y los medios para obtenerla —método), se destaca el valor de la teoría; de modo tal que una realización integral y óptima del hombre no es posible sin un saber teórico cabal. El método queda trasladado, retroactivo, desde la *praxis* hacia la teoría.

El conocimiento del “qué” (la justicia, templanza, etc.) es la condición necesaria de nuestro conocimiento. Ciencia es, a) el conocimiento riguroso del objeto válido para todo tiempo y lugar sin excepción, b) por consiguiente, de lo que posee “mismidad”, lo idéntico; c) es decir, la esencia o *οὐσία* y la idea; d) aprehensibles por la captación de su naturaleza (*φύσις*) propia, lo general o universal (*τὸ καθόλου*); e) el conocimiento de lo universal equivale a la definición (al menos en los diálogos socráticos).

La pregunta socrática genera dos temas solidarios, pero no idénticos, y esta es una de las tensiones ocultas de toda la metafísica europea: el “qué”, apunta a la idea y el *eidos*; el “es”, a la “ousía”, esencia y entidad. Ambos destacan los siguientes caracteres de los objetos por aprehender: a) han de ser ideales, es decir, no sometidos a la temporalidad (ni al espacio, ni a los procesos causales); b) han de ser objetivos, es decir, independientes de la subjetividad humana o divina (lo santo no es santo porque sea amado por los dioses, es amado por los dioses porque es santo), con todas las notas que a la objetividad acompañan

(ob-jectum) ; c) han de ser unos e idénticos consigo mismos, autosubsistentes; d) han de tener un carácter paradigmático o ejemplar, lo que les concede un rango axiológico, y finalmente, dado que la especulación socrática preguntaba por las virtudes humanas, cada idea tiene un contrario. Este último dato tiene importancia para una explicación de la teoría platónica de las ideas.

El método de investigación de las esencias (que constituye el propósito principal de un método contemporáneo, la fenomenología) tiene su origen en Sócrates. Por su intento de delimitar teóricamente o trazar los límites (definir) a los objetos ideales, Sócrates fue el inspirador de la dialéctica y la lógica ulteriores.

Se le atribuye también el descubrimiento de otro método lógico, la inducción. Se ha llamado inducción socrática al paso o tránsito (ἐπαγωγή) de los casos singulares a una fórmula global. No consiste, como la inducción moderna, en generalizar desde uno o algunos *hechos*, sino en obtener lo esencial de todos los casos. La inducción experimental busca alcanzar por el comportamiento de los objetos la ley general que rige ese comportamiento; la inducción socrática buscaría determinar la esencia de las cosas (virtudes, valores).

Sócrates pregunta por la esencia de la "areté", pero en vez de indagar directamente sobre ella, dirige la investigación hacia una "parte", la valentía, la santidad. Tenemos un como primer grado de particularización. Se supone que si llegamos a aprehender lo que valentía o santidad son, estaremos en condiciones de saber lo que es la virtud en general por el conocimiento de sus demás partes.

Pero, para conocer lo que la valentía es, deberemos examinar previamente los casos en que se da. Tendríamos así un segundo grado de particularización, que se remite a casos de la realidad concreta. Pues bien, el paso lógico de los casos particulares de la valentía al concepto general de valentía (y de este concepto y el de las demás virtudes a la determinación genérica de la que la valentía y demás son especies), es lo que se conoce con el nombre de inducción. Es un método discursivo de inferencia de lo universal por lo particular. El método inductivo conduciría al descubrimiento de la definición. Consiste en descubrir las notas comunes a una diversidad de objetos.

Así suele concebirse la inducción en Sócrates, por una cita de Aristóteles en la que se dice que a Sócrates se debe el descubrimiento de los razonamientos inductivos y la definición. Pero hay razones para poner en duda este aserto. Es indudable que Sócrates realizó inducciones, como todo pensador. Pero lo que no parece convincente es que la inducción fuera el método por excelencia para la captación de las ideas. La inducción podría ser un método de ejemplificación o de verificación de la hipótesis. Sócrates pide una definición y la confronta con los casos más visibles que la definición debe cubrir. El propósito no parece ser partir de lo particular a lo universal, sino hacer una confrontación intuitiva entre la determinación especial obtenida y los casos reales en que se encuentra. Más que método destinado a la obtención de definiciones

es un procedimiento de verificación (y refutación) *. La captación de la esencia no es necesariamente inductiva.

B) El conocimiento como virtud y el aporte de Sócrates a la ciencia. Todos los hombres tienden por naturaleza al bien; ** es decir, el hombre está, por condición intrínseca, dirigido a lo bueno, que se propone y busca como fin. Para entender este principio de la filosofía socrática hay que tener presente que la acción humana por tendencia natural desea y busca complacerse en algo. El desear es siempre prospectivo, tiende a la realización de lo que se desea. Y se desea siempre lo placentero, lo provechoso, lo "bueno"; se busca, en última instancia, algún bien.

No sólo toda actuación en sentido restringido, sino todo acto humano en general, incluso el conocimiento, procura alcanzar un fin "bueno"; por ejemplo, la verdad. Proponerse fines significa proponerse algo benéfico. Por cierto que algunos desean lo malo, pero no a sabiendas de que es tal, sino creyéndolo bueno (lo desean para los demás o para sí). La tendencia al mal no se realiza nunca con el conocimiento claro de que lo malo es malo; se persigue el mal confundiéndolo con algún bien. Si alguien desea el mal del prójimo, es porque cree encontrar algún "bien" personal en ese mal: una malsana satisfacción o un beneficio de algún orden. El deseo del mal ajeno es posible por ignorancia; porque no se advierte que es también un mal para el que lo desea bajo la apariencia de bien para sí.

Por tanto, la acción humana no alcanza plenamente al bien porque no posee un claro conocimiento de su naturaleza. Si lo poseyera, su elección del bien sería infalible. La caída en el mal es siempre, según Sócrates, por error. El conocimiento, no sólo *no es* axiológicamente neutro, sino que es lo valioso por excelencia. Y no sólo como fin es bueno, sino especialmente (es lo que le interesa poner de manifiesto a Sócrates) como medio para alcanzar una vida perfecta.

Los hombres no se diferencian en cuanto a capacidad de desear, sino de alcanzar lo que se proponen. La disposición potencial hacia lo bueno deberá estar dirigida en forma tal, que sea posible alcanzarlo. Esta es la tarea de la "paideia", la formación del hombre. Vivir humanamente —repetimos— no es sólo hacerse, es hacerse mejor. La vida sin examen, es decir, desprovista de un sometimiento a prueba que pase revista de toda vida como comprobando un orden, no es vivible para el hombre. La obtención de los fines específicamente humanos requiere por necesidad de la tarea cognoscitiva.

Bien y verdad están, por naturaleza, coordinados y toda conducta los persigue. A veces se busca la falsedad y hasta la mentira, vitalmente necesaria; esto no invalida la posición socrática. Lo falso no puede ser verdadero (como tampoco lo malo, bueno), pero la búsqueda o la insistencia en lo falso a conciencia de su falsedad, como medio para alcanzar algún fin (tan común en las ideologías pragmáticas de la época), no hace sino revelar, en primer término, la capacidad humana de poseer

* *Hippias Menor*, 373 c. y sig.

** *Menón*, 77 b. y sig.

lo verdadero, y la debilidad del hombre, en segundo, para arraigar en la verdad. Pero, además, también lo falso se busca como "verdadero", es decir, como *válido* para la existencia, en una voluntad perversa o ignorante. Sólo concebida y fundada la verdad ontológica y objetivamente, encuentra su ser propio.

Acompaña al pensamiento socrático la convicción de que una actividad integralmente buena y dirigida a lo verdadero considerado en sí y por sí, hace posible la actividad perfecta del alma, la felicidad o supremo bien para el hombre. Por eso Aristóteles estaba en la mejor línea socrática al definir la felicidad como realización plena (ἐνέργεια) del alma, según una perfecta virtud (κατὰ ἀρετὴν τελείαν)*. Esto es imposible sin el conocimiento y, a la inversa, un conocimiento perfecto realizaría, indefectiblemente, una perfecta felicidad. Conocer y tender al bien son una sola y misma cosa.

Por todo esto, el pensamiento socrático es una filosofía y destaca la idea de la ciencia que acompañó a la tarea de los grandes pensadores griegos desde Thales y Solón hasta Plotino. La ciencia es una virtud en el hombre cuando es "sabiduría" (σοφία). No hay duda acerca de esto. Una "ciencia" que malogre el desarrollo espiritual del hombre o ponga radicalmente en peligro a la especie, no es *saber* en sentido estricto.

En la obra de Sócrates alienta un hálito religioso, pero de estilo peculiar. Es su filosofía el proyecto de una vida fiel a lo divino que sólo se alcanza por un saber auténtico, por una ciencia verdadera. Por este dato vemos cuán alejado se halla el pensador griego de sus imitadores modernos (Kierkegaard, por ejemplo) que, movidos por el afán de fortalecer su fe religiosa rechazan o menosprecian a la ciencia y proponen una concepción de la verdad que es una transcripción de las instancias de la fe. En Sócrates encontramos una actitud mental opuesta. Su obra entera fue como un llamado de atención a la dificultad y grandeza de un saber verdadero, propuesto como camino imprescindible para alcanzar una vida humana, es decir, fiel a la naturaleza divina del alma.

El aporte de Sócrates a la ciencia no es nada desdeñable. La búsqueda de esencias hace posible el descubrimiento del método de implicación de los conceptos y conduce a la lógica de clases. Además, se obtiene un método (la dialéctica) para alcanzar definiciones exhaustivas. Desde Sócrates se ordena la investigación lógicamente, se descubren las propiedades de los objetos ideales y, gracias a su tarea y método, las estructuras del juicio y de la inferencia.

Su pensamiento humanista y su concepción teleológica de la realidad llevarán al pensamiento ulterior a reconocer el valor del conocimiento para la vida y ponen en la pista al pensamiento occidental hacia la teoría de los valores. La ética tiene en Sócrates su inspirador más poderoso.

El método socrático, interpretado según Aristóteles, hace posible también una teoría de la inducción, distinta a la que nace de la ciencia

* *Ética a Nicómaco.*

moderna, pero de rasgos parecidos. Según A. Rey, "la búsqueda de la esencia en Sócrates se hace lo mismo que en nuestra ciencia la búsqueda de la ley", con la diferencia de que en la metodología socrática la implicación se da como necesaria de derecho (puesto que está fundada en un sistema moral finalista y metafísico); en cambio, la ciencia moderna, positiva, no es sino probabilista *. Hicimos anteriormente algunas reservas a esta interpretación de la inducción en Sócrates.

* A. Rey: *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Livre III, Chap. I.